

Académica Española (México).

Cuerpo y espíritu. Inconsciente y alma. Aproximaciones desde la psicología de lo corporal y la psicología profunda.

José Manuel Bezanilla, Juan Elías Campos, Gabriela Milatich y Ma. Amparo Miranda.

Cita:

José Manuel Bezanilla, Juan Elías Campos, Gabriela Milatich y Ma. Amparo Miranda (2023). *Cuerpo y espíritu. Inconsciente y alma. Aproximaciones desde la psicología de lo corporal y la psicología profunda*. México: Académica Española.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/jose.manuel.bezanilla/6>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ppe1/u7V>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Cuerpo y espíritu. Inconsciente y alma

Este libro aborda un tema que parece reenviar a un terreno de preocupaciones teológicas y religiosas, se trata de la relación entre alma y cuerpo. Sin embargo, cuando se explora esta cuestión desde la psicología, y especialmente desde la psicología analítica, emergen, vinculadas a ese par, otras temáticas de la mayor actualidad. Y en el intento de ofrecer algunas respuestas a las problemáticas que se plantean, surgen aspectos cuya profundidad nos lleva a tratar ciertas categorías de una forma más atenta y comprometida. De hecho, la frecuente asociación del término alma con la experiencia religiosa ha sido una de las razones de que este concepto fuera poco observado desde otras miradas disciplinares. Desde mi perspectiva, uno de los grandes aportes realizados por Jung consistió, precisamente, en situar el alma en relación directa con la psique. En este sentido, se abrió un terreno de exploración importantísimo, que dio como resultado el presente volumen, que intenta bosquejar la relación íntima entre la psicología de lo corporal y la psique, entendida esta última desde una mirada profunda.

Grupo interdisciplinario de profesionales de la psicología dedicados al estudio, investigación y desarrollo de la psicología profunda, la salud y el cuerpo.



editorial académica española

Cuerpo y espíritu. Inconsciente y alma

Bezanilla, Campos, Milatich



José Manuel Bezanilla · Juan Elías Campos ·
Gabriela Milatich

Cuerpo y espíritu. Inconsciente y alma

Aproximaciones desde la psicología de lo
corporal y la psicología profunda

**José Manuel Bezanilla
Juan Elías Campos
Gabriela Milatich**

Cuerpo y espíritu. Inconsciente y alma

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**José Manuel Bezanilla
Juan Elías Campos
Gabriela Milatich**

Cuerpo y espíritu. Inconsciente y alma

**Aproximaciones desde la psicología de lo
corporal y la psicología profunda**

FOR AUTHOR USE ONLY

Editorial Académica Española

Imprint

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:

Editorial Académica Española

is a trademark of

Dodo Books Indian Ocean Ltd. and OmniScriptum S.R.L publishing group

120 High Road, East Finchley, London, N2 9ED, United Kingdom

Str. Armeneasca 28/1, office 1, Chisinau MD-2012, Republic of Moldova,
Europe

Printed at: see last page

ISBN: 978-620-2-12373-0

Copyright © José Manuel Bezanilla, Juan Elías Campos, Gabriela Milatich

Copyright © 2023 Dodo Books Indian Ocean Ltd. and OmniScriptum S.R.L
publishing group

FOR AUTHOR USE ONLY

**“Cuerpo y espíritu. Inconsciente y alma.
Aproximaciones desde la psicología de
lo corporal y la psicología profunda.”**

Coordinadores:

José Manuel Bezanilla

Juan Elías Campos García

Gabriela Milatich

María Amparo Miranda-Salazar

Marzo

2023

COMITÉ CIENTÍFICO

Los trabajos incluidos en este volumen fueron dictaminados de manera anónima mediante el método de doble ciego por las siguientes personas:

Ma. Amparo Miranda (Coordinadora)	Vanesa Natalia Destefano
"David Antolínez y Christian Duarte"	Delmonte, Dina
Carlos Hernández Estrada	Gerardo Hurtado, Jorge G. Escobar y Sergio Santamaría
Rebeca Retamales	José Manuel Bezanilla
Irma Fernández Sánchez	Gabriela Milatich
Juan Elías Campos García	Perla Celeste Piña Reyes

La corrección de estilo estuvo a cargo de:

Dr. Juan Elías Campos García

Ps. Gabriela Milatich

**“Cuerpo y espíritu. Inconsciente y alma.
Aproximaciones desde la psicología de lo
corporal y la psicología profunda.”**

Primera edición, 2023

INVESTIGACIONES DEL INCONSCIENTE
(México)

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JAGÜEY
(México)

Y CENTRO DE PSICOLOGÍA ANALÍTICA
ROSARIO (Argentina)

El contenido de esta obra es responsabilidad de los
autores de cada capítulo.

Elaborado en México y Argentina

2023

CONTENIDO

Prólogo	5
Reflexiones sobre la esencia de lo psíquico	17
El movimiento de la vida: la raíz ética de la epistemología de lo corporal	73
POSIBLE RELACIÓN ENTRE CUERPO, ESPÍRITU, INCONSCIENTE Y ALMA DESDE	120
Masificación, individuación y crisis	142
Apuntes preliminares para un proyecto de psicología corporal basada en el pensamiento de Pascal Quignard.....	174
La conciencia y lo corporal: un camino para cuidar la vida en el cuerpo.	254
Discapacidad: el cuerpo como espacio de inclusión humana	279
La importancia del símbolo en la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung	333
VIDA Y SOCIEDAD	377
El hogar familiar: una mirada desde la epistemología de lo corporal y el pensamiento complejo.....	417
Huellas emocionales ante la migración de padres: Experiencias de hijas y cuidadora en una comunidad rural.....	448
Conclusiones. Regresar a las raíces: espíritu y alma	497
Coordinadores	501

Prólogo

Este libro aborda un tema que parece reenviar a un terreno de preocupaciones teológicas y religiosas, se trata de la relación entre alma y cuerpo. Sin embargo, cuando se explora esta cuestión desde la psicología, y especialmente desde la psicología analítica, emergen, vinculadas a ese par, otras temáticas de la mayor actualidad. Y en el intento de ofrecer algunas respuestas a las problemáticas que se plantean, surgen aspectos cuya profundidad nos lleva a tratar ciertas categorías de una forma más atenta y comprometida. De hecho, la frecuente asociación del término alma con la experiencia religiosa ha sido una de las razones de que este concepto fuera poco observado desde otras miradas disciplinares. Desde mi perspectiva, uno de los grandes aportes realizados por Jung consistió, precisamente, en situar el alma en relación directa con la psique. En este sentido, se abrió un terreno de exploración importantísimo, que dio como resultado el presente volumen, que intenta bosquejar la relación íntima entre la psicología de lo corporal y la psique, entendida esta última desde una mirada profunda.

Los capítulos incluidos en esta compilación han sido producidos por un conjunto de profesionales reconocidos por su trayectoria y versados en la materia, entre quienes me siento honrada de contarme. Por ello

mismo, la invitación a presentar esta obra me llena de satisfacción. A continuación, me ha parecido oportuno ofrecer un breve panorama de esos trabajos, en varios de los cuales se hallarán reflexiones ligadas a difíciles experiencias que se vivieron colectiva e individualmente, en los últimos años; como la reciente pandemia de Covid-19 y la muchas veces dolorosa experiencia de las migraciones.

En el primer artículo, *“Reflexiones sobre la esencia de lo psíquico”*, el Dr. José Manuel Bezanilla y la Mtra. Ma. Amparo Miranda sitúan a Jung como uno de los primeros teóricos de la complejidad y ofrecen un recorrido por las principales categorías de su obra. Además, recuperan las distintas fuentes de dicho pensamiento. Por otra parte, no dejan de anotar que Jung se vio forzado a desarrollar una epistemología para el nuevo tipo de saber que estaba constituyendo, y a plantear una crítica al materialismo y determinismo científico. Entre las principales categorías junguianas, señalan la importancia de la existencia de *“una psique objetiva, que va más allá de las determinaciones de todo proceso de desarrollo subjetivo individual”* (p.); y revisan nociones como la de consciencia e inconsciente, en relación con las cuales subrayan el valor interpretativo de nociones como la de *“umbral de la consciencia”* (Jung, 1954). Otra cuestión fundamental remite a la falta de

unidad monolítica de la psique, que se halla articulada en pequeños fragmentos llamados complejos. Este rasgo de la psique y sus fenómenos implicó que Jung recurriera a *“conocimientos provenientes de otras ciencias, tiempos y culturas, lo que lo inscribe en el terreno de la interdisciplina y [lo convierte en] uno de los primeros teóricos de las ciencias de la complejidad”*. Otras categorías insoslayables como la de yo y arquetipo reciben también la atención de los autores.

En *“El movimiento de la vida: la raíz ética de la epistemología de lo corporal”*, el Dr. Juan Elías Campos García comienza por establecer una clara relación entre cuerpo y vida para señalar su valor epistemológico y la insuficiencia de la concepción biologicista. En tal sentido, el autor considera necesario ampliar la visión que tradicionalmente han tenido la nosología, etiología y epidemiología corporal; para ello, propone como categoría central la de “proceso corporal” y la refiere a una respuesta que construyen cada cuerpo y cada individuo en una circunstancia determinada. Esto lo lleva a considerar el conocimiento como una práctica humana que toma en cuenta la diversidad, y por ello a postular una epistemología que “propone una relación de interdependencia” entre razón y emoción. Al respecto afirma que, *“si las respuestas epistémicas y de salud están*

en el cuerpo, debemos aprender a vivir en unidad, sentir, pensar y actuar en un sólo movimiento: el movimiento ético de la vida es la base de la epistemología” (p.). Este modelo de conocimiento hace un mayor énfasis en la búsqueda de la verdad humana que en la universalidad.

Este trabajo de la Psicól. Gabriela Milatich, *“Relaciones posibles entre cuerpo, espíritu, inconsciente y alma desde la perspectiva de Jung. Una primera reflexión”*, toma como punto de partida un texto de Jung titulado *“Espíritu y vida”*, de 1926, en el cual el maestro suizo ofrece un cuidadoso desarrollo de sus ideas sobre esta cuestión, la de la relación entre cuerpo y alma, que ya había presentado en *Tipos psicológicos*, en 1921. Se trata de un estudio de gran interés, ya que allí busca romper con una larga tradición dicotómica y conectar estas nociones con conceptos propios de la psicología analítica, para descubrir otro punto de vista sobre esta relación. Como resultado de estas reflexiones se observa que *“la concepción junguiana de la relación entre cuerpo y espíritu, alma e inconsciente no puede separarse de su concepción de la relación entre cuerpo y psique”* (p.), que se presentan en una vinculación indisoluble. Esta perspectiva destaca el carácter unitario de lo humano —un misterio fundamental al que se debe prestar especial atención— como una concepción que se halla en el centro de la psicología analítica. En tal sentido,

Jung propone la conclusión de que cuerpo y psique *“son las dos caras de una misma moneda [más allá de la] separación intelectualmente necesaria del único y mismo hecho en dos aspectos, a los cuales nosotros, después, les atribuimos una existencia independiente”* (p.).

En *“Masificación, individuación y crisis”*, la Dra. Rebeca Retamales Rojas propone considerar la problemática de la masificación y su incidencia en el potencial de desarrollo psíquico del ser humano, que *“afecta la expresión de una sabiduría natural, proveniente de la conexión con lo arquetípico”*. Parte de una observación de Jung sobre el ser social del individuo y sobre la psique como fenómeno no solo individual sino también colectivo. Ello implica que *“nuestra existencia depende de los demás, tanto física como psicológicamente”* (p.). De este modo, la masificación plantea una serie de desafíos vinculados con un mundo moderno complejo, en el que puede verse la preocupante centralidad que adquiere lo material para el individuo. Esta actitud es interpretada como *“el reflejo de una psique enfocada hacia lo exterior dejando de lado el mundo interior, de modo que, lo espiritual tiene poca cabida en esta sociedad”* (p.). La autora se hace eco de las advertencias junguiana sobre los peligros de la masificación que incluyen la desconexión con lo

arquetípico. De este modo, se dificulta alcanzar esa totalidad o integración de los opuestos consciente-inconsciente que supone el proceso de individuación.

En este trabajo, *“Apuntes preliminares para un proyecto de psicología corporal basada en el pensamiento de Pascal Quignard”*, el Psicól. David Antolínez Uribe y el Psicól. Christian Javier Duarte Parra proponen una serie de reflexiones orientadas a plantear un esbozo de una psicología corporal. Para ello se centran en la obra de Pascal Quignard que aborda distintas cuestiones de la psicología inspirándose en desarrollos posfreudianos y plantean puntos de conexión con la perspectiva junguiana sobre lo colectivo. Postulan la necesidad de adoptar una mirada transdisciplinaria que permita conectar la psicología profunda con la psicología corporal, e intentan dar cuenta de la centralidad de esa categoría en la obra de Quignard. Sostienen que en dicha obra *“se enfatiza al cuerpo como parte del mundo natural, moldeado constantemente por los fenómenos y estímulos de este, siendo a la vez moldeador del mundo psíquico”* (p.), y que es posible, a partir de explorar el pensamiento de este autor establecer un primer esquema de psicología corporal, en el que distinguen procesos psíquicos fundamentales, tipos de movimientos subjetivos, experiencias somáticas, facultades psicológicas y símbolos generales.

La Mtra. Irma Fernández Sánchez ofrece en este artículo, *“La conciencia y lo corporal: un camino para cuidar la vida en el cuerpo”*, una mirada sobre la conciencia desde la Psicología de lo Corporal, considerada como una propuesta teórico-metodológica que apunta a desarrollar la conciencia para el cuidado de la vida. Esto implica abordar el cuerpo como una unidad e implementar prácticas corporales que permiten extender la conciencia al interior del cuerpo. Es un tipo de trabajo individual que tiene consecuencias en lo colectivo, en el contexto de un mundo en que la influencia de una visión mercantilista que estrecha o reduce la expansión del individuo tanto con respecto a su interioridad como con relación a los otros. Se trata de recuperar una noción de cuidar la vida que permita a la conciencia mantenerse *“bien despierta, abierta y en unidad con el resto del cuerpo, la mente y el espíritu”* (p.), y adoptar una perspectiva que facilite *“mirar desde otro horizonte, epistemológico, ontológico y ético, que permita construir opciones distintas para elevar la vida a un nivel digno y justo para el planeta”* (p.).

Este trabajo de la Mtra. Perla Celeste Piña Reyes, titulado *“Discapacidad: el cuerpo como espacio de inclusión humana”*, parte de una pregunta acerca de la insistencia en rehabilitar la discapacidad, como índice de un tipo de pensamiento epistemológica y

metodológicamamente deficiente. En tal sentido, se interroga acerca del problema que plantea la inclusión y propone que se trata de un proceso humano y una práctica que *“debe surgir desde el cuerpo para que se pueda encontrar congruencia y no sea un acto en el que el discurso se valide únicamente en el trabajo, pero en la vida cotidiana desaparezca con actos intolerantes y violentos”*. Además de señalar la importancia de un enfoque interdisciplinario que opere en lo cotidiano, postula una psicología y pedagogía de lo corporal que permitan encontrar en el propio cuerpo *“el espacio preciso para cultivar la inclusión, no solo hacia las personas con discapacidad, si no también hacia la vida”* (p.). El cuerpo es entendido aquí como *“el vehículo de información que permite el desarrollo de un ser humano, por lo cual la inclusión será un elemento que los sujetos alimenten desde el interior”* (p.), y por lo tanto es necesario *“descolonizar el cuerpo de paradigmas que alteran y deforman la significación de la vida y de lo vivo”* (p.) y romper con la fragmentación a la que lo someten miradas tradicionales desde la salud y la educación. Al respecto, promueve la adopción de una epistemología de la inclusión participa-activa que busca la inclusión activa en un sentido amplio.

En su trabajo, *“La importancia del símbolo en la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung. De un nexo*

posible entre la Psicología y la Antropología, a partir de la función del símbolo”, la Psicol. Dina Delmonte propone analizar la importancia general de los símbolos y su implicancia psíquica desde la perspectiva de la psicología analítica, para abrir el planteo hacia una relación posible con la Antropología a través, precisamente, de la función del símbolo en cuanto a la conexión que establece entre el individuo y su comunidad. Para dar cuenta de esto, propone abordar el valor simbólico de la guarda pampa, que deja a la vista la vitalidad de esa conexión entre lo subjetivo y lo colectivo.

El Mtro. Miguel Ángel Torres Becerril propone, en este artículo titulado *“Vida y sociedad”*, un retorno a la conexión con la naturaleza como fuente de vida. Así, comienza por tratar la postura que asume el ser humano actual al habitar el planeta como algo que debe ser revisado. Se detiene, por ejemplo, en la mirada oriental — hinduismo, budismo, taoísmo, entre otros— y en la de algunos pueblos americanos, como los mayas o los nahuas, que mantenían una relación más estrecha con la naturaleza. Luego, considera el lugar de la sociedad y toma temas como la enfermedad y la inseguridad para plantear la necesidad de un cambio de paradigma. En tal sentido, observa que *“sentir y entender cómo se está construyendo la sociedad actual es fundamental para entender cómo se*

construyen los procesos individuales de cada persona y las enfermedades”. Y señala la importancia de la interioridad “como una posibilidad para crear una memoria distinta, que permita recuperar nuestra tradición y la memoria histórica, y con ello abrir posibilidades de una vida y un cuerpo más libre, flexible y amable con los otros y con su interior”.

En *“El hogar familiar: una mirada desde la epistemología de lo corporal y el pensamiento complejo”*, el Mtro. Carlos Hernández Estrada reflexiona sobre la construcción de los vínculos dentro de los grupos humanos y el peso determinante que tiene sobre *“un proceso corporal que va más allá de lo biológico”* (p.). En tal sentido, pone el foco en lo familiar, y propone un abordaje epistemológico que considera a las familias *“como entidades vivas, inteligentes y complejas”*, capaces de descolonizar el cuerpo y producir así una transformación de las relaciones con otros que influye en la sociedad. Para ello apela a la noción de *“hogar familiar”* elaborada sobre los postulados de lo corporal de los Dres. Sergio López Ramos, desde la psicología de lo corporal, y Edgar Morín, con su visión del pensamiento complejo. Se trata de encontrar caminos para transformar la consciencia comunitaria desde lo familiar.

Este trabajo, titulado *“Huellas emocionales ante la migración de padres: Experiencias de hijas y cuidadora en*

una comunidad rural”, se centra en los efectos que tiene la experiencia de migración sobre las hijas de migrantes que permanecen a la espera del regreso de sus padres o madres. Los Dres. Gerardo Hurtado Arriaga, Jorge G. Escobar Torres, Sergio Santamaría Suárez proponen una revisión crítica del fenómeno migratorio, al cual entienden como un *“fenómeno social, multidimensional”*, con una variedad de implicaciones *“económicas, políticas, culturales, históricas, familiares y psicológicas”* (p.). Por otra parte, señalan su incidencia en lo cotidiano y la manera directa en que afecta tanto a *“la persona que migra y al grupo familiar que deja”* (p.). En particular, se detienen en los *“malestares emocionales que se expresan en el cuerpo como un último recurso que simboliza y somatiza la insatisfacción por los deseos no cumplidos, la añoranza por estar juntos o simplemente resignarse a un largo periodo de adaptación”* (p.).

En síntesis, espero que este breve itinerario sirva de puerta de ingreso a lectura y ofrezca pistas para visualizar las posibilidades de estas líneas de pensamiento, que invitan a acercarse al cuerpo y la psicología de lo corporal desde una mirada nueva.

Psicól. Gabriela Milatich

Rosario, marzo del 2023.

FOR AUTHOR USE ONLY

Reflexiones sobre la esencia de lo psíquico

José Manuel Bezanilla y Ma. Amparo Miranda.

I. Jung, una psicología compleja y de la complejidad.

El presente trabajo es una reflexión que se fundamenta en el texto “Consideraciones teóricas sobre la esencia de lo psíquico” de Carl Gustav Jung (1946, 2011), es fundamental tener presente que el suizo es uno de los primeros teóricos de la complejidad, especialmente a vislumbrar la diversidad de elementos que componen a la psique, especialmente los opuestos, como elemento primordial para comprender su dinámica.

Sobre lo “complejo” el Diccionario de la Real Academia Española (2014), refiere que es un “conjunto o unión de dos o más cosas que constituyen una unidad”. Y esto es primordialmente la monumental obra realizada por Jung, investigar, mostrar y documentar el error en que había incurrido la humanidad occidental al haber pretendido borrar, o al menos suprimir el factor psíquico, lo anímico o subjetivo.

Jung dedicó el trabajo de su vida a la investigación del inconsciente, considerándolo como una realidad objetiva más allá de toda especulación, especialmente al encontrar innegables manifestaciones de este tanto en los vestigios mítico-arqueológicos, en las manifestaciones religiosas de distintos tiempos y lugares, así como en los contenidos simbólicos manifestados a partir de su “confrontación con el inconsciente” y los procesos analíticos de sus pacientes.

Para el desarrollo del presente trabajo, recurriremos a diversas fuentes, tanto de la psicología, física, etología, biología y mitología; ya que, siguiendo las consideraciones de Jung, todas estas son productos válidos del saber acumulado por la humanidad.

En últimas fechas, se ha considerado que la Psicología Analítica y las ideas de su fundador, son un corpus de conocimientos que, si bien no es perfecto, si se encuentra mucho más avanzado a los tiempos en que fue concebido y desarrollado, por lo que, para apuntalar nuestra reflexión, recurriremos a referencias más recientes, que de manera directa, indirecta o paralela han llegado a planteamientos

que fueron concebidos por Jung de manera germinal e intuitiva.

Como Jung se encontró tejiendo ideas y conceptos que iban más allá del espíritu de su época, rápidamente se topó con profundas limitaciones epistemológicas y metodológicas, por lo que se vio forzado a desarrollar una epistemología que soportara el nuevo saber que estaba desarrollando; en este sentido, Galán-Santamaría (2014) señala que los hechos que captaron la atención de Jung desde sus primeras investigaciones, se relacionaron directamente con los fenómenos de la psique inconsciente, especialmente lo relativo a su autonomía y aquellos elementos que se encuentran más allá de toda determinación y desarrollo personal.

Su trabajo partió de la clínica psiquiátrica retomando elementos centrales de la obra de Freud y Janet, además de aquellos autores, filósofos o poetas que pretendían captar o aprehender las distintas manifestaciones o expresiones de la psique humana, especialmente aquellas que cuestionaban o presentaban un debate sólido al determinismo material-positivista, que pretendía reducir o anular el

profundo universo de emergentes oníricos del inconsciente.

Al estar inmerso en el espíritu de su época, Jung se apoyó primeramente en los trabajos experimentales desarrollados por Wundt y posteriormente consolidados por Fechner, perspectiva que rápidamente le quedó corta para proseguir con su indagación del inconsciente; sus esfuerzos posteriores se orientaron hacia la demostración objetiva de la existencia de una vida psíquica inconsciente, integrándose de manera natural al camino abierto por Freud en primera instancia, así como por los planteamientos de los filósofos del romanticismo.

Dedicó importantes esfuerzos para otorgar un carácter científico a la investigación del inconsciente (su delimitación y descripción) como fenómeno natural, humano y transpersonal; siendo esta idea la que propició su profunda transformación epistemológica.

Para Jung el inconsciente trascendía los límites de los discursos y determinantes histórico-sociales, cuestionando los planteamientos de la sociología del conocimiento y la filosofía kantiana en

sus determinantes universales. La noción de inconsciente constituye una nueva variable que debe ser considerada en todo proceso de conocimiento, al establecer una dinámica de interacción permanente con la consciencia, especialmente en relación con las concepciones generales y particulares que se tienen de la “realidad” y su devenir.

A lo largo de toda su obra, y a partir de realizar profundos estudios de carácter arqueológico, filológico y mitológico de diversos textos, así como de diversas manifestaciones psíquicas de la humanidad que van desde lo arcaico, lo gnóstico, la alquimia medieval y las manifestaciones clínicas de sus apacientes, llegó a la conclusión de la existencia de una psique objetiva, que va más allá de las determinaciones de todo proceso de desarrollo subjetivo individual.

Uno de los aspectos centrales del pensamiento junguiano, y que lo llevó a entablar comunicación con Paulí (microfísico) y Einstein, es la relatividad y continua transformación de los contenidos de la psique y la consciencia, por lo que, mediante la confrontación con su propio

inconsciente, es que un paciente puede “transformar su mundo y su realidad psíquica”.

El sentido de lo complejo y la complejidad que abarca la Psicología Analítica, parte de la integración de la realidad omnipresente de los opuestos, partiendo de la pareja consciente-inconsciente, que llevaron a Jung por profundos senderos de análisis e indagación, desdoblando y amplificando su pensamiento como lo hicieran los chinos a partir de la unidad elemental (wuji), generándose el movimiento perpetuo del yin-yang (taiji), combinando sus distintas manifestaciones binarias hasta llegar a los 8 trigramas básicos (bagua) y los 64 hexagramas del I-Ching.

Inevitablemente la psicología analítica de Jung tomo un carácter paradójico ya que tuvo que abrirse más allá de su sentido clínico fundamental, para tocar las bases y las líneas del “saber” y el “conocer”. ¿Qué es y cuál es la realidad?, especialmente por la necesidad indispensable de toda ciencia de determinar lo que el mundo es “en sí”, sin eludir de ninguna manera las condiciones psicológicas del “conocer” (Jung, 1948).

El conocimiento general se refiere a una forma en que un “sujeto” conoce un “objeto” que define y delimita teóricamente, empleando algún elemento técnico para aproximarse a su estudio; la ciencia “moderna” ha acentuado los aspectos racional-materialistas (etic), más allá de los elementos de significado (emic), sin darnos cuenta qué la delimitación y aprehensión total del objeto no es más que una ilusión (Jung, 1954).

Para Jung el conocer y el conocimiento parten de la “realidad psíquica”, ya que consideraba que “todo cuanto podemos llegar a saber consiste en materia psíquica” (Jung, 1951 en Galán-Santamaría, 2014), por lo que “todo conocimiento es el resultado de imponer cierto tipo de orden sobre las reacciones del sistema psíquico a medida que llegan a la consciencia, orden que refleja el comportamiento de una realidad metapsíquica; es decir, de lo que es en sí mismo real” (idem.).

En este sentido, Jung parte de que solo nos es posible el conocer de aquello que la psique determina como real, lo que es nuestra única realidad inmediata, por ello, en la medida en que podemos diferenciar la dinámica e interacción entre consciente e inconsciente, comprenderemos que

todo nuestro saber estará determinado por esta interacción.

En este sentido lo que la Psicología Analítica pretende caracterizar, es el perpetuo movimiento entre la consciencia y el inconsciente, tarea a la que Jung dedicó su vida y de la que concluyó que existe una “psique objetiva” que establece permanentemente una relación dialéctica con la “realidad objetiva”, lo que constituye los fundamentos opuestos del todo (Galán-Santamaría 2014).

Consideramos que Jung es uno de los precursores del paradigma de la complejidad, e innegablemente de una psicología compleja, ya que siempre tuvo el enfoque y la capacidad de mirar e integrar las partes y el todo de los fenómenos psíquicos, siempre en relación con el acontecer de la experiencia vital humana (Huerta-Torres, 2018).

El sentido de la Psicología Analítica como una ciencia de la complejidad, parte de su interés por entender cómo las manifestaciones psíquicas del inconsciente poseen un sentido trascendental dentro de la totalidad del devenir existencial del sujeto, lo que permite que lo caótico que habita en la

sombra, vaya conformando un cosmos en la medida en que se va integrando a la consciencia.

Jung identifica con mucha claridad que los seres humanos vivimos atrapados en dinámicas permanentes de tensión entre el caos-disociación y orden-integración, aspectos que forman parte de mitos fundamentales y trascendentales de distintas culturas y pueblos milenarios como el Maya, el Babilónico o el chino taoísta.

La idea de los opuestos y lo caótico primordial, comenzó a suprimirse desde la filosofía griega en occidente, especialmente por el sentido de penetrar en las primeras y últimas causas de los fenómenos naturales. Con este espíritu Galileo, Newton y Descartes, aportaron elementos con los que se fue configurando una cosmovisión que derivó en un método que suprimió la lucha caótica de los opuestos en el pensamiento científico. Se construyó una perspectiva científico-determinista-reduccionista, que consideraba al universo como una máquina que podía ser desmantelada y reensamblada siempre con los mismos resultados.

Si bien Jung comenzó su trabajo inmerso en este espíritu, inevitablemente tuvo que distanciarse

de él ante la contundencia de los hallazgos clínicos que gritaban la irreductibilidad e indeterminismo de la dinámica del inconsciente. Fue testigo e incluso intercambió experiencias con muchos de los protagonistas de la construcción de las ciencias de la complejidad.

Incorporó en sus reflexiones los conceptos de termodinámica y entropía (Jung, 1948), elementos que le permitieron cuestionar la linealidad, reduccionismo y determinismo del orden newtoniano existente y le aportaron elementos para considerar a la dinámica psíquica como un proceso en permanente transición entre el caos y el orden; también incorporó elementos de los planteamientos de la teoría evolutiva de Darwin, considerando que la consciencia individual es un reciente producto de la milenaria evolución de la especie humana, que partió del primitivo estadio de la “Participación Mística” y las “Representaciones colectivas” (Lévy-Bruhl, 1985).

Un elemento relevante, fue la amistad que mantuvo con Einstein, quién indudablemente le aportó el concepto de “relatividad” y fue profundamente estudiado y reflexionado por Jung en el ámbito de la dinámica psíquica, además de

establecer una muy estrecha colaboración con Pauli, en la que pretendieron acercar los límites de la física y la psicología para construir una más amplia comprensión de la realidad.

II. **Sobre psique y lo psíquico.**

Señala Jung (1954) que, no obstante, el increíble cúmulo de conocimientos de la humanidad es relativamente escasa la investigación realizada y los conocimientos en torno a la evolución y transformación de la vida psíquica desde la antigüedad hasta los tiempos actuales. Señala que, a partir de la hegemonía del determinismo científico, a la psique y lo inconsciente no se les ha considerado más que una especulación y en el mejor de los casos una fantasía; resaltando que el concepto de inconsciente plantea una gran interrogación colocada tras el concepto de "psique".

La psique (Jung, 2013) es "... el conjunto de los procesos psíquicos tanto conscientes como inconscientes...", aspecto que ratificado por la psicología se ha revelado como algo complejo dotado de propiedades desconocidas e inesperadas. Nos plantea una paradoja, ya que a

todo ser humano le es familiar, aunque en verdad suele ser totalmente desconocida, planteando un serio cuestionamiento al pensamiento lineal determinista.

La psique como concepto presenta tal inmensidad que sobrepasa por mucho la capacidad abarcativa de la consciencia, ya que contrariamente a lo que se cree en la actualidad, no es la consciencia la que contiene a la psique, sino que, la psique contiene a la consciencia, ya que proviene de un sustrato que nos es oscuro y es el origen de todos los fenómenos conscientes.

Señala Jung, que un elemento fundamental para la construcción de conocimiento es que los conceptos no son la realidad, son sólo la fijación de un aspecto de ésta, un elemento que se encuentra en continuo movimiento, por lo que no hay que caer en la ilusión de pensar que, al formular un fenómeno, ya hemos aprehendido la realidad, ya que, de lo contrario, la realidad nos tendrá a nosotros.

Desde que la humanidad tomo consciencia de muerte, se ha preguntado por lo que hay más allá de ésta, así como la posibilidad de trascendencia; lo que generó desde hace miles de años intentos por

conocer y aprehender sobre el “alma” y sus manifestaciones. La psicología como ciencia tiene una historia de aproximadamente doscientos años, por lo que recientemente se ha separado de la filosofía, aunque esta como todo conocimiento generado por el hombre es una función de la psique, ya que está, en palabras de Jung es el “mayor de los milagros” y la condición fundamental para aproximarnos al mundo como objeto.

Para Jung, el inconsciente es la “psique objetiva” (Galán-Santamaría, 2014) de la que paulatinamente se va desprendiendo la consciencia que se articula en torno al complejo yoico, por lo que lo fundamental en la investigación del inconsciente, no son los fragmentos que devienen del proceso individual, sino los aspectos más profundos y colectivos que unifican lo individual con los procesos de desarrollo y evolución natural y social de la especie; por lo que con este giro de tuerca, lo inconsciente pasaría de ser el receptáculo de lo doloroso o vergonzoso del sujeto o su grupo familiar (según la concepción freudiana), a constituir el origen de lo psíquico (Idem).

Por ello, Jung establece que a partir del paso del inconsciente de noción filosófica a objeto de

estudio científico, se abrieron caminos de reflexión y cuestionamiento de todo conocimiento consciente que se daba por sentado, nos sumergimos en las aguas de una cierta relatividad, ya que en la mayoría de los casos, el sistema psíquico mantiene identidad y coincidencia con la consciencia, de ahí que poseamos en nuestro interior una imagen casi idéntica del mundo; los problemas se presentan cuando lo que deviene de la psique no coincide o presenta un sentido distinto a la orientación general de la consciencia, en esos momentos se genera la inquietud e incluso el conflicto entre las dos instancias, especialmente porque el sujeto se ve confrontado con la autonomía e independencia del inconsciente.

III. Lo inconsciente y el mito de la unidad psíquica.

Un concepto central para comprender la relación dinámica entre la consciencia y el inconsciente es la noción de “umbral de la consciencia” (Jung, 1954); de manera general se entiende que el “umbral”, es la mínima cantidad de energía necesaria para que un estímulo interno o

externo sea percibido por la consciencia, lo que indica que todo aquello que proviene del inconsciente, abarca y rodea a la consciencia, sin que necesariamente esté en primera instancia al alcance de ésta.

Señala Jung, que en principio no tenemos razones para suponer que los procesos psíquicos debieran poseer un sujeto, podrían considerarse como emergentes o manifestaciones naturales; el problema se presenta ante la ocurrencia de posibles actos voluntarios del inconsciente, particularmente cuando se trata de elecciones y no de impulsos o inclinaciones. Ante estos fenómenos, resulta casi imposible negar la posible existencia de un sujeto del inconsciente que dispone o al que se le representa algo.

Lo inconsciente es un concepto central tanto en el psicoanálisis desarrollado por Freud, como para la Psicología Analítica. Laplanche y Pontalis (1998) señalan que como adjetivo, se emplea para caracterizar el conjunto de contenidos que no se encuentran en el campo actual de la consciencia, mientras que Freud, dentro de su primera tópica, señaló que lo inconsciente estaba constituido por contenidos reprimidos a los que se les había

rehusado el acceso al consciente-preconsciente por acción de la represión, mientras que en la segunda tópica, lo emplea como adjetivo y lo define como un “«lugar psí-quico» particular que es preciso representarse, no como una segunda conciencia, sino como un sistema que tiene contenidos, mecanismos y posiblemente una «energía» específica” (idem.).

Gallegos (2012) presenta un recorrido histórico sobre la noción de inconsciente que vale la pena retomar, ya que como señala, el concepto puede rastrearse a la más remota antigüedad del pensamiento humano, no obstante que en la actualidad ha sido incorporado como una categoría que se une en los más variados ámbitos de la humanidad.

*Históricamente el término de inconsciente ha tenido los más variados y diversos usos en la filosofía y la literatura. La primera aparición del término fue en lengua inglesa en 1751, mientras que en 1860 comenzó a difundirse en Francia, y en 1878 apareció en el Diccionario de la Academia Francesa; se registró un trabajo ruso en 1875, aunque el tratamiento dado fue fundamentalmente filosófico y religioso. En Alemania tuvo una amplia difusión

durante el periodo Romántico, al que Jung recurre ampliamente y hace referencia en diversas ocasiones.

Dentro de la obra de Freud, se han trazado indicios filosóficos relacionados con el concepto de inconsciente en relación con los planteamientos de Schopenhauer y von Hartman, especialmente porque este último publicó en 1869 una “Filosofía del Inconsciente”.

Freud destacó a Theodor Lipps como su precursor en la noción de inconsciente; Lipps ofreció una conferencia en el III Congreso Internacional de Psicología en Munich en 1896 titulada “El concepto de inconsciente en psicología”.

Otros psicólogos se aproximaron a la noción de inconsciente bajo la idea de que un significativo número de fenómenos psíquicos no llegan a la consciencia debido a la falta de fuerza o energía suficiente para traspasar el umbral de la consciencia; y es en este sentido que gira de manera significativa la noción de inconsciente de Jung.

Otro campo importante para la construcción de noción de inconsciente y de la que Jung fue testigo y directamente protagonista, es la referente

a la psiquiatría dinámica, donde fenómenos como el sonambulismo, las personalidades múltiples y la histeria, proporcionaron indicios significativos de algo más allá de la consciencia. Un ejemplo muy claro de estos trabajos puede revisarse en los “Estudios Experimentales” de la Obra Completa de Jung.

También en los albores del siglo XX, se dio una disputa por la noción de inconsciente entre Freud y Janet, especialmente porque los primeros indicios de lo inconsciente fueron obtenidos por ambos a partir de la hipnosis. Regularmente Janet empleo el término “subconsciente” para referirse a aquellos fenómenos que se encontraban fuera del campo de la consciencia, no obstante que en su Tesis doctoral en 1889 hablo de “ideas fijas inconscientes”.

Innegablemente la caracterización científica de inconsciente tiene una deuda no saldada con la literatura, la estética y el arte, ya que, si bien en pocas ocasiones se han referido a este como tal, sí han plasmado ampliamente sus manifestaciones en distintos espacios y momentos históricos.

Por su parte Galán-Santamaría (2014) refiere que la noción de inconsciente surge como una respuesta a los planteamientos cartesianos y kantianos de razón; Jung en diversas ocasiones señaló que las primeras referencias de un inconsciente en Kant y Leibniz dieron lugar a amplios desarrollos de una filosofía del inconsciente en Schelling, Carus y von Hartman -como ya se mencionó-.

Jung arrancó en la vía abierta por Freud (idem.), sin embargo más temprano que tarde, la psicosis reveló la existencia de un inconsciente que estaba más allá de la represión pulsional y rebasaba una mera ficción defensiva, “un inconsciente transpersonal que revela la existencia de una psique objetiva expresada mediante fantasías mitológicas que funcionan como categorías kantianas” (Jung, 2014); una hipótesis psicológica y un concepto determinado por los límites de la consciencia y la unilateralidad temporal; ya que solo nos es posible captar lo inconsciente de manera indirecta por medio de sus manifestaciones sintomáticas y oníricas.

Dentro de la psicopatología y el tratamiento de los padecimientos mentales, se ha observado que la psique está muy lejos de tener una unidad

monolítica, más bien tendiendo a la disociación, donde en mayor o menor medida sus fragmentos poseen ciertos niveles de independencia. Es en este sentido, que Jung plantea la dificultad para solventar la hipótesis del “umbral de la consciencia”, ya que los contenidos conscientes ante una pérdida de energía se vuelven subliminales e inconscientes, retornando a la consciencia con el consecuente aumento del monto energético.

Existen evidencias de descripciones sobre la división o fragmentación mental desde el siglo XV hasta la acuñación del concepto “disociación” en el siglo XIX (Cardeña, 1995; Cazabat, 2005 y Brenner, 2009); en 1646 Paracelso ya hacía referencia a un caso de personalidad múltiple, mientras que Gmelin se refiere a un caso de “Personalidad Cambiada” en 1791. Fue Pierre Janet quién en 1889, quién desde una perspectiva clínica se refirió a estos fenómenos mentales como procesos disgregados.

Janet (ampliamente citado por Jung), fue el primer psiquiatra que habló de la “disgregación de la personalidad” vinculándola con experiencias traumáticas para tratar de explicar la histeria. A partir de los trabajos de Bleuler sobre la esquizofrenia o “mente dividida”, se propició que en 1908 la

concepción de procesos disociativos se subordinará a la noción de esquizofrenia, siendo hasta los años 80 que se retoma la concepción de personalidad múltiple.

Se han identificado elementos o instancias psíquicas (complejos afectivamente activados) que son componentes de la personalidad, se encuentran separado de la consciencia primaria del Yo y poseen cierta autonomía, lo que se demuestra con actuaciones inconscientes como los lapsus lingue o actos fallidos señalados por Freud (1901). En este sentido, Jung se preguntó ¿por qué estos contenidos pueden llegar a la consciencia? como si quedaran fijados a un sujeto secundario.

Señala que a partir de la investigación clínica, se ha observado que puede haber dos tipos de contenidos con estas características: a) los que fueron conscientes, provenientes de la biografía personal y fueron reprimidos (como lo señaló Freud) y b) aquellos que no fácilmente llegan a la consciencia, debido a dificultades para su comprensión, ya que aquella no cuenta con los elementos para recibirlos y tramitarlos en un sentido finalista, por lo que permanecen en un nivel subliminal operando desde la sombra del

inconsciente. En ambos casos hay una determinada cantidad de energía libidinal, por lo que el sujeto del inconsciente o “NO-YO”, puede actuar sobre la consciencia, aunque de manera subliminar e indirecta, por medio manifestaciones somáticas o imágenes simbólicas. En un primer momento y debido a lo primitivo de su energía, pueden aparecer como contenidos sintomáticos, pero conforme se van integrando toman un carácter semiótico, lo que les permite establecer puentes o canales de comunicación para otros contenidos simbólicos del inconsciente con naturaleza o impulso similar.

Menciona Jung, que dentro del inconsciente hay contenidos psíquicos con una carga energética tan intensa que pueden hacerse perceptibles al “Yo”, sin que este se encuentre preparado para integrarlos y tramitarlos; son contenidos que no han pasado por un proceso de represión debido a que nunca han transitado por la consciencia; en estos casos y dependiendo de su sentido compensatorio, pueden tomar la forma de dioses o demonios, así como proyectarse en el contexto social, encarnándose de manera colectiva en la personalidad de figuras mesiánicas o caudillistas, he incluso con un claro sentido masificante en la forma de “ismos”.

Jung considera con mucho cuidado la noción de “psicoide”, especialmente al ser aquellos procesos psíquicos que tienen un fundamento orgánico, son fundamentalmente subcorticales y poseen un sentido adaptativo. Para Bleuler lo “Psicoide, [es]... la suma de todas las funciones corporales incluidas las del SNC (a excepción de las corticales que se clasifican como psíquicas), con finalidad y memoria, que aspiran a la conservación de la vida”. Estas funciones son autónomas y casi ninguna (exceptuando la respiración) puede ser controlada o dirigida por la voluntad consciente, lo que en algunos casos suele generar confusión, ya que en ocasiones se asume que la “vida” y la “psique” son lo mismo, aunque se ha demostrado en sujetos con muerte cortical que esto no es así. En muchos casos, y especialmente desde una perspectiva materialista reduccionista, suele ser imposible concebir la esencia de la función psíquica independientemente de su origen, aunque nuestra experiencia de lo psíquico suele no tener relación con su sustrato orgánico.

Para Jung el objeto de estudio es el conjunto de vivencias psíquicas, por lo que al referirse a la noción de “psicoide”, lo hace de forma adjetiva, de

manera similar a la psique, como los procesos reflejos, que presentan una clara diferenciación entre los fenómenos vitales y los propiamente anímicos, ya que estos tienen una relación directa con la dinámica del inconsciente.

Entonces, si el inconsciente puede abarcar todas las funciones de la consciencia, ¿es posible que posea un sujeto del inconsciente, una especie de Yo?; perspectiva que plantea una profunda revolución a nuestra noción del mundo, ya que si nos fuera posible conocer e integrar los contenidos y percepciones que se mantienen en el sistema inconsciente, se abriría una perspectiva infinita sobre nuestra imagen del mundo; por lo que nuestra antigua concepción y representación del mundo se validan solo provisionalmente, ya que si en el sujeto se opera un cambio tan profundo y fundamental, inevitablemente surgirá una nueva imagen del mundo y de la realidad.

IV. Los complejos psíquicos como segunda consciencia

Los complejos son un concepto central dentro de la Psicología Analítica y el pensamiento de Jung,

particularmente porque permiten -valga la redundancia- articular lo complejo de la psique, sus manifestaciones y su dinámica. Para realizar una breve introducción hacia la Teoría General de los Complejos (TGC), retomaremos elementos centrales de los planteamientos de Carretero (2002).

Señala el autor, que la TGC se desarrolló y estableció a partir de la profunda crisis de los conceptos de “unidad” e “identidad” ocurrida a finales del siglo XIX, cuando las certezas ilustradas y “científicas” toparon con la diversidad y variabilidad de lo “humano”, por lo que al verse cuestionada la centralidad de la consciencia y la solidez del Yo, el único camino que quedaba a “las psicologías”, era abrirse a la complejidad y diversidad de la naturaleza humana.

Dice Carretero que los complejos son la “más pequeña estructura psíquica concebible”, que articulan un significativo número de representaciones en torno a un tono afectivo determinado, lo que implica que la virtualidad de las representaciones se ve concretizada en mayor o menor medida por el tono afectivo que las aglutina, lo que les proporciona un cumulo de energía

suficiente para ser la “más pequeña unidad psíquica capaz de alcanzar la consciencia”.

La psique se encuentra poblada por una gran cantidad de complejos, que en sí mismos poseen la capacidad autónoma de acceder a la consciencia, lo que refuerza lo dicho previamente sobre lo ilusorio de la unidad monolítica de la consciencia. Cada complejo posee una dinámica y características propias, lo que puede generar la coexistencia armónica entre unos, y la incompatibilidad entre otros.

Uno de los elementos fundamentales de los complejos es el tono y contenido afectivo que poseen; en un principio y desde la perspectiva positivo-materialista, a la psique se le caracterizaba de manera topográfica, como un campo estático, pero que se transformaba en funcional y compleja cuando se hablaba de dinamismo, mientras que la ausencia de dinamismo constituía la etiología de la enfermedad mental.

La concepción junguiana de “complejo” logra caracterizar el dinamismo psíquico de manera amplia y múltiple, alejada de reduccionismos deterministas; y en relación con este, se establece

la concepción de afectividad, elevando al nivel de función primordial aquellas “pasiones” que fueron percibidas por los primeros psiquiatras y estudiosos de la psique, especialmente porque todo impulso energético que ponga en movimiento a la psique y sus estructuras tiene siempre una significativa carga de afectividad.

Para Jung la noción de afectividad está compuesta de una doble valencia, se enclava en el mundo psíquico de los sentimientos, y se arraiga en las profundidades de lo sensorio corporal, porque como dice Carretero, el afecto genera una respuesta corporal que se manifiesta por medio de las redes nerviosas y sensoriales; por eso, en el caso de los complejos “ideo-afectivos” las representaciones psíquicas van acompañadas de una fuerte carga sensorial que atraviesa los procesos fisiológicos del sujeto, de ahí que estos se encuentren tan profundamente arraigados a las esferas psíquicas y corporales, por lo que cuando se activan mediante una carga de energía afectiva sus efectos en la personalidad son muy difíciles de mitigar.

Es así que, partiendo de la noción de complejo, Jung desarrolló una investigación que abarcó desde los componentes más pequeños y

elementales de la personalidad, hasta visualizar de la manera más amplia la variada dinámica de compensaciones y articulaciones sintéticas que configuran la personalidad individual.

Uno de los aspectos más relevantes de la TGC, es la multivalencia de estos y sus contenidos en las dimensiones individual y general, ya que los complejos se conforman por una sustancia psíquica común que está más allá de las inclinaciones o cualidades individuales, pero se ven cargados o activados de manera particular por su grado de conexión con el campo de la consciencia y la dialéctica que establecen respecto al complejo del Yo -como dice Carretero-, lo que les otorga cierta simplicidad dentro del cúmulo de complejos, o la potencia y relevancia para incidir de manera significativa la dinámica de la psique.

Se ha llegado a pensar de manera errónea que el Yo y la consciencia son instancias pasivas, que se encuentran a merced de aquello que emerge de manera potente e insospechada del inconsciente; idea que si bien no es del todo errónea, si se encuentra alejada de la realidad ya que la consciencia tiene una amplia capacidad como principio activo de la dinámica psíquica; el Yo en sí

mismo, es un complejo ampliamente cohesionado y energizado que tiene una gran capacidad de movilidad, evolución y delimitación de todo aquello que se encuentre fuera de sus límites; del “no yo”.

Entonces, el complejo del Yo tiene la capacidad de establecer una diferenciación con los estímulos provenientes del mundo exterior, y con aquellos impulsos y contenidos provenientes del interior inconsciente del sujeto; esta situación somete al complejo yoico a significativas tensiones que pueden llegar a desgastarlo, empobrecerlo y aislarlo. También el yo puede mantener la función diferenciadora con todo aquello proveniente del interior, y establecer puentes de comunicación y coexistencia con los otros complejos que emergen del inconsciente; en este sentido, señala Carretero que para conseguir la interacción y relación cooperativa del Yo con los complejos secundarios, es necesario activar tres niveles de consciencia: a) un plano general de consciencia que proporciona funciones integradoras y asimiladoras de las experiencias vitales, que iguala en su disposición al Yo y posibilita que otros complejos y contenidos estén posibilitados para alcanzar la consciencia; b) consciencia del Yo, que proporciona la capacidad de

definir de manera estable en el tiempo las características propias; y c) consciencia de los complejos o consciencia simbólica, donde se establecen relaciones dialécticas entre el complejo del yo y los otros complejos secundarios.

Cuando se activan los tres niveles de consciencia, entre los complejos secundarios y el complejo del Yo, se establece una relación dinámica que amplía los horizontes y proporciona mayor coherencia y consistencia a la psique y sus manifestaciones.

En este sentido, Jung (1954) señala la inherente dificultad y paradoja que enfrentamos cuando el entendimiento y la consciencia pretenden penetrar en la naturaleza de la psique, ya que lo inconsciente es lo desconocido psíquico, lo que es oscuro o se encuentra en la sombra, y cuando sus contenidos suelen llegar a la consciencia, no se diferencian en nada de aquellos que nos son cercanos y familiares.

Lo inconsciente nos remite a lo incierto, a aquello que pudimos conocer y que momentáneamente se encuentra fuera de nuestro campo de pensamiento; elementos que en un

momento fueron conscientes pero que no quedaron fijados, lo que pienso, siento, recuerdo o hayo sin esfuerzo o sin prestar atención.

Lo inconsciente es todo aquello que se encuentra en el “borde de la consciencia” (como lo señaló James), un campo “transmarginal”; ya que además de lo señalado por Freud, hay que tener presentes las funciones “psicoides”, que mantienen una actividad permanente, pero en sí mismas ni están capacitadas para acceder a la consciencia, y de cuya existencia solo tenemos información de forma indirecta; en este sentido es pertinente establecer que mientras los contenidos psíquicos no se encuentran en relación con la consciencia, se mantienen intactos, no sufren un cambio sustancial; esto se sostiene a partir de las evidencias documentadas ampliamente por Freud y Janet, cuando observaron que en la neurosis los contenidos siguen operando a manera de “otra” personalidad, un “no-yo” que puede hacerse cargo de la consciencia.

Freud con sus investigaciones demostró las diferencias existentes entre los contenidos de la consciencia y aquellos que permanecen en el inconsciente, ya que, al emerger los complejos al

consciente pueden enriquecerse con mayores y más complejas cadenas de asociación, aunque en esencia mantienen su forma original; su carga afectiva les proporciona un carácter compulsivo que no suele ser influenciado a menos que sean identificados y sometidos a un análisis consciente.

En sí mismos, los complejos mantienen fuertes potencias “ctónicas” y numinosas que se encuentran fuera del arbitrio y control de la consciencia; es por ello que un elemento importante que determina la manera en que estos se relacionan con aquella, es la distancia que mantienen entre sí; ya que entre más lejos se encuentren los complejos del Yo, existen más posibilidades que ejerzan una auto amplificación que suele ser directamente proporcional a la distancia con el yo, así como a la disposición de este para recibirlos y tomarlos en cuenta; por ello cuando un contenido fuertemente cargado con un carácter arcaico o mitológico emerge de manera abrupta a la consciencia, puede colocar al sujeto en un estado de excesivo arrebato o de una sumisión inexplicable.

Cuando un complejo accede como parte de un proceso personal a la consciencia, perderá su impulso compulsivo y se volverá más maleable, su

carácter mitológico se verá diluido y tomará formas más apegadas al contexto cultural y personal del sujeto; esto permite una aproximación analítica más directa. Contrariamente, cuando los complejos acceden a partir de una irrupción generada por un cuadro psicopatológico, suelen hacerlo de forma fragmentada, por lo que tienden a mantener aspectos importantes de sus formas arcaicas o mitológicas, lo que en sí mismo demuestra la clara diferencia entre los estados conscientes e inconscientes.

A partir de las manifestaciones oníricas o fantásticas, se ha visto que en el inconsciente los contenidos tienen una dinámica y cierto nivel de estructuración, aunque al caer en la fragmentación de una consciencia resistente o frágil, pareciera que estos descienden a niveles primitivos o elementales, pierden sus atributos simbólicos y retoman su carácter instintivo primigenio.

La psique en su totalidad nos remite de manera clara y directa a la relatividad; consciencia e inconsciente poseen estados en continuo movimiento y transformación. En las zonas próximas al complejo yoico y a la consciencia se dan grandes dinamismos e intercambios energéticos, por lo que

los complejos o parte de estos que se mantienen próximos, mantienen en general sus características y potencial simbólico, ya que se ven permeados por la orientación general, la función principal y los contenidos de la biografía, mientras que los que se mantienen más alejados suelen presentarse de manera más abrupta, arcaica, mitológica o salvaje. Afirma Jung que “no hay ningún contenido consciente del que se pueda afirmar con toda seguridad que somos plenamente conscientes de él... [ni ningún] contenido de la consciencia que en otro sentido no sea inconsciente”.

En el campo de lo psíquico, los patrones de comportamiento se apartan de su compulsividad, para beneficiar variantes que están condicionadas por la cultura, la experiencia y en el mejor de los casos actos arbitrarios; es por eso que en relación con los actos instintivos “psicoides”, la psique relativiza la obligación de su cumplimiento y va dejando sin efectos aquellas demandas no libres o predeterminadas, en beneficio de la progresión de la libido hacia su mejor destino vital.

La capacidad electiva sobre el destino de los contenidos psíquicos, se da tanto dentro como fuera de la consciencia, sin relación o con muy poca

participación del Yo; en este sentido, afirma Jung que existe una “consciencia aproximada”, un estado intermedio entre consciente e inconsciente donde ocurre el acto de consciencia reflexivo, y al mismo tiempo se mantiene la relatividad de la relación entre el complejo del Yo y los otros complejos secundarios; de ahí que señale que “no hay consciencia sin yo, ni consciencia sin contenidos”.

En etapas más primitiva del desarrollo humano, el “Yo” no representaba un papel relevante, ya que gracias a las “representaciones colectivas” la consciencia individual se encontraba integrada a una consciencia colectiva. Desde sus orígenes y hasta los tiempos actuales, la consciencia está lejos de ser una unidad integrada -como mencionamos arriba-, actualmente nos encontramos centrados en el complejo del Yo, aunque los restos y fragmentos arcaicos o primitivos se activan o se avivan a partir de acontecimientos internos, externos, instintivos o afectivos; es como si al interior de la psique se constelara un universo de contenidos que se iluminan con diversos tamaños e intensidades; Jung la llama la hipótesis de las “nimunosidades” múltiples, que se sostiene a partir de la presencia de estados similares a la consciencia de algunos

contenidos del inconsciente; así como la presencia de diversas imágenes simbólicas que pueden constatarse en los sueños u otras fantasías visuales.

En este punto, nos acercamos a uno de los aspectos más relevantes de la obra de Jung, rescatando desde una perspectiva psicológica (emic) las ideas y procesos de otros que, en la antigüedad, se dedicaron a la investigación y exploración de los contenidos de la psique. Particularmente en el presente, seguiremos a Jung para trabajar en torno a las ideas propuestas por la Alquimia Medieval y sus consideraciones sobre las ideas simbólicas, especialmente a partir de las intuiciones y exploraciones realizadas por alquimistas de la naturaleza de la psique.

Para los alquimistas, existía una fuerza, una potencia vital (libido) que, como “sustancia arcana” o “agua terrenal”, estaba animada por la “chispa”, centellas de fuego del alma del mundo; ideas que son comparables con las “scintillae” de Platón, concepción equiparable a los “Arquetipos”. Entonces, desde una perspectiva alquímica los “Arquetipos” poseen una cierta “numinosidad”, una similitud con la consciencia; por lo que a la “numinosita” le corresponde una “luminosita”; es

decir que, a cada arquetipo como potencia de significado, le corresponde una imagen de representación simbólica o mítica.

Jung cita a Paracelso (*Philosophia sagax*) cuando dice: “Y tan poco puede haber en el hombre sin el numen divino como sin el lumen natural. Pues el numen y el lumen tienen que hacer al hombre perfecto, solamente esas dos cosas. De los dos viene todo y los dos están en el hombre; pero el hombre sin ellos no es nada y en cambio ellos son sin el hombre”.

También se habla de una “chispa” única, la presencia de lo divino en el sujeto, lo que desde la perspectiva psicológica se entiende como el “Sí mismo”. Citando a Dorne, se refiere a que, por medio de la mirada interior, la imaginación activa o las imágenes que emergen a partir del proceso analítico es posible que “... con sus ojos mentales como algunas centellas brillan más y más, de día en día, hasta convertirse en una luz tan grande...”, que puede iluminar la consciencia y paulatinamente integrar las distintas manifestaciones del inconsciente; hasta que logra mirarse el “sol interior” (el Sí-mismo) que suele ser invisible para la mayoría.

Por eso se dice que estamos hechos a imagen y semejanza de la divinidad, ya que en nuestro interior habitan “centellas de luz”, una imagen de Dios (arquetipo) que habita en nosotros, o lo que Paracelso llamó “Luna Naturae”, el astro del hombre, “el primer y más valioso tesoro que alberga en su interior la monarquía de la naturaleza”.

El hombre puede vivir como un Hombre interno, aquél que este permanentemente en contacto con su luz interior, con lo divino y verdadero, una única luz que es la misma y está dentro de todos, una luz que nos provee sabiduría desde lo invisible, lo inconsciente y tiene su origen en la luz de la naturaleza y se transforma en un firmamento interno, en las imágenes de representación arquetípica o de los complejos.

Dice Jung, que Paracelso considera a la psique como un oscuro cielo nocturno cuajado de estrellas, cuyos planetas y constelaciones son una representación de los Arquetipos con una amplia y profunda “numinosidad” y “luminosidad”. Señala que el cielo estrellado es el espacio perfecto para las proyecciones cósmicas, siendo las mitologías de los pueblos el reflejo de las chispas originarias que habitan psíquicamente en el inconsciente colectivo.

Esto tiene una profunda conexión con la interpretación alquimista del “anima mundo”, que remite al “mercurius” (espíritu) y se conecta con la imagen del espíritu santo del catolicismo. Otro motivo importante son los ojos de pez, lo que se asocia con el oro o con el sol, o como una alusión a la mirada perpetua de Dios, lo que remite directamente al tiempo y el movimiento solar, así como lo sincrónico de los acontecimientos arquetípicos. Refiere Jung, que Ignacio de Loyola, tenía visiones de un claro resplandor, en ocasiones se le presentaba una serpiente, y en otras lo veía lleno de ojos, llegando a pensar que era un espíritu maligno.

Estas visiones son intuiciones introspectivas correspondientes a la cosmovisión cristiana; estas también pueden presentarse en los sueños y fantasías de las personas en la actualidad. Ya desde tiempos antiguos, se ha caracterizado a la consciencia como una luz, lo que representa la conjunción de las pequeñas luminosidades (complejos) como pequeños fenómenos de consciencia; se trata de un fenómeno de integración de lo inconsciente con el complejo del Yo y la consciencia.

V. Consideraciones finales

Indudablemente, Carl Gustav Jung vio más allá del espíritu de su época, y dejó tras de sí una vasta obra que nos proporciona elementos para mirar, profundizar y comprender los turbulentos tiempos por los que atravesamos. Es indudable que a partir de comprender lo diverso, intrincado y complejo de la psique, sus fenómenos y devenir, se vio obligado a echar mano de innumerables conocimientos provenientes de otras ciencias, tiempos y culturas, lo que lo inscribe en el terreno de la interdisciplina y uno de los primeros teóricos de las ciencias de la complejidad.

Uno de los aspectos más relevantes de su obra, es la caracterización de la psique y el inconsciente como una “realidad objetiva”, a partir de documentar sus manifestaciones clínicas en multiplicidad de pacientes de distintas naciones, además de relacionar sus similitudes en con la psique primitiva de distintos pueblos, con diversas manifestaciones míticas y religiosas, no obstante que fue estigmatizado como místico o pseudocientífico, a pesar de haber logrado definir

con claridad el inconsciente como objeto de estudio, establecer un corpus teórico de conocimientos y haber dejado una aproximación metodológica para aproximarse a éste.

Dos de los principales pilares de la investigación del inconsciente de Jung, fueron Freud y Janet, quienes le proporcionaron los andamiajes necesarios para apuntalar su investigación. La noción de inconsciente, su investigación e incorporación al ámbito de conocimientos de la humanidad, planteo un profundo cuestionamiento al paradigma material positivista, confrontando especialmente las nociones de “identidad” y “unidad”, lo que inevitablemente ha aportado a una revolución paradigmática, donde se han movido o incluso transformado las perspectivas sobre el “saber” y el “conocer”.

Jung llega a la conclusión de que la realidad psíquica y sus fenómenos tienen una naturaleza atemporal y a espacial, son relativos y poseen un profundo arraigo natural; por lo que el determinismo materialista pierde su sentido, permitiendo comprender que la forma y características con que se manifiesta la personalidad, solo es una expresión momentánea en un contexto determinado, que

puede ser sanada y principalmente transformada a partir de restablecer los puentes de comunicación con su originario natural inconsciente y asumir la responsabilidad por lo que emerge de él.

Otro de los aspectos centrales de la obra de Jung, es la enérgica crítica al materialismo y determinismo científico, especialmente por los nocivos efectos que tuvo en la construcción y consolidación de la creencia de que la “psique” es una fantasía y en el mejor de los casos una especulación; sin embargo a partir de sus investigaciones, las de quienes lo siguieron, los avances de las ciencias cuánticas y el paradigma holográfico, hoy tenemos la certeza de que la psique posee tal amplitud y profundidad que sobrepasa por mucho la racionalidad ilustrada.

Jung se dio rápidamente cuenta que la perspectiva de Freud en la que consideraba al inconsciente como el receptáculo o contenedor de aquellos contenidos de la biografía personal que resultaban dolorosos o moralmente inaceptables, resultaba limitada, y solo alcanzaba a explicar un fragmento limitado de los fenómenos de la psique, concluyendo que lo inconsciente constituía el origen y no el destino de lo psíquico, y era por medio de la

consciencia y el complejo del yo que este establecía contacto y comunicación con el mundo, además de ser el vehículo a través del cual se ha ido construyendo la cultura.

Un aspecto relevante para aproximarnos al estudio de la naturaleza y dinámica de la psique es el cuestionamiento a las ideas de unidad y solidez que fueron construyéndose durante los siglos XVIII y XIX, ya que, a partir de sus investigaciones, Jung propone la noción de “umbral de la consciencia”, para indicar en primera instancia que esta posee alcances limitados y se encuentra inmersa en las profundidades de la psique inconsciente. En algunos momentos rondó la pregunta sobre la posibilidad de la existencia de un “sujeto” del inconsciente, especialmente al haberse identificado la ocurrencia de posibles “actos voluntarios” que no pasaban por la consciencia, o al menos esta no podía influir sobre su ocurrencia e inclinación.

La noción de inconsciente ha tenido una evolución histórica, que ha pasado por la filosofía, las religiones y la medicina, siendo especialmente captada y expresada por los artistas de cada época sin que necesariamente la hayan descrito o caracterizado. Este concepto, “lo inconsciente”, es

fundamental para explicar la construcción de la realidad en un amplio sentido, y en lo particular la manera en que cada uno nos relacionamos con ésta.

Es a partir de las experiencias con la psiquiatría funcional y los experimentos de asociación de palabras, que Jung pudo validar la hipótesis de lo inconsciente como instancia, y documentar indicios significativos de la existencia de algo más allá de la consciencia.

Es fundamental tener presente que las raíces de la noción de inconsciente de Jung, parten de las vías abiertas y desarrolladas por Freud y Janet, lo que de suyo ya es un trabajo complejo, pero fue a partir de escuchar las manifestaciones psíquicas de sus pacientes y las propias, que poco a poco se dio cuenta de que el “inconsciente” es una instancia natural, fruto de la evolución humana y que va mucho más allá en cuanto a sus contenidos y existencia de la particularidad de un sujeto; de ahí que la consideración de lo inconsciente como “transpersonal” debe interpretarse en función de su aportación como fenómeno científico y su potencia explicativa de las manifestaciones psíquicas experimentadas por los individuos, familias, comunidades, naciones e incluso la humanidad, y no

desde una perspectiva pseudocientífica o espiritualista, que no hace más que ridiculizar y degradar el conocimiento.

La consideración de la psique como unidad monolítica quedó desmontada a partir de los cientos de páginas que han documentado como las distintas manifestaciones psicopatológicas suelen ser una expresión o manifestación de su tendencia a la desintegración, donde sus fragmentos se encuentran cohesionados y fragmentados a partir de las imágenes de representación, asociaciones y carga afectiva que comparten. Entonces, se puede considerar que tanto la consciencia como el inconsciente se encuentran relativamente delimitados, y más bien poseen fronteras más o menos flexibles y permeables, ya que contenidos que han estado en la consciencia, se tornarán en un nivel preconscious o inconsciente ante la pérdida de energía, pudiendo retornar a esta con el consecuente aumento del monto energético.

La facultad disociativa de la psique fue descrita por Paracelso desde el siglo XV, siendo Janet quien en primera instancia expresó la noción de disgregación de la personalidad, al vincularla con

experiencias traumáticas, como un primer intento para explicar la histeria.

Es a partir de los estudios experimentales, el análisis de las historias de vida, las manifestaciones psíquicas emergentes en los sueños o estados fantásticos y las manifestaciones sintomáticas de pacientes esquizofrénicos, que se identificó la existencia de instancias psíquicas que, si bien son componentes de la personalidad, mantienen una cierta distancia e independencia de la consciencia y el Yo. Estos contenidos pudieron haber estado en la consciencia y posteriormente haber sido enviados al inconsciente, o pudieron nunca haber llegado a esta debido a la dificultad para ser comprendidos o integrados a ésta, por lo que suelen quedarse operando fuera del campo perceptual de manera subliminal. Sea cual sea la situación de estos contenidos, mantienen determinadas cargas de energía libidinal, lo que les permite actuar e influir sobre la consciencia.

La emergencia de contenidos que provienen de lo profundo del inconsciente y no han pasado previamente por el tamiz de la consciencia, puede ocurrir de manera abrupta y avasalladora para el Yo, sin que éste se encuentre preparado para para

integrarlos a su dinámica o tramitarlos de manera eficiente hacia su destino vital. La carga energética de estos contenidos puede ser de tal naturaleza, que sus imágenes de representación pueden cristalizarse como dioses o demonios, es decir, representaciones numinosas o míticas que indican el origen inconsciente de éstas.

Otros elementos constituyentes de la dinámica de la psique, que son autónomos y se mantienen fuera del ámbito de control de la consciencia, son las que se nombran con la noción de “psicoide”. Este concepto merece una especial atención y cuidado, particularmente porque tiene un origen muy profundo y arcaico dentro de la psique, se encuentra directamente arraigado a los instintos y tiene una conexión directa con los procesos corporales, la relevancia de estas funciones es su autonomía como funciones vitales, así como la posibilidad de que éstas sean “psiquificadas”, esto es, la relativización de carga energética para concurrir en otras aplicaciones que no necesariamente son las determinadas de manera biológico-natural.

Una de las características de la “psiquificación” de lo “psicoide”, es la condensación

de su energía en imágenes que Jung ha llamado primigenias, numinosas o míticas, lo que en primera instancia podría posibilitarlas para acceder a la consciencia cuando hayan surgido a partir de la puesta en marcha de un proceso compensatorio a partir del que el sujeto se haya instalado en un proceso de unilateralidad, o se encuentre en un punto de “transformación” vital.

Otro de los aspectos de los contenidos “psicoides”, es que su libido se condense o aglomere en torno a los llamados “complejos de representación”. Si bien Jung dejó ver la relevancia de los complejos, es innegable el valor de la puntualización de Carretero al nombrarlos como “más pequeña estructura psíquica concebible”, ya que esto nos coloca en un punto de aproximación más firme y seguro, porque si bien ha quedado establecido que los dos componentes fundamentales son las representaciones y la afectividad, con esto se abre la puerta para una investigación más segura hacia las distintas ramas que conforman la naturaleza de la psique y su dinámica.

De manera muy general, la Teoría General de los Complejos, nos permite visualizar la complejidad

de la dinámica de la psique, y al mismo tiempo comprender sus ámbitos de influencia sobre los procesos anímicos, comportamentales y corporales, permite ser un andamiaje para visualizar los procesos clínicos y profundizar en la teoría, especialmente en el contexto actual de las ciencias de la complejidad.

Uno de los elementos que nos insertan de lleno dentro del estudio de la complejidad, es la multivalencia de los complejos, ya que permiten comprender de manera integral las manifestaciones psíquicas tanto en el ámbito de la individualidad como de lo colectivo; en este punto es pertinente puntualizar que la Psicología Analítica de Jung, es dinámica y compleja debido a que está construida desde una lógica de opuestos, donde para toda consciencia hay un inconsciente, para lo externo hay un interno y para lo numinoso existe lo ctónico, donde cada uno de los elementos tiene mayor o menos valencia en relación con el otro y posee las mismas posibilidades de influenciar la dinámica y situación de su opuesto.

Otro aspecto a resaltar, y tener presente es que, desde la perspectiva de Jung, la consciencia no es una instancia a priori de la humanidad, sino que

es producto de la misma evolución de la especie. Los antiguos no poseían una consciencia individual, vivían inmersos en la “participación mística”, la consciencia del yo ha emergido recientemente sin que un cúmulo significativo de contenidos instintivos o arcaicos hayan sido integrados completamente. Jung piensa que estos fragmentos o contenidos psíquicos, pueden activarse de manera independiente a la voluntad consciente, considerando que dentro de cada uno hubiera un universo completo de instancias ctónicas o numinosas, que suelen constelarse en imágenes o representaciones que se manifiestan en sueños o estados de fantasía.

Jung encontró que, en otros tiempos y lugares, los primeros investigadores de la psique plasmaron como parte de sus descubrimientos fenómenos similares a los encontrados por aquél dentro de la consulta; los alquimistas consideraron que la libido (potencia vital), conforma y anima diversas instancias potenciales que deben ser pulidas y trabajadas con el fin de depurar su esencia, para que el “Artista” esté en posibilidades de alcanzar la perfección espiritual.

El suizo relacionó estas instancias con los “arquetipos” y estableció que son fuerzas naturales instintivas que poseen la cualidad de condensarse en la consciencia asumiendo formas culturales y adecuadas a una época y momento histórico, siempre con la intención de compensar o completar la actitud general y el proceso vital del sujeto.

En conclusión y tras esta primera aproximación a la naturaleza de la psique propuesta por Jung, entendemos que desde esta perspectiva, la psique posee un origen natural primigenio, que existe y ha acompañado la evolución de la humanidad desde la antigüedad, además de que las ideas de unidad y solidez de la psique son aproximaciones erróneas, ya que se demostró que más bien está conformada por multiplicidad de contenidos que tienden a agruparse en torno a imágenes de representación y son cohesionados por estados afectivos más o menos intensos.

El “Yo” es un complejo más sobre el que recae la consciencia y racionalidad, además de ser el que tramita las demandas del medio y en cierto modo establece en mayor o menor medida contacto y comunicación con el mundo interior. El Yo no es el único complejo que puede acceder a la consciencia,

aunque si es con el que nos encontramos más familiarizados, no obstante que, en determinadas situaciones, pueden manifestarse otros complejos de representación afectivamente cargados, pudiendo asumir funciones de voluntad, alterando los estados afectivos y conductuales habituales.

Además de los complejos, Jung vio que también existe otra categoría de contenidos que llamó “Arquetipos”, que se mantienen en las esferas más profundas de la psique inconsciente y poseen una fuerte carga instintiva primigenia y natural. Identificó que estos poseen una naturaleza que se encuentra más allá de la consciencia y los procesos biográficos personales, por lo que estableció que son comunes a toda la humanidad y provienen de un inconsciente colectivo.

Para rastrear el origen y evolución de estas figuras arquetípicas, Jung realizó un trabajo arqueológico y hermenéutico de antiguos textos gnósticos y alquímicos, donde descubrió que los alquimistas que los redactaron plasmaron imágenes similares a las que habían sido manifestadas por sus pacientes y por su propio proceso de investigación personal.

Son invaluableles las aportaciones de Carl Gustav Jung al cuerpo de conocimientos de la psicología, así como elementos sustanciales para los procesos psicoterapéuticos profundos, especialmente en los tiempos actuales donde parece que se están derrumbando las endeble barreras civilizatorias que pensábamos nos mantenían a salvo de la sombra primitiva que habita en nuestro interior.

VI. **Referencias.**

- Brenner, J. (2009). Una nueva perspectiva desde la Acrópolis: trastorno de identidad disociativo. En: Aperturas Psicoanalíticas. Hacia modelos integradores (32). Revista electrónica de Psicoanálisis.
- Cardeña, E. (1995). Trastornos disociativos. En: Cablo, V.; Buella-Csal, G. & Carobles, A. (Comps.) Manual de psicopatología y trastornos psiquiátricos. Vol 1. Fundamentos conceptuales, trastornos por ansiedad, afectivos y psicóticos. España: Siglo XXI editores.

- Carretero, R. (2002). La teoría general de los complejos. Curso del Master en Psicología Analítica. Universidad Ramon Llull. Barcelona, España.
- Cazabat, E. (2005). Evolución histórica del concepto de disociación. E: 6º Congreso Virtual de Psiquiatría Interpsiquis. Disponible en: www.psiquatri.com
- FREUD, S.: (1901) Psicopatología de la Vida Cotidiana. Amorrortu, Bs. Aires, 1986.
- Galán-Santamaría, E. (2014) Teoría Junguiana. Edición electrónica, Madrid, Editorial Manuscritos.
- Gallegos, M. (2012) La noción de inconsciente en Freud: antecedentes históricos y elaboraciones teóricas. Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental, 15(4),891-907.[fecha de Consulta 31 de Agosto de 2021]. ISSN: 1415-4714. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=233025245010>
- Huerta-Torres, O. (2018). Revisión de la psicología junguiana y sus posibles nexos con el pensamiento complejo: en la búsqueda de una

psicoterapia compleja. Revista Colombiana de Ciencias Sociales, 9(2). pp. 426-439. DOI: <https://doi.org/10.21501/22161201>.

- Jung, C.G. (1948) La energética psíquica y la esencia del sueño. en La dinámica de lo inconsciente. Volumen 8, Obra completa Editorial Trotta, Barcelona.
- Jung, C.G. (1954) Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico. en La dinámica de lo inconsciente. Volumen 8, Obra completa Editorial Trotta, Barcelona.
- Jung, C.G. (2013) “Definiciones” en Tipos Psicológicos. Volumen 6, Obra completa Editorial Trotta, Barcelona.
- Jung, C.G. (2013) Definiciones. en Tipos Psicológicos. Volumen 6, Obra completa Editorial Trotta, Barcelona.
- Jung, Carl Gustav (2001 [1ª reimpresión 2014]). Obra completa de Carl Gustav Jung. Volumen 10: Civilización en transición. Traducción Carlos Martín Ramírez. Madrid: Editorial Trotta.

- Laplanche, J. (1998). DICCIONARIO DE PSICOANALISIS (2a. ed., 1a. reimp.). BARCELONA: LABOR.
- Lévy-Bruhl, L. (1985) El alma primitiva. Barcelona, Península.
- Real Academia Española. (2014). Diccionario de la lengua española (23.a ed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>

FOR AUTHOR USE ONLY

El movimiento de la vida: la raíz ética de la epistemología de lo corporal

Juan Elías Campos García

Introducción

El cuerpo es una unidad que construye procesos corporales para sanar y nutrir la vida, estos procesos son regulados por la unidad órgano-emoción, las respuestas fisiológicas, cognitivas y afectivas del cuerpo se elaboran en correspondencia con la energía, la materia y la información del entorno. En el cuerpo se entreteje una red de relaciones que le dan sentido a la vida que habita en su interior, el movimiento de un órgano y el viaje de una emoción se entiende dentro de esta red compleja y multidimensional. De ahí que la dimensionalidad biológica del cuerpo sea insuficiente para explicar los procesos corporales, el cuerpo tiene otra dimensionalidad que cambia su movimiento natural; lo corporal instituye un movimiento artificial en el interior del cuerpo, este movimiento se traduce en un exceso o una deficiencia de energía en un órgano o una emoción, que es resuelta por el cuerpo al elaborar un proceso corporal emergente que busca preservar el equilibrio energético. El problema surge cuando este exceso

o deficiencia continúa, se produce un desgaste de energía que cambia la información del cuerpo, lo que un día tiene sus consecuencias en el órgano, éste entra en crisis, mientras la emoción se exalta e inicia un viaje cuyo rastro se observa a nivel celular, fisiológico, neurológico, bioquímico, sensorial y motor. El cuerpo reorganiza los procesos corporales, abriendo un principio de muerte, es decir, el cuerpo, al verse amenazado o en riesgo, echa a andar un proceso corporal que busca defender la vida, aunque en este intento se construya un proceso corporal crónico y degenerativo durante varios años.

La complejidad y dimensionalidad del cuerpo continúa, la energía, la materia y la información del cuerpo cambia según los deseos, los sentimientos, las actitudes y las acciones que, a partir de las relaciones humanas, el individuo elige, y que son mediadas por la significación y las prácticas sociohistóricas dentro de una forma de vida. Estudiar el cuerpo y sus procesos corporales con esta lógica pone en cuestión la categoría de cuerpo que se usa en las ciencias de la salud, lo anatómico y fisiológico es un indicador necesario para dar cuenta de una alteración corporal, sólo que su

expresión no se reduce a mero signo nosológico, lo orgánico es una acción corporal fruto de un proceso que se mueve en el interior; aquí el signo no es un símbolo que sustituye o representa una alteración interna, sino una enacción o acción encarnada que se hace una memoria corporal que dirige el movimiento interior: el cuerpo produce nueva información.

La epistemología de lo corporal nos enfrenta con la cuestión de proponer otra nosología, etiología y epidemiología corporal, partiendo de la categoría de proceso corporal como una construcción del cuerpo y el individuo dentro de una circunstancia; el proceso corporal es una elección que el individuo construye en su cuerpo para darle sentido a lo que vive en la realidad personal, familiar, social, histórica y natural; el órgano disminuye o acelera su acción que se expresa en una alteración fisiología, bioquímica, neurológica y motora para protegerse. En esta forma de vida, el cuerpo enfrenta crisis constantes y busca reordenar lo que se mueve en su interior, sólo que la emoción viaja y hace de las suyas, se instala en un órgano y desde ahí regula el proceso corporal, el individuo siente su cuerpo desde una emoción, que al paso de los años se hace

un sentimiento que define un sentir de la realidad inmediata y del cuerpo; se construyen significados para acomodar lo que sucede afuera y adentro, dando forma a una historia de vida desde una memoria corporal que cierra o abre la construcción de experiencias en el cuerpo. El individuo desea ser otro desconociendo la verdad que se mueve en su cuerpo. El proceso corporal se hace complejo, el individuo carece de sensibilidad para interpretar lo que sucede en su interior, no lo reconoce, vive distanciado, se hace confuso, está perdido, por eso echa mano de una ignorancia funcional que le sirve para no enfrentar su realidad corporal, lo que vive no corresponde con lo que siente, piensa y hace en lo cotidiano y con los otros.

Desde otro punto de mira, el estudio del cuerpo y el proceso corporal es un proceso que muestra la crisis de nuestra forma de vida y sociedad, expresada en la dificultad que implica la elaboración de propuestas explicativas, de intervención y prevención con un cuerpo que se ha abandonado en los discursos y prácticas académicas, a pesar de que algunas opciones pueden ser loables, continua un inconveniente, seguir dentro de los bordes de una significación de

lo real, se mueven las ideas pero no se desbloquea o regula el proceso corporal, la información que se abrió sigue su curso, no se cambia; aún permanece el desvalor epistémico del cuerpo. En este sentido, el estudio sobre el proceso corporal crónico y degenerativo es una entrada para investigar la manera en que nos vinculamos con la vida. El movimiento interior abre una realidad que se comprende según el cuerpo en unidad, la vida afuera es un momento que se conjuga con la vida adentro, si no se siente el interior, la realidad es una certeza que se busca con la razón, el conocimiento no sirve para resolver la circunstancia en que se vive; el individuo desentiende la vida, las palabras y las imágenes son inútiles para pensar otra manera de vivir la vida. Esta paradoja epistémica tiene severas consecuencias, conocer lo distante abandonando lo cercano, desata una ilusión cuya utilidad es efímera, al final esta ilusión se deshace en un cuerpo que muere con sufrimiento. De ahí que la objetividad sea una discusión muda y sorda que deja de pensar en la vida, se hizo un argumento para instituir un conocimiento que asegure la supervivencia del grupo y una visión de hombre.

La epistemología de lo corporal entiende que la vida es una interdependencia de lo vivo o redes de cooperación que se autorregulan y son autosustentables. Nada está suelto en la vida, la realidad se entiende en la medida en que encontramos sus relaciones, las respuestas están ahí, en el cuerpo y sus maneras de conocer en unidad. El individuo alimenta un vínculo con la vida, el cuerpo es la vía para dialogar con ella, ambos, cuerpo y vida son un criterio para reflexionar sobre el valor de una interpretación de la realidad, los límites y los alcances del conocimiento están en el cuerpo. Tenemos tres rutas corporales en la construcción de conocimiento: a) el individuo desconoce la realidad del cuerpo, busca las respuestas afuera; b) la realidad es demasiada para el cuerpo, el individuo inventa una vida subjetiva que no deja de preguntar; c) el individuo dialoga con el cuerpo, sin preguntas ni respuestas, coopera con la vida, no se hace un habitante incómodo.

El cuerpo es un espacio epistémico, la vida tiene consciencia de sí misma, el conocimiento de la vida es una unidad que se cultiva en el cuerpo, es decir, conocer no es vivir en la unidad viviente que emerge desde una diversidad de seres vivos;

entender la vida en el cuerpo es un proceso corporal que tiene como base un vínculo entre los seres vivos, las tierras y la Tierra, un sentimiento epistémico. Así, el proceso corporal nos enseña la trama de la vida que el individuo construye en su cuerpo, nada de lo que vive está libre, cada suceso está conectado, los órganos no se mueven solos, se corresponden con las emociones, con los sabores, con los deseos, con los sentimientos y con las relaciones humanas. No hay entendimiento de la vida sin nosotros, vivir es relacionarse, la verdad emerge desde un sentimiento de lo vivo, la relación sujeto-objeto es un movimiento que nace de la relación ser vivo-ser vivo, conocer es una práctica corporal que nos enseña lo valioso de vivir. La epistemología de lo corporal hunde sus raíces en la ética de la vida. Vivir es una experiencia ética antes que epistémica.

El movimiento ético-epistémico del cuerpo

El individuo se apropia del cuerpo desde dos actitudes éticas-epistémicas, desde la dualidad o desde la unidad. El cuerpo que se apropia desde la dualidad es una propuesta que comienza con un movimiento hacia fuera sin regresar hacia adentro, salir de sí mismo construye una realidad personal y

social que abre una distancia entre sentir, pensar y actuar, manteniéndonos ajenos al movimiento de la vida en el cuerpo. Mirar desde afuera, pensar antes de actuar como premisa para tener seguridad en lo que se vive, se inicia la búsqueda de los criterios para una certeza que compruebe lo que sentimos en el cuerpo; sólo que la duda no se mitiga del todo, hay un momento donde el pensamiento es incierto, se confunde, pierde rumbo, lo que hace que la construcción de categorías se haga ajena con lo que se siente en el interior. Al buscar la seguridad en la distancia se crea una ilusión, contemplar desde ningún lugar, se piensa en una perspectiva de lo que sucede sin ubicarse en la circunstancia, se describe todo sin dar cuenta de la relación que define lo que se vive. Este distanciamiento se entiende como criterio de conocimiento. El movimiento del cuerpo cambia: dejamos de encontrar la verdad en el interior, nos quedamos con la búsqueda hacia afuera, exigiendo una certeza que se hace estilo de vivir, pensamos que, con este sentimiento, resolvemos nuestra existencia.

Buscar hacia afuera, exige una producción de categorías que indican la experiencia del cuerpo, la palabra y la imagen se establecen como principio de

vida, lo pensado decanta los límites y alcances de la expresión de lo vivo; el riesgo es permanecer en una búsqueda constante y perderse en el camino, olvidando regresar al interior del cuerpo. Un movimiento que sale tiene que regresar. La distancia entre el sujeto y el objeto es un instante elaborado por la razón, se busca la permanencia para unir la experiencia y el pensamiento, edificamos un mundo mediado, el contacto con la realidad se hace confuso, se acepta un engaño, conocer es un misterio que sólo algunos poseen, se inventan prácticas y discursos que nos despojan de nuestra verdad en el cuerpo; la distancia crea la ilusión de un sentir, lo próximo se desdibuja, una sensación de extrañeza irrumpe en el cuerpo, mientras lo lejano desata los deseos, tener una vida que sólo se vive en la razón. Sentir lo cercano complica la existencia, hay duda y miedo, sentirse en el interior es un momento que no se significa en la cabeza, nunca se ha sentido y eso es suficiente para buscar lo que sea para decir que no se siente.

Surge la explicación de lo que sucede adentro-afuera como propuesta para instituir un movimiento en el cuerpo y en el mundo. Lo que pensamos es lo que vivimos, la experiencia pasa por

el tamiz racional, entonces decimos que experimentamos, hay que demostrar la experiencia que se vive, confirmar y evidenciar. La significación de la experiencia se elabora desde la ratio, un movimiento de la razón que une lo que ha separado, la separación se convierte en el principio de unión; la distancia con lo que sucede alimenta la búsqueda de lo cierto, lo seguro, es la razón y sus deseos la que construye los pensamientos y las sensaciones en un sujeto que observa desde un no-lugar, el individuo olvida su ubicación entre los seis rumbos, la cabeza no toca el cielo, los pies no están profundos en la tierra, se vive desde un movimiento fuera de la corriente de los sucesos vivientes. Entonces, encontrar la respuesta es difícil, la razón crea ilusiones que nos hacen perder el camino en esta existencia, el conocimiento inicia con una exclusión de la vida: la nuestra.

Vivir afuera, hace que regresar hacia el interior sea desconocido, la mirada deja de invertirse, la búsqueda es un movimiento que se aleja más de la realidad corporal que somos; el recurso del individuo es construir una interpretación de la realidad a partir de un principio de unión, los sucesos se apropian como hechos que están ahí,

delante de sí, el mundo aparece como una colección de cosas que son extrañas. El entendimiento se usa separado de la compasión, pensando que la distancia nos muestra la perspectiva de lo que sucede, este movimiento abre un sentimiento, sólo basta con estar ahí, observando sin incluirse dentro de los procesos vivientes, dejando de sentirse y sin comprometerse con la tierra donde se vive. El conocimiento inicia desde esta fisura entre lo que sucede afuera y lo que sucede adentro, se abre una carencia, un sentir en el cuerpo que nos dice que algo falta, desde allí brota una explicación que une los fragmentos de una realidad que vive en la cabeza; el cuerpo se mueve en una temporalidad lineal cuyo final es un estado de no-movimiento, el conocimiento asegura el bienestar y la felicidad permanente, asistimos a un principio ético-epistémico: para vivir la vida, deseamos un principio de muerte. Digámoslo de otra manera, los hechos son la expresión de un mundo cuya temporalidad es un tiempo estático, su movimiento es un desplazamiento de posición a lo largo de una línea indefinida, da lo mismo ir hacia atrás que hacia adelante. El espacio es una colección de hechos que ocupan un lugar definido, cuya interacción es dada por la distancia o proximidad que establece el

individuo, es decir, la realidad es una construcción que depende del sitio desde donde se observa, esta posición define la significación de las cosas que pueblan el mundo.

En la metáfora de la unión hay un tufo de solipsismo, los hechos sólo coinciden en un punto, interaccionan, están juntos por un lapso que se intenta mantener para siempre; es un mundo cerrado en sí mismo. La imagen es un cuadro que se dibuja ocultando la presencia de los sentidos, el individuo se hace anónimo, sentir hacia afuera sin reconocer su interior, por eso lo que siente se desvincula con lo que tiene alrededor, viviendo dentro de una paradoja corporal, encerrado desde afuera, el individuo pierde contacto con lo que se mueve en su cuerpo, sin darse cuenta de la confusión y el desorden, piensa que lo sentido necesita comprobarse, hallar evidencia que le dé seguridad de lo que vive. No lo hemos entendido. Si dejamos de sentir el interior, no sentimos el exterior.

Sentir es un encuentro entre seres vivos a través de energía, materia o información. Se está en contacto, hay un toque con la realidad. “La manera prajna consiste en entenderla (se refiere a una flor) tal y como es, sin analizarla ni cortarla en pedazos,

captándola en su unidad, en su totalidad, en su condición de «ser tal como es»." (Suzuki, 2005:40). Conocer es un momento para ordenar lo que se mueve en el interior, es la experiencia que se vive al encontrarse con la presencia de lo vivo, reconocer una realidad que se expresa en la presencia de un ser vivo que se mueve, que respira, que se nutre de la presencia de otro ser vivo; el conocimiento es una experiencia que se construye entre seres vivos, la experiencia del nosotros que en un momento de la vida toma consciencia de sí misma. Desde la unidad, el conocimiento es un proceso corporal que comienza con un movimiento interior que cambia la energía, la materia y la información, regulándose desde dentro, la vida no ha salido, se mantiene pulsando en el interior del cuerpo, es un movimiento corporal que puede perderse si no sale, si el individuo no aprende a compartir la vida que se tiene adentro; sentir adentro nos encamina para descubrir que el movimiento interior es único, una expresión singular de la vida que habita en el cuerpo. Esto sólo el comienzo, falta re-conocerse en la vida.

Conocer es un movimiento de salir y regresar. Quedarse en el interior asegura una dimensión de la vida que sirve para mantenerse en los márgenes de

la construcción corporal, es una actitud de saber que somos portadores de la vida; la vida no sólo habita en el cuerpo, tiene un sentido, el movimiento interior tiene una intencionalidad, ir hacia fuera, encontrarse con otros seres vivos y construir experiencias que abran la vida interior. Así, la vida adquiere otra dimensión, la verdad es el camino de en medio entre la diversidad de lo vivo y la unidad viviente, hay que ubicarse en este camino de la existencia y desde aquí construir pensando en los seres vivos. La verdad no es una posesión de nadie, la verdad somos nosotros, la vida que se mueve en unidad dentro del cuerpo. Salir y mostrarse es un compromiso ético-epistémico. Vivir es abrir el interior, en el movimiento hacia fuera nos exponemos, lo que somos en el interior se presenta ante la presencia de otro ser vivo, en este momento, las vidas de cada uno de nosotros dialogan, el lenguaje de lo vivo se expresa en formas, colores, sonidos, texturas, olores y sabores, la conciencia del cuerpo se despierta, sentimos lo que está adentro y afuera, es una experiencia que mueve el interior.

En estos términos, la verdad es un movimiento que nace desde el interior, crece hacia fuera, regresa adentro para desarrollarse, vuelve

hacia fuera dando un fruto, para retornar otra vez, y atesorarse en el interior. Este es el movimiento ético-epistémico en unidad. Afuera y adentro son un movimiento que, en cada ir y venir, se expande, crece y se desarrolla; un movimiento circular que asciende y desciende, que se propaga en las seis direcciones, abriendo dimensiones de la vida que se vive con corazón y con entendimiento.

Debemos salir de nosotros mismos y regresar. Salimos a la negación, pero esa negación debe volver a la afirmación. Salir es regresar. Pero para darnos cuenta de que salir es regresar, hemos de pasar a través de toda clase de sufrimientos y dificultades, de pruebas y disciplinas (Suzuki, 2005: 33).

Salir es un movimiento indispensable. Si permanecemos adentro, el movimiento puede hacerse profundo, y ahí guardarse, y lo que se guarda, se pudre, la vida se esconde, se repliega, la energía del cuerpo se desgasta, la información que produce y viaja en el cuerpo cambia, el movimiento que desea salir se detiene; se deja de vivir una enseñanza, el crecimiento es confuso, la conciencia se duerme, el individuo se pierde, no avanza. Una vez que hemos salido, el camino apenas comienza, el individuo se asombra con lo que siente, se da cuenta de lo valioso que es este mundo que expresa

una diversidad, procesos vivientes tan distintos que adquieren sentido en su interrelación, hay un movimiento en el interior que toma forma, la verdad es la vida que habita adentro; la realidad no está lejos, está en el cuerpo, dicen los taoístas. Este mundo es un viaje que debemos recorrer en unidad, lo que está adentro se cultiva por el contacto con lo que sucede afuera, es un conocimiento valioso que nos sirve para movernos por este camino. Estas experiencias tienen que pensarse, construir categorías que tenga sentido corporal, después cultivar un movimiento que, mediante una práctica y acción corporal, aprendan con el cuerpo la enseñanza de una vida.

El camino de regreso no es una búsqueda. La experiencia de salir puso en el camino un reencuentro con lo que se tiene adentro, el individuo puede mirar hacia el interior y descubrir una respuesta; salir de sí mismo abre la posibilidad para despertar la conciencia de sabernos con la vida en el cuerpo pues adentro es un momento que se vive solo, ir hacia afuera muestra lo valioso de existir en este mundo: compartir la vida. En este movimiento hay un riesgo, perderse en el camino, la seducción aparece, abriendo la posibilidad de dormirnos en la

ignorancia. El individuo y sus deseos se vuelcan hacia afuera, dirigen la búsqueda hacia objetos que despierten sensaciones que se quieren sentir; los sentidos se duermen, la razón elabora contenidos que median la experiencia con la vida, pensar se convierte en el recurso para afirmar que se vive, ignorando la distancia que separa una experiencia con la cabeza y la experiencia del cuerpo en unidad.

Si la unidad interior se pierde, el regreso se hace complicado. El individuo acomoda su cuerpo, le da sensaciones que alimentan sus apegos, con el apego en la carne, el mundo es el fruto de los deseos, se desata otra búsqueda, la vida se consume con los deseos mundanos que nunca se acaban. Los ojos, los oídos, la nariz, la lengua, y la piel no son libres, la razón crea ilusiones, se exalta, seducida por lo que está afuera, elabora categorías cuyo contenido elabora una vida artificial; la vida se hace un pensamiento en el cuerpo que es difícil dejar, hacemos del apego un principio para proteger una manera de sentir, pensar y actuar. El apego a lo que se siente y se piensa es la expresión de la búsqueda de algo que permanezca, no deseamos soltar, aferrarse a la vida, buscar sus procesos para escapar de lo vivo. Por eso, salir tiene un riesgo,

estar afuera nos cautiva con lo que tenemos alrededor, nos deslumbramos por saber que la vida tiene diversas expresiones y que nosotros somos una de ellas; sentir que somos una vida que puede vivirse libre nos exalta el ego, la mente se hace un lugar en el cuerpo, piensa que tiene una naturaleza distinta, se hace un huésped incómodo del cuerpo. Se cultiva una actitud soberbia e ingrata, nos aferramos, nos obsesionamos, deseamos que las cosas sean a la medida de nuestros deseos, mientras el camino de regreso se complica, no regresamos a casa, al cuerpo.

Si no existe nada a lo que podamos aferrarnos, no tenemos nada que podamos desear ardientemente. El deseo se termina, pues cuando deseamos, tenemos un objeto que alcanzar mediante la realización del deseo. Pero si todo cambia, por mucho que deseemos alcanzarlo, incluso cuando ese objeto haya sido conseguido seguirá cambiado y ya no será el mismo (Suzuki, 2005: 68).

Regresar nos enfrenta al desapego, tenemos que dejar cosas, es un movimiento de entrega, vaciarse de lo que se conoce para abrir otras experiencias en el interior; soltar una experiencia, darle un lugar en el cuerpo, que no sea un obstáculo para crecer, sino una memoria que se abra a voluntad, cuando se necesite o sea momento de

construir otra experiencia. El cuerpo es un espacio vacío, que se llena y se libera, un tiempo donde todo y nada suceden, lo que hace que esta vida sea un viaje de experiencias en el cuerpo, experiencia que son las mismas pero diferentes, haciendo de las experiencias en el cuerpo en unidad un conocimiento que sirva para vivir. Aferrarse a una idea y un sentimiento es reducir las posibilidades de construir la vida en el cuerpo, pues la diversidad de lo vivo es un microcosmos que habita en el cuerpo, de ahí que el acceso a la realidad sea un proceso corporal que hace del cuerpo la vía de conocimiento, nada se experimenta sin él.

Conocer lo cercano para conocer lo lejano, lo que está afuera, está adentro. La realidad de lo vivo no está fuera de nuestro alcance, ella se encuentra desplegándose en el interior del cuerpo, la vida se mueve en silencio, su lenguaje necesita de categorías que sean el medio para conectar con lo que se mueve en el cuerpo, en el entendido que este movimiento interior no puede pensarse sin vínculo con el movimiento exterior; el proceso corporal que se construye en el cuerpo nos comunica con lo que vive fuera de nosotros, sin la presencia de un suceso externo, el movimiento interior carece de sentido,

algo se mueve en el cuerpo porque responde al llamado de la presencia de otro ser vivo. Es en esta conexión o vínculo donde la vida dialoga con nosotros, el vínculo que se establece adentro-afuera muestra dimensiones de lo vivo, mediante este vínculo descubrimos y reconocemos la vida, al compartir una propiedad y un proceso; el diálogo entre seres vivos es un intercambio de experiencias en la vida de cada ser vivo que sirve para situarnos en la vida, comenzando por la realidad más cercana: el cuerpo. Es decir, conocer el cuerpo es una experiencia que nos vincula con la vida, el cuerpo es fruto de esta tierra, su existencia no está desligada de las propiedades y relaciones que se alimentan en la geografía, por eso, el proceso que produjo el nacimiento del cuerpo está implicado en una trama de la vida que tiene su raíz en la tierra en que se nace y vive como primer principio para encontrarse en la vida.

Distanciarnos con la tierra nos lleva al abandono de la realidad corporal. El cuerpo es el espacio abierto por las relaciones y las propiedades que acaecen en la tierra, existe un vínculo que el cuerpo tiene con la tierra, este lenguaje de la vida se entiende en la medida en que se vive el cuerpo

desde su unidad interna en correspondencia con la realidad externa, asistimos a la construcción de un sentimiento en el cuerpo, una relación viviente, es decir, sentir el cuerpo abre el diálogo con la tierra, gracias al cuerpo se logra sentir lo que sucede, el diálogo se da entre la vida al interior y la vida al exterior del cuerpo, por eso no hay engaño, lo que se vive en el cuerpo siempre tendrá un referente de la vida que se mueva a su alrededor.

[...] lo que existe afuera es lo que existe adentro en dimensiones distintas, pero que son parte de una realidad que construye el cuerpo y el proceso de la intención que se da en el interior con relación a un principio de armonía con el espacio donde se vive (López, 2008: 47).

Conocer sin vincularse con la tierra donde se nace y se vive es una ilusión, si se intenta producir un saber al desvincularse de la tierra, se obtiene una certeza que no resuelve la desarmonía interior y exterior en la vivimos; si el conocimiento es un proceso de diálogo entre lo que está adentro y afuera, el monólogo ético-epistémico nos lleva por un camino donde la vida no aparece en el cuerpo, se descuida y se complica su presencia. El acto de conocer tiene implicaciones en los procesos vivientes adentro y afuera del cuerpo, ignorar el vínculo que nos une en la trama de la vida oculta las

conexiones de lo vivo, ahí reside el problema al momento de unir los fragmentos en una explicación vivida en el pensamiento. La unidad entendida en términos de construir una relación de cooperación con la tierra muestra una actitud epistémica, incluirse o no dentro del conocimiento viviente de la vida. Si el vínculo no es adecuado, las interpretaciones que se hagan de la realidad de lo vivo serán distorsionadas, sin correspondencia con lo que se vive, siempre faltará algo, un suceso, una propiedad, una relación quedará fuera, y eso tiene sus consecuencias en el cuerpo y en la tierra, al establecerse una significación de la realidad que no está pensada para vivir; el acto corporal consciente se duerme, el individuo vive con la creencia de que aquello que le haga a la tierra no tiene sentido para la vida en su cuerpo, cosa que es un sinsentido, por la sencilla razón de que el cuerpo y la tierra son una unidad, el cuerpo siempre estará comprometido para responder el llamado de la tierra y de los seres vivos que habitan en ella. Este problema no sólo es epistémico, tiene una profunda raíz ética.

¿Cuál es la verdad de un conocimiento que no está enraizado con la tierra? La realidad inmediata desaparece de lo que se conoce, si la vida

en el cuerpo queda abandonada, siendo éste el espacio más íntimo que habitamos, qué esperamos que le suceda a la tierra en que nacemos y vivimos. Es factible tener un acercamiento a la realidad de lo vivo, pues el cuerpo es un indicador del deterioro de los procesos vivientes que se mueven en su entorno; la ruta epistémica-ética desde la dualidad abre un proceso corporal que insiste en observar la superficie de los sucesos, la brecha entre tocar y ver se intenta paliar con un sentimiento artificial de lo que sucede, el vínculo con la vida se rompe, el individuo se pregunta si la tierra y los seres tienen vida, surge una idea de vida que no cruza el cuerpo, es un abandono corporal que desaparece todo rastro de vida en las categorías que empleamos para pensar lo vivo, dejando un horizonte especulativo que no dice nada sobre lo que el individuo vive en su cuerpo, de ahí que la existencia alimente un sentimiento nostálgico y angustioso.

La vida en el cuerpo no se escucha, el diálogo con la vida es una traducción sin comunicación, estableciéndose categorías que definen una lectura sesgada y fragmentada de la realidad viviente. El conocimiento se hace un discurso sin referencia corporal, el pensamiento se hace rígido, alimenta

ideas que no encuentran interlocutor, no está abierto al diálogo, pensar se hace una estructura cerrada en sí misma, por eso se identifica el mundo con lo pensado o se afirma que los límites del mundo son los límites del lenguaje. Eso nos da un mundo cerrado y reducido, cuya raíz no descansa en el pensamiento ni el lenguaje, sino que tiene un asidero corporal-emocional, asidero tan frágil que se evidencia en el momento en que sentimos el cuerpo. El lenguaje de la vida es un sentimiento profundo, abierto y sutil, es una creación constante, enriquece lo que se vive, le da sentido a las experiencias de una vida que se sabe que vive en un lugar vivo y que comparte la vida con otros seres vivos. Algo tan sencillo que a veces cuesta demasiado trabajo comprender en su complejidad y dimensionalidad.

El conocimiento comienza con asumir una postura ética para con la vida. Saberse en una tierra que está viva es un primer momento que da claridad al pensamiento y hace que el sentir del mundo sea la base para construir la vida en el cuerpo. Las tierras y la Tierra es un ser vivo, si no rehacemos el vínculo con ella, el conocimiento que sea producido por el ser humano tiene un defecto: pensar sin sentir la realidad de lo vivo, por tanto, se actúa sin

consciencia. Las implicaciones son severas para la vida en el cuerpo, los seres vivos y la Tierra. La distancia entre pensar y sentir es inmensa, la realidad del cuerpo y de la Tierra se perturba, el cambio se deja a las ilusiones de un pensar que juega con mover las cosas sin el cuerpo; los contrasentidos y sinsentidos corporales emergen en una realidad que se diluye y se hace difícil de aprehender, la vida es incomprensible para el individuo, el deterioro de las tierras por la sobre explotación de los recursos naturales y la extinción o disminución de la población de seres vivos, son un suceso que tardamos en vincular con la vida que habita en el cuerpo, de esta manera, si los sucesos rompen con aquello que pensamos de la vida, resultaría útil invertir la mirada y sentir los procesos corporales que regulan la vida en el cuerpo, el indicador es la unidad del movimiento en el cuerpo.

El movimiento ético-epistémico de la vida

Es indispensable replantear el sentido del conocimiento en la vida del ser humano, conocer para obtener ganancias económicas, sociales y políticas no ha sido un indicador suficiente que asegure dignidad en nuestras vidas. Lo valioso del conocimiento radica en que éste es un camino que

nos enseña lo valioso de vivir, encontrar la respuesta a la pregunta de quién somos en esta tierra y etnia a la pertenecemos para asumir lo que tenemos que hacer y cooperar con la vida en su diversidad y unidad. Insistimos, la significación de la realidad como acto de conocimiento debe tener una base en la vida que habita en el cuerpo, en los seres vivos y en la Tierra, la vida es la única realidad que nos interesa, fuera de ella, no existe nada más, si nos distanciamos de la vida, si nos olvidamos de ella, el sentido de nuestra existencia como seres humanos se pierde. Nuestra humanidad no se encuentra en una realidad abstracta, fuera del cuerpo ni de la Tierra, la verdad humana ha de construirse dentro y fuera del cuerpo, en este espacio y tiempo en que habitamos como hijos de la Tierra; sentir el interior, dialogar con él, entender su lenguaje, interpretar sus mensajes, seguir las rutas de los procesos corporales, sentir el exterior, construir vínculos con otras formas de vida, encontrar patrones de vida, reconocer los procesos vivos, acceder a su información, moverse con las estaciones, las energías, la Luna, nuestra trama de la vida se construye en un aquí y ahora que se mueve alrededor del Sol, surcando el infinito del Cosmos.

[...]el sujeto puede construir con sus ritmos, eso implica que la manera de vivir el tiempo no es el mismo, así que la parte vivencial al interior del cuerpo, establece un modo de construir el aquí y se instituye con movimientos distintos a otros cuerpos que están con otra temporalidad y así, también el interior se podrá comprender en esta lógica de lo que hacen las personas y lo que fabrican en una representación inmediata de la realidad (López, 2008: 52).

Cómo vivir es una pregunta que ha de responderse en un diálogo vivo con el cuerpo y los seres vivos, una vida digna se alimenta con los tiempos de la vida, sentir el movimiento en unidad, el camino de en medio entre el interior y el exterior, nuestro cuerpo y los cuerpos que están ahí, dando forma a una red interdependiente. Reconocer que el movimiento interior tiene su tiempo, abre dimensiones en el cuerpo que regulan los procesos corporales, nutriendo una manera de sentir adentro y afuera que sirve de base para pensar lo que se vive; el mundo emerge como una construcción interna-externa que encarna en la acción, un proceso que ha de construirse en el movimiento interior que se exterioriza y que no cambia por lo que pensemos ni sintamos, sino que se reconstruye en acciones que le dan forma al cuerpo. Nuestra epistemología intenta aprehender el movimiento de la vida desde el cuerpo y su proceso corporal, sentir,

pensar y actuar son categorías que se entrelazan, una unidad que construye significaciones de lo que sucede, el conocimiento es una construcción compleja del cuerpo donde la acción es una unidad con lo que se siente y se piensa.

El cuerpo es nuestro tiempo-espacio donde la vida nace, crece, se desarrolla, da fruto y se almacena, lo que un individuo vive en su cuerpo se hace una memoria corporal que abre o cierra dimensiones de lo humano; el cuerpo es el documento que narra la historia de vida, las respuestas de nuestras vidas no están afuera, se encuentran en nuestro cuerpo; nutrir la vida en sus diversas expresiones, vivir en unidad sentir-pensar-hacer, aprender a observar el movimiento interior antes de que adquiera forma en acciones corporales. La vida adquiere forma en el cuerpo en una acción, ésta es la síntesis de un proceso profundo y complejo, el movimiento interior se exterioriza, construyendo un proceso que va haciéndose carne, ir a la acción y reconstruir la trama de la vida que se vive en el cuerpo. La salud tiene esta interpretación, un proceso corporal crónico y degenerativo describe una ruta interna-externa, adentro, los deseos y las emociones

deterioran los órganos, afuera, el sentimiento y la actitud destrozan cuerpos y entornos, presenciamos un indicador de la crisis de un conocimiento que no ha sido amable para con la vida. Un proceso corporal crónico y degenerativo no es un proceso contra la vida, sino una respuesta que la vida elabora en nuestro cuerpo para defenderse, es decir, un proceso corporal que protegen la unidad de órganos y emociones en condiciones de riesgo, por eso no tenemos que ser agresivos a amenazantes con el tratamiento, se necesita ser amable con la vida. El dilema de alterar anatómica, fisiológica, bioquímica y energéticamente un órgano o una emoción tienen que ver con una manera de relacionarse corporalmente, esta relación cambia la información que se produce y viaja en el cuerpo.

Este es el movimiento ético-epistémico de la vida, el problema de la producción de conocimiento hunde sus raíces en una inadecuada manera de relacionarnos con la vida en unidad, el modelo epistémico que fisura la realidad en sujeto-objeto nos deja en una condición de conocimiento que desestima la ética, la relación epistémica busca establecer la posición de sujeto y objeto desde la precedencia, una relación asimétrica que abre un

espacio-tiempo sin unidad, donde uno es más importante que el otro. Por esta razón, la vida no se valora, siempre se olvida en las decisiones éticas de un individuo o grupo. La epistemología de lo corporal regresa hacia la base ética de lo vivo, el conocimiento es una interdependencia de seres vivos, un encuentro ético que se apertura desde el cuerpo en unidad; nosotros es la base epistémica, sujeto-sujeto se sitúan desde la vida, abren un tiempo y espacio, se encuentran desde y comparten una tierra, una actitud ante la vida, abrirse desde sí mismo hacia otro, se elabora la pregunta epistémica por la vida, ¿cómo y para qué se construye una relación de conocimiento?

La epistemología de lo corporal busca ubicarnos en una relación distinta con la vida para explicar y prevenir procesos corporales crónicos y degenerativos, después, proponer una cultura de la vida. La relación que hemos establecido con la vida es equivocada, buscar el conocimiento en una racionalidad que no entiende razones al observar desde ningún lugar, y que a partir de ahí, elabora y establece un mundo de significados que media la relación del individuo con su realidad, abre una carencia y desvalorización por lo vivo; son dos

movimientos éticos-epistémicos, uno se dirige hacia la institución de un conocimiento, el trasfondo que nos permite hacer inteligibles y comunes nuestras vivencias y sensaciones mientras que otro recorre las explicaciones personales, el individuo elabora el sentido individual de lo que vive y siente mediado por el trasfondo racional. La racionalización de la realidad como marco de referencia desde donde el individuo puede crear su vida personal y social que no encuentra diálogo con la vida que habita dentro y fuera del cuerpo.

El individuo está inmerso en una red de significados que no tiene referente corporal, la vida se vive desde el proceso cognitivo del cerebro y la razón siendo una condición que permite hacer la vida cotidiana, de otra manera sus vivencias carecen de sentido en un mundo que exalta sensaciones en el cuerpo; la razón subjetiva el cuerpo, la carne se hace símbolo, los significados se encarna en un cuerpo que no es libre, asume con naturalidad la realidad familiar y social que le ha tocado vivir. El individuo no elige, asume su circunstancia desde un proceso histórico y social, el individuo se pierde en la sociedad de su tiempo, la racionalidad y su construcción histórica y social le definen las

maneras de relacionarse con los otros y con sí mismo, además de las prácticas personales y de grupo que llevan al cuerpo a una muerte con sufrimiento, punto final del curso normal de los eventos.

La solución no es vivir sin pensar, dejar de pensar exalta el sentir. Pensar no debe elaborar categorías alejadas de la vida, éstas son un signo que indica su movimiento, signo que ha de abandonarse en el momento en que una experiencia cambia el interior del cuerpo; pensar sintiendo la realidad. La epistemología se ha equivocado al normar una forma de vida, la racionalización de la realidad y el cuerpo humano regula la diversidad de los procesos corporales en lo cotidiano, estableciendo una frontera en el cuerpo, surge el apego hacia una idea, deteniendo el movimiento interior, un sinsentido corporal, dos movimientos en un cuerpo. Hablamos de una fisura corporal. Son dos lenguajes corporales que se elaboran en el cuerpo, la implementación de una memoria artificial que encubre la memoria corporal de la vida, el cuerpo trata de responder las exigencias de una realidad que no está pensada para construir con y desde él, ante esta circunstancia, el cuerpo defiende

su vida, reelaborando otras relaciones en su interior, los órganos y las emociones tratan de equilibrarse con su espacio inmediato y con el significado de sus vivencias, se construye una verdad a la que el individuo no puede acceder fácilmente, se resiste ante los mensajes que le envía el cuerpo, crea subterfugios, desata deseos, se apega a un sentir, lo que sea necesario para no escuchar al cuerpo.

Se crea un proceso corporal-racional que cambia la manera de vincularnos con el cuerpo, se construye una corporalidad, una realidad subjetiva que encarna un símbolo que sustituye lo que se mueve en el interior del cuerpo, así, el significado de la realidad media las vivencias de los sujetos conjugado con el punto de vista personal, hablamos de la manera en que el individuo entiende su vida y su cuerpo, ignorando la ruptura de la unidad órgano-emoción que altera los procesos de regulación interna del cuerpo, gestando procesos corporales que se hacen crónicos y degenerativos; tenemos un cuerpo que aprende a responder sin descansar, dando mensajes que el individuo no puede descifrar, ciego, sordo y mudo, perdido sin hallar una correspondencia en su vida, el individuo se abandona, olvida que una alteración orgánica se

articula con un pensamiento y sentimiento que se deteriora o que se desgasta, se acostumbra a vivir en un cuerpo con crisis, la normatividad se naturaliza.

En otras términos, la vida está en riesgo, por donde le busquemos, en lo social, en lo político, en lo económico, en lo académico, en lo familiar, en la salud, en los diversos espacios y tiempos en que habitamos, sólo que, apegados en la razón, dejamos de escuchar el llamado de la vida, el cuerpo se desensibiliza al introducirnos en la red de significados que una forma de vida o cultura instituye; la cultura alimenta otra memoria corporal, y mientras el individuo ignore este proceso que gesta una artificialidad en el cuerpo, las opciones por comprender su proceso de construcción corporal se cierran porque el individuo no tiene a su alcance opciones distintas de expresar de otra manera la trama de la vida que se desarrolla en el interior de su cuerpo. La cultura no son sólo símbolos y significados, se hace una realidad que se alimenta en el cuerpo, el saber racional se hace común ante nuestros ojos, las significaciones de la realidad y del cuerpo se sintetizan en estilos de vida corporales, acciones y prácticas corporales que entretejen la

vida personal y social del individuo; el cuerpo es el documento que nos narra una historia de vida que muestra los usos sociales, las maneras correctas de expresar nuestras emociones, los deseos que se buscaron, y las actitudes que definieron la vida, por eso decimos que el individuo no puede escapar de su cuerpo, para cambiar, tiene que ir hacia su interior.

La razón condiciona las formas y estilos de la construcción corporal a las que el individuo puede aspirar, pero no está sola, una emoción la seduce. Un órgano y una emoción haciendo de las suyas en el cuerpo, estableciendo los límites y los alcances de una vida dentro de cierta circunstancia, el individuo nace y acomoda su interior, responde, piensa, siente, actúa desde la memoria corporal y de grupo, la memoria del cuerpo se duerme, el cuerpo entra en una fase de protección, un proceso corporal se echa a andar, con los años, el individuo invierte energía, desgasta los órganos y exalta las emociones en busca de un progreso racional que perdure, desea que la vida se detenga, que no se le escape de las manos, que tenga el tiempo suficiente para disfrutar; el individuo usa su cuerpo para vivir en una dimensión de lo vivo, y ahí se estanca, deja que la

vida sea una ilusión en su razón, la realidad racional elabora nuevos significados que cambian el sentido de la vida, el individuo debe encontrarse lo más rápido que pueda en esas nuevas realidades, y aunque puede hacerlo con su razón, no logra acomodar la realidad a su cuerpo, los procesos corporales se alteran una y otra vez, por eso las respuestas ante un mundo de significados son inadecuadas e insuficientes, hasta que estas respuestas se hacen crónicas y degenerativas, lo que en un momento fue útil para conservar la vida, ahora atenta contra ella, se revierte el sentido que le damos a la información que producimos en nuestra historia de vida.

¿Cuál es la opción? Dejar que la diversidad de la vida humana se libere de un proyecto de vida que define la manera de relacionarse con el cuerpo. El individuo siente que la realidad histórica y social no corresponde con lo que se mueve en su interior, registra un movimiento en su cuerpo, la vida expresándose a pesar de las circunstancias, justo aquí, el individuo tiene una elección, permanece con lo que ha vivido o construye una alternativa en su cuerpo. El entendimiento que se tenga sobre este momento corporal es importante en la construcción

de la vida, pues en este breve espacio-tiempo, la vida puede tomar otro rumbo en el interior, el individuo tiene que despertar su capacidad para darle un sentido singular a lo que está viviendo y haciendo con su cuerpo. Esta elección corporal se construye según el nivel de entendimiento que los individuos tienen de su cuerpo, no de la información o conocimiento cognitivo del que se hayan apropiado, es decir, el conocimiento es un acto corporal, cada individuo se vincula con su cuerpo de cierta manera, y esto cambia la manera en que vive y siente su cuerpo en relación con la idea de lo corporal que instituye por una forma de vida.

Una opción se abre. En la medida en que el individuo tenga una relación más íntima con su cuerpo, tiene la opción de romper con la significación corporal que se legitima en un tiempo y un espacio, con la esperanza de abrir otra significación de lo que hace, siente y piensa con su cuerpo, abrir la memoria del cuerpo y construir categorías cuyo contenido se apeguen a la vida, y se recupera y produzca la información que está en el cuerpo, la tierra y el universo. Este proceso personal enfrenta al individuo con su memoria emocional, su realidad corporal es una conjunción de emociones y

sentimientos que sirven para hacer que la vida sea natural, las emociones se instalan en el cuerpo, se hacen un nudo ciego, una condicionalidad que entrama las redes de cooperación y alteran el movimiento que regula los procesos corporales. Una emoción no sólo es un estado subjetivo que colorea lo que se vive, antes bien, es un tejido vivo mediante el cual se construye una relación, lo epistémico desplaza lo ético, asistimos al movimiento de emociones en nuestro cuerpo que se relaciona con el proceso de significación de la realidad.

Una emoción se hace un nudo ciego al interior del cuerpo porque no dejamos que se mueva libre, sólo que la emoción no es ajena a la elección del individuo, esto es, el individuo define qué emociones regulan su vida afectiva, desde estas emociones construye un sentimiento en su cuerpo. Con base en esta memoria emocional, el individuo establece un estilo de vida que le condiciona lo que desea vivir, no puede salir ni escapar de esta memoria, porque al hacerlo, tienen que reconocer que su vida es lo que hizo y deshizo de ella, asumir la responsabilidad para consigo mismo. El individuo accede a una información que no sabe cómo usar, siente y vive su realidad sin encontrarse en la vida, no se logra ver

más allá de las formas de vida que imponen su espacio y tiempo inmediato, el problema es que, aunque no quiera, sigue reproduciendo un movimiento interior que gasta la energía y altera la materia del cuerpo, porque el cambio no se da con la razón, entender es un acto corporal, ha de mover su interior y cambiar su realidad, dar un salto, dejar un apego. Hay una crisis existencial. Lo epistémico tiene que ceder ante lo ético, si el individuo busca respuestas, tiene que entender que éstas no se encuentran afuera, sino que se construyen en su cuerpo, al cambiar la manera en que nos relacionamos con la vida que habita en su interior.

Encuentro ético-epistémico con la vida

La vida es una unidad, una interrelación de energía, órganos, emociones, acciones, individuos, cuerpos, tejiendo una trama de lo vivo, cuando esta unidad se rompe o fisura, las emociones, los órganos y la razón se convierten en procesos autónomos que tratan de dominar el cuerpo, el individuo ignora este proceso, vive su vida sin darse cuenta que su existencia inicia y termina en las relaciones que establece desde la triada órgano-emoción-razón, así, lo que siente, piensa y hace se construye a partir de una relación corporal que

norma los procesos orgánicos y emocionales; en el interior, un movimiento ético se traza, definiendo lo que es adecuado para vivir. Es un sentir ético el que está detrás de una actitud epistémica que no valora la vida, desde ese sentir nos apropiamos del cuerpo como un conjunto de órganos cuya estructura y función está programada evolutiva y genéticamente, mientras que las emociones son reducidas a procesos neurofisiológicos y/o contenidos y estados mentales mediados por determinismo culturales. La epistemología se alza como principio de vida, conocer para actuar, el dilema ético es posterior. Nosotros optamos por reconocer que la vida es ética antes que epistémica, el cuerpo como espacio de construcción regulado por la unidad órgano-emoción, nos está enseñando que para explicar el proceso corporal crónico y degenerativo que estamos construyendo en el cuerpo, tenemos que cambiar, ser otros en el mismo cuerpo. La verdad no sólo es conocimiento, incluye la unidad entre la belleza y lo justo.

Debemos aprender a vivir en nuestro cuerpo, conocer desde sus diversas formas de conocimiento en unidad. Ésta es la única opción que tenemos en el futuro inmediato, sólo tenemos un cuerpo y el

trabajo corporal es el camino, las opciones de nuestra vida emergen desde el diálogo vivo que se ha de vivir en el cuerpo. El cuerpo siempre ha estado ahí, nadie ha pensado ni actuado fuera de un referente corporal, para pensar y hacer se tiene que comer y defecar, mover los órganos. La opción, de entrada, necesita contemplar la significación corporal y su apropiación. Partamos de este principio: conocer es relacionarse. Lo que significa que antes que cualquier cosa, debemos ir hacia nuestro cuerpo, reconocer la relación que estamos alimentando en este microcosmos, después encontrar la manera en que los procesos de significación y apropiación están condicionando los usos del cuerpo en nuestras pretensiones y compromisos epistémicos, y en la vida cotidiana; una acción, un sentir y un pensamiento son la expresión y la síntesis de un conocimiento que sirve o no para vivir. Las pretensiones de conocimiento no son objetivas como lo desea la razón, lo humano de una epistemología brota, aunque se intente establecer una diferencia entre los contextos de descubrimiento y de justificación; un discurso y una práctica epistémica se asientan en el cuerpo, nada está libre, reflexionar sobre una propuesta

explicativa, de intervención y de prevención tiene que incluir el proyecto corporal de una vida.

La realidad es un encuentro cuerpo-mundo, una red de interrelaciones, a través de nuestra actividad y emotividad nos relacionamos con nuestro alrededor, el principio epistémico está en el cuerpo como una unidad y su consciencia corporal, para esto necesitamos un entrenamiento en las formas de mirar, escuchar, oler, sentir, saborear y pensar, un trabajo corporal donde se asuman otros compromisos epistémicos. Esta propuesta ética-epistémica exige no observar el cuerpo ajeno, sino observar hacia el propio cuerpo, romper con la tradición de buscar las respuestas afuera sin sentir nuestro interior; sentir nuestro cuerpo vivo. Buscar afuera sin regresar adentro crea la ilusión de que el cuerpo es un conjunto de estructuras orgánicas que se mueven separadas del individuo, con esta significación lo único que alcanzamos a sentir es una representación simbólica del cuerpo que desvía nuestra atención, dejamos de sentir el cuerpo como la vía para encontrar lo humano que somos. La vida se reduce a lo que se pueda pensar, lo que media entre el sujeto epistémico y la realidad son las representaciones simbólicas de lo que se cree es el

cuerpo, por eso da lo mismo observar un cuerpo humano vivo que un cuerpo muerto, el sentido ético se difumina, le podemos hacer lo que sea al cuerpo, incluso, abrirlo con la intención de explorarlo y encontrar la estructura de sus partes. Asistimos a una reconstrucción corporal a través de conceptos teóricos que hagan inteligible las interacciones de su estructura y funcionamiento, lo sagrado del cuerpo se olvida, dejamos que la vida se muera sin sentir la experiencia de vivir.

Los sabios taoístas están en lo cierto, “la realidad no está lejos, se encuentra en nuestro cuerpo”, la opción es trabajar con el cuerpo humano, reencontrarlo, desvanecer la ilusión, apropiándonos de nuestro cuerpo como un espacio sagrado, derribar la barrera de la conciencia racional y despertar la consciencia corporal y su memoria, la razón es simple, en el cuerpo habita la vida. Sentir nuestro cuerpo abre el camino para acceder a la realidad, si encontramos las relaciones que se elaboran al interior de nuestro cuerpo, estamos ante la posibilidad de encontrar los vínculos que se entretajan entre nuestro cuerpo y nuestro entorno. En este sentido, el trabajo corporal puede permitirnos desarticular la condicionalidad histórica

y cultural que somete nuestra construcción corporal, rompiendo patrones fijos en las maneras de sentir, pensar y actuar en la vida cotidiana. Tenemos que reencontrarnos en nuestro cuerpo, ir más allá de lo instituido, liberarse de la memoria histórico-social y recuperar la memoria, ir a la raíz, regresar al principio de la vida, apropiándonos de la ruta corporal en el aquí y el ahora que nos abre el entendimiento de nuestro cuerpo.

Nuestro tiempo exige que cambiemos de rumbo. No sólo con el pensamiento, tenemos que hacer un trabajo profundo para cambiar nuestro sentir del cuerpo y del mundo, después la acción se encargará de darle otra forma a lo que vivimos cotidianamente. Esto nos lleva a enfrentarnos con el apego, cambiar nuestras pretensiones y compromisos epistémicos, darle su lugar a la razón, que regresa a donde le corresponde, junto con los órganos y las emociones. Despertar la consciencia del cuerpo, este es un trabajo corporal que nos sitúa ante otro proceso corporal que desata los deseos, y esta es una discusión que merece una reflexión aparte. Nos basta por ahora regresar al cuerpo, sentir la manera en que la vida que somos se conjuga entre sí y construye un cuerpo singular, las

respuestas se encuentra en lo que hacemos, en lo que sentimos, la ruptura de la unidad se mueve desde el interior hasta adquirir forma en el exterior, la significación es posterior, pensar es un proceso que significa lo vivido. Una acción y un pensamiento tiene una correspondencia con un sentir, la relación entre un órgano y una emoción se observa en un sentido, un sabor, un deseo, una actitud.

Conclusiones: hacia una ética y epistemología de la vida

El conocimiento es una práctica humana dentro de una forma de vida que se construye por seres humanos que comparten un cuerpo, cuerpos diversos que nos expresan la vida humana y sus formas de conocer. La epistemología de lo corporal parte del trabajo con el cuerpo, desde y para él, encontrar el camino, dialogar con la vida. Nuestra única opción, hasta ahora, es regresar a casa, conocer nuestro interior, sentir, pensar y actuar en el cuerpo, vivir en unidad de manera ordinaria y cultivar lo que somos y no lo que debemos ser. En este movimiento de la vida que definimos como ético-epistémico, encontramos las respuestas para desenmarañar el proceso corporal crónico y degenerativo; los discursos explicativos y prácticas

de intervención desde una razón descarnada llegaron a una frontera, no deseamos excluirla, tenemos otra actitud, ser amable con la razón, alimentar otro movimiento ético-epistémico que establezca una relación con ella. La razón sirve, ella debe actuar en un momento justo, ser el medio para ordenar la actividad y emotividad de nuestro cuerpo en una unidad, de otra manera carece de sentido. Tampoco decimos que la emoción y lo sensual tienen precedencia epistémica, en un cuerpo donde el proceso emocional-sentimental se exalta, las consecuencias no son amables para la vida; una emoción o sentimiento se vincula con nuestra razón, entonces emerge la racionalidad o sentimiento racional, abriendo nuevas rutas de cooperación al interior del cuerpo, se vive lo que se desea. Nuestra epistemología propone una relación de interdependencia, si las respuestas epistémicas y de salud están en el cuerpo, debemos aprender a vivir en unidad, sentir, pensar y actuar en un sólo movimiento: el movimiento ético de la vida es la base de la epistemología.

Desde la epistemología de lo corporal abrimos otra relación para construir un conocimiento, no con pretensiones de universalidad,

sino como una verdad humana. Somos seres vivos que agradecemos por tener un cuerpo, la verdad está ahí, en el cuerpo que somos todos. La crisis de la razón es evidente, su vanidad, su soberbia, su obsesión, y su anhelo de poder destrozaron el cuerpo, aunque no escapó de su verdad, sigue siendo un proceso que construye el cuerpo. El cuerpo humano es nuestra verdad: el movimiento de la vida.

Referencias bibliográficas

Campos, J (2011). El problema epistemológico de lo corporal. Dos propuestas explicativas del cuerpo humano. México: CEAPAC Ediciones.

López, S. (2008). El cuerpo humano, la cultura y la salud. En *Educação & Language*, 11(17).

Panikkar, R. (2009). La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón, y fe. Barcelona: Herder.

Suzuki, D. T. (2005). El ámbito del zen, Barcelona: Kairós.

**POSIBLE RELACIÓN ENTRE CUERPO,
ESPÍRITU, INCONSCIENTE Y ALMA
DESDE
LA PERSPECTIVA DE JUNG: Primera Reflexión**

Gabriela Milatich

Quisiera comenzar esta reflexión con una pregunta: ¿podemos tender un puente entre nociones como las de cuerpo, espíritu, alma e inconsciente desde la psicología analítica? ¿Podemos hablar, por ejemplo, de una relación entre cuerpo y alma, o entre cuerpo y psique, que no caiga en el dualismo? Y si fuera posible, ¿cuáles serían las implicaciones, para el ser humano, de tal relación? ¿Y para la psicología profunda? Jung ha vuelto en muchos lugares de su obra sobre estos interrogantes. Aquí me interesa, en particular, un texto del año 1926, titulado “Espíritu y vida” (Jung, 1975, 2004), ya que en él se observa un cuidadoso desarrollo de las ideas junguianas al respecto; algunas de las cuales el maestro suizo había desplegado con anterioridad en su famosa obra de 1921, Tipos psicológicos (Jung, 1994). Lo que despertó mi interés fue el modo en que, en este trabajo de 1926, Jung conectó nociones con una

larga tradición dicotómica, como cuerpo y alma, con conceptos propios de la psicología analítica y propuso, de esta manera, un camino para revisar esas concepciones dualistas y descubrir otro punto de vista sobre esta relación.

Jung se consideraba a sí mismo como un empírico, y con esa perspectiva, elaboró los peldaños de un cuerpo teórico que le permitiría postular otro paradigma de conocimiento. En efecto, le dedicó muchas horas de su trabajo científico a explorar el vínculo entre cuerpo y psique, y produjo una reflexión que, a mi entender, sienta las bases para una psicología centrada en un paradigma que hoy podemos llamar de integración, en tanto este término implica unir partes para que formen un todo. Se aprecia, así, un nuevo modo de concebir la relación entre el adentro, representado por el alma, y el afuera, representado por el cuerpo, a los que tan tajantemente había separado la misma ciencia empírica en la que Jung se fundamenta. A pesar de ello, la aplicación del método científico le permitió elaborar conceptos nuevos y proponer otra manera de acceder al individuo.

Por ejemplo, al considerar el término “espíritu” —Geist en alemán—, Jung observó la

dificultad que este presentaba dadas sus numerosas acepciones, pues se generaba así una ambigüedad muy difícil de suprimir. Con la intención de tratar de superar esta ambigüedad, postuló la siguiente pregunta: “¿Qué se designa realmente con la palabra espíritu cuando se usa en relación con el concepto vida?” (Jung, 2004: 320; Par. 603). Y concluyó que, ante la imposibilidad de saber qué son el espíritu o la vida en sí mismos, como abstracciones, era necesario responder desde lo empírico y vincular estas nociones con elementos concretos. Así, advierte que “no hablará de la vida, sino del cuerpo vivo, y no hablará del espíritu, sino de lo psíquico”, con lo cual espera “proporcionarle al espíritu una existencia real... y [...] no a costa de la vida” (Ibid.: 320-321; Par. 604).

Si bien estas nociones pueden ser captadas a partir de conceptos lingüísticos que nos ayudan a organizar la información sobre ciertos fenómenos, es preciso tener en cuenta al menos dos cuestiones. Por un lado, no debe pasarse por alto la importancia de definir de qué hablamos cuando hablamos de cuerpo y de psique o alma. Por otra parte, las palabras no siempre bastan para definir el tipo de abstracción a la que nos conduce el pensamiento

cuando tratamos de elaborar una reflexión sobre el cuerpo y el alma, que aquí designo, de acuerdo con Jung, con el término psique.

Por lo tanto, para abordar esta relación y acercar una comprensión de ella, Jung se apoyó en conceptos conocidos, aunque poco claros con respecto a su uso habitual, y es por eso que, a partir de allí, intentó ir ganando mayor precisión. En esta dirección, buscó aportar una noción específica con respecto a qué debe entenderse como cuerpo y qué como psique en el marco de la psicología analítica; y tras producir esa distinción, se dedicó a analizar la relación entre espíritu y cuerpo, lo que conllevaría un cambio en la práctica clínica de la psicología, y particularmente, de la psicología analítica, al producir una transformación en la manera de concebir al individuo y ofrecer una nueva lectura sobre el modo de entender los fenómenos humanos. En tal sentido, ese aporte también implicó una forma nueva de acceder a la información inconsciente.

Para Jung, una relación como la de espíritu y vida constituye un tipo de problema que implica factores muy complejos (Ibíd.: 319; Par. 601), en la medida en que, mientras algunos elementos se presentan como captables a simple vista, otros se

mantienen ocultos o pertenecen a un orden no fácilmente accesible por su carácter abstracto. En general, pensamos al cuerpo como un conjunto de órganos que cumplen una función determinada, como un sistema organizado. Y pensamos a la psique como un agregado a este cuerpo, un agregado que no sabemos muy bien dónde se ubica. Sin embargo, cuando profundizamos, nos encontramos con un vasto universo que nos sorprende por su amplitud y que pone en juego cuestiones que atañen directamente a nuestra subjetividad.

Ya en Tipos psicológicos, como adelantamos, Jung realizó una distinción entre alma y psique que no puede pasarse por alto para considerar la cuestión que nos interesa tratar aquí. Asimismo, en su autobiografía, propuso, muchos años después de haber dictado la conferencia sobre “Espíritu y vida”, que nuestras almas y nuestros cuerpos están compuestos de elementos individuales que ya estuvieron presentes en la serie de los antepasados (Jung, 2002). Esta afirmación tiene su fuente en la idea de una doble cualidad de la herencia, que no solo sería biológica, sino también psicológica, pues se heredan, igualmente, patrones de

comportamiento, modos de actuar, de pensar, de sentir, de resolver, así como obstáculos que persisten generación tras generación y que se actualizan en cada individuo. Apelar a la existencia de esos modos heredables es lo que a Jung le permitió construir la categoría de inconsciente colectivo.

De esta manera, lo que puede considerarse como “nuevo” en la psique de cada individuo, decía, es “la recombinación variada hasta el infinito” (Ibid.: 278) de componentes que son ancestrales; y en tal sentido, debe considerarse el carácter eminentemente histórico del cuerpo y del alma. Ello implica, a su vez, que lo nuevo no sea capaz de acoger por completo estos componentes. Jung observa que, mientras nuestra psique moderna pretende haber concluido con las etapas históricas pasadas, lo cierto es que, en cada individuo que viene a la vida, los lazos con esas experiencias anteriores persisten, y demandan una elaboración o trabajo personal, puesto que dichas experiencias se manifiestan de forma particular en la vida de cada individuo (Ibid.). Ese trabajo toma en Jung la forma de un método de su creación, el método de la imaginación activa, que consiste, dicho de manera

muy general, en llevar a la consciencia las imágenes del inconsciente para que el yo pueda elaborarlas, comprenderlas e integrarlas. El modo en que esas imágenes se presentan no obedece a un paradigma lineal ni sucesivo, y en tal sentido, podría pensarse que la organización misma de la interioridad choca con la concepción de progreso que primaba en la época en que Jung desarrolló su trabajo.

En ese contexto el progreso era concebido como un tipo de desarrollo lineal y acumulativo, que, para Jung, no puede sino arrastrar al individuo y arrancarlo violentamente de sus raíces, una memoria que posee la clave de aquello que es constitutivo de cada ser humano. De esa forma, este queda desconectado de ese caudal de memoria, y ello lo desvitaliza y lo desequilibra. Para Jung, esto causa una destrucción ilusoria del pasado que, vertiginosamente, pone al individuo en un movimiento hacia un futuro incierto, aunque esto signifique su destrucción. Aquello que carece de raíz o de origen, inexorablemente muere. El individuo del presente considera, de manera equivocada, que yendo hacia adelante y olvidando su relación con lo ancestral construye una sociedad superadora de los condicionantes del pasado. Pero, según Jung, tal

actitud no puede sino acarrearos una mayor vulnerabilidad y un sentimiento de insatisfacción profunda en el orden colectivo. Lo que está en juego aquí, por lo tanto, no es solo el olvido de la memoria biológica, sino también del caudal simbólico que alimenta los movimientos psicológicos, y que se nutre de las imágenes internas que produce toda experiencia, en referencia al mundo exterior e interno.

Para Jung es, por esto mismo, urgente y necesario, en relación con estas reflexiones, retomar su análisis en un punto donde cuerpo y alma eran concebidos como una unidad. En tal sentido, cabe considerar la noción de participación mística, que el maestro suizo desplegó a partir de la propuesta de Lévy-Bruhl, y a la que definió como “un modo peculiar de vinculación psicológica al objeto”, resultante de un “estado primordial”, y en virtud del cual “el sujeto no puede distinguirse claramente del objeto, sino que está ligado a él por una relación directa que puede calificarse de identidad parcial. Tal identidad parcial se funda en una unidad a priori del objeto y el sujeto” (Jung, 1994: 544; Par. 873). Esta unidad tiene que ver con una identificación, pero también con una proyección, de carácter

inconsciente, de los contenidos internos del individuo, que poseen una fuente colectiva y otra personal. Las imágenes arquetípicas heredadas, que constituyen, asimismo, el núcleo de los mitos, proceden de una memoria que se asienta en el cuerpo físico, y son, también, lo que alimenta los mitos personales. En consecuencia, se entiende la importancia que Jung atribuía a recuperar esa noción de unidad, pues a partir de ella es que propone su método de imaginación activa, ya que desde esa perspectiva el componente interno y la acción física están unidos. Por otra parte, es, precisamente, la imaginación activa la que nos permite acceder a las imágenes arquetipales que configuran el núcleo de los mitos y, por esa vía, a resolver el mito personal de cada individuo.

Jung daba como ejemplo de esa concepción unitiva el trabajo que realizaron los alquimistas medievales, para quienes la intervención sobre la materia implicaba, necesariamente, una transformación de la psique o del alma. En el caso del ser humano moderno, una posibilidad directa de acceder a ese estado particular de atención relajada lo brinda la cuestión lúdica unida a la imaginación activa. Sucede que, para Jung, una propiedad

particular del estado lúdico es que permite vincularse con las imágenes internas sin el tipo de resistencia que pueden presentar la voluntad o los prejuicios de la consciencia. Lo que está en juego como cuestión de fondo es la incorporación del valor del símbolo para motorizar procesos que, en épocas pasadas, quedaban situados en el ámbito de los rituales o creencias. Y si seguimos con la idea de los alquimistas, no podemos de ningún modo olvidar que el cuerpo físico está involucrado en este proceso, pues la Gran Obra en sentido alquímico lo incluye absolutamente.

Ahora bien, Jung sugirió, en su artículo de 1926, que el problema que implica definir la relación entre espíritu y vida podría haber comenzado “en tiempos muy remotos, cuando alguien hizo el desconcertante descubrimiento de que el aliento que abandona al cuerpo en el último estertor [...] del moribundo significaba algo más que un simple aire en movimiento” (Jung, 2004: 319; Par. 1). Al referirse a esta situación hipotética, Jung pone en juego una conjetura acerca del modo de aparición de la pregunta sobre la vida y la muerte. Y deja entrever que la búsqueda de una respuesta para esa pregunta abre a la posibilidad de la dimensión

psíquica de la trascendencia; por lo tanto, podríamos pensar que esta trascendencia, que es un aspecto de la realidad psíquica, está unida a lo biológico, es decir, al cuerpo físico. Sin embargo, no olvidemos el carácter bidireccional que Jung atribuye a la conexión entre cuerpo y psique; en ese marco, uno y otra se afectan mutuamente, y esta dinámica es central en el proceso de individuación. Dicho proceso se halla directamente ligado a la función trascendente, entendida como la aplicación de las cuatro funciones psicológicas, que se articulan entre sí en distintas combinaciones según se requiera. Una de esas funciones, la percepción, se apoya totalmente en el cuerpo físico y en sus cinco sentidos; pero no implica solo captar lo que proviene del mundo exterior, sino también una capacidad para registrar información proveniente del interior de nuestro cuerpo. A ello se le une, en forma opuesta y complementaria, la función psicológica de la intuición, a la que Jung entiende como “un modo de ver con el inconsciente”.

El concepto de cuerpo vivo, en consonancia con lo que ya se adelantó, supone algo “concreto y palpable”, y por eso se presenta, a juicio del Maestro suizo, menos dificultoso para ser captado que el

concepto general de vida. Dicho concepto de cuerpo se define, entonces, como “un sistema de unidades materiales adaptado al objetivo de la vida e interiormente coherente, [...] una manifestación del ser vivo aprehendido para los sentidos o [...] una disposición adecuada de la materia que posibilita el ser vivo” (Ibid.: 321; Par. 605).

Que el cuerpo no sea, para Jung, equivalente al “ser vivo” no implica que lo entienda como

“...una acumulación muerta de materia, sino como un sistema material que posibilita la vida, pero que sin embargo no podría vivir sin la ayuda del «ser vivo»; pues [...] al mero cuerpo le falta algo indispensable para la vida, a saber, lo anímico...” (Ibid.: 321; Par. 605).

A esto nos podemos referir, también, como factor psíquico. De la importancia de ese factor dan cuenta, según Jung, una serie de criterios que abarcan la propia experiencia directa y la de los semejantes, así como algunas investigaciones científicas efectuadas en relación con los vertebrados superiores. Por lo tanto, establecer una diferenciación entre el ser vivo y la psique permitiría evitar que se caiga, nuevamente, en una visión dualista de la separación entre cuerpo y alma. En ese contexto, la psique se define como un sistema

propositivo, como una disposición de la materia viva o de los procesos vivos; una vez más, esta caracterización refuerza la idea del rol central que juega la psique en el mantenimiento de la vida del cuerpo. Cuerpo y psique dependen mutuamente de sus respectivos estados de equilibrio para favorecer la existencia del individuo en términos que le permitan realizar los fines que le son propios, y así vemos que se hallan directamente involucrados en el proceso de individuación.

Por lo tanto, a partir de esta concepción, Jung introdujo una forma de pensar la psique que resultaba totalmente novedosa con relación a su momento histórico, en el cual las ciencias médicas, e incluso ámbitos como el de la psiquiatría, habían sentado sus bases, precisamente, sobre este binomio. Gran parte de este planteo, insistimos, ya estaba presente en *Tipos psicológicos*, una obra de 1921, en la cual Jung se ocupó de definir a las funciones psicológicas como elementos que constituyen el alma o su expresión. Desde el punto de vista junguiano, como ya se dijo, una perspectiva dualista carece de efectividad, pues le impide al individuo ser comprendido como la unidad que es, y además, bloquea la posibilidad teórica de considerar

que el individuo, a través de la imaginación activa, pueda vincularse, como ya se dijo, con sus imágenes internas y percibir su organización como un todo coherente.

De este modo, señala una serie de cuestiones que luego aparecieron confirmadas en el artículo de 1926. Para empezar, destacaba la unidad del ser vivo, la cual “comporta que la característica corporal no sea meramente corporal y que la característica anímica no sea meramente anímica” (Jung, 1994: 604; Par. 979). En tal sentido, consideraba que separar cuerpo y alma era realizar una “operación artificial” requerida por la particular configuración del entendimiento. Así, afirmó que

“...la compenetración mutua de las características corporales y de las características anímicas es tan íntima que no sólo de la constitución del cuerpo nos es posible sacar consecuencias sobre la constitución del alma, sino que también de la peculiaridad anímica podemos sacar conclusiones sobre las correspondientes manifestaciones corporales...” (Ibid.).

También señalaba, en aquel trabajo, la importancia de adoptar una mirada que partiera de lo conocido —el cuerpo— para ir hacia lo menos conocido —el alma—

Fue también en Tipos psicológicos donde recuperó el término “constitución” para referirse a una “disposición corporal de conjunto” que mantiene una estrecha relación con el temperamento anímico:

“...De alguna manera el alma es, en efecto, cuerpo vivo, y el cuerpo vivo es materia animada; de alguna manera y en algún lugar hay una incognoscible unidad de alma y cuerpo, la cual tendría que ser investigada tanto corporal como anímicamente, es decir, para el investigador esa unidad tendría que depender tanto del cuerpo como de lo anímico...” (Ibid.: 624; Par. 1031).

Esta indudable e íntima conexión entre cuerpo y alma, que Jung no niega, puede encontrarse ya en obras muy tempranas, como, por ejemplo, Símbolos de transformación, publicada en 1912. Sin embargo, a fin de lograr introducir un análisis que amplíe y enriquezca el conocimiento en torno a esa relación, propone establecer una serie de distinciones que considera imprescindibles. Así, elaboró una hipótesis según la cual “el alma tiene unas leyes propias” (Ibid.: 628; Par. 1037), y que nos libra del peligro de “reducir todo lo anímico a algo corporal determinado” (Ibid.: 628; Par. 1038). En tal sentido, sostuvo que: “aunque el alma y el cuerpo son en algún sitio una unidad, son, sin embargo, tan distintos en su ser manifiesto que no podemos por

menos que atribuir tanto al alma como al cuerpo una entidad propia” (Ibid.: 628; Par. 1037).

Es decir, reconocer la existencia de esa unidad es importante, aunque sus elementos deban tratarse por separado con fines prácticos. En los ejemplos clínicos abordados por Jung esta unidad es palpable, pero la construcción de un conocimiento psicológico demanda indagar de una forma más específica acerca de los procesos de la psique. En esta dirección, cabe recuperar una definición que Jung introdujo, la cual es necesario tener en cuenta para desplegar nuestra lectura, a saber: que la psique, que implica tanto lo consciente como lo inconsciente, “consiste esencialmente en imágenes”. (Jung, 1975: 325; Par. 618). En tal sentido, Jung observa que no constituye una mera yuxtaposición ni una simple sucesión, “sino una estructura que está por completo plena de sentido y propósito; es una ‘pintura’ de actividades vitales; [y además], la psique presupone el cuerpo viviente a fin de que sus imágenes puedan vivir” (Ibid.). Es por esto que el alma y la psique pueden definirse como “un complejo funcional determinado y circunscrito, al que la mejor manera de caracterizarlo sería llamarlo ‘personalidad’” (Jung, 1994: 491; Par. 756).

Es precisamente en relación con estas imágenes que el yo cumple una función importante, ya que, al ponerse en contacto con ellas, las trae a la consciencia, y hace posible, por lo tanto, revelar su sentido y significado. Esta información se halla íntimamente asociada a la manera en que el tiempo y el espacio son percibidos por el yo, aunque este no mantiene una relación estable con ellos. En un sentido más amplio, las imágenes que parecen haber desaparecido quedan ancladas en el cuerpo físico y siguen operando allí de múltiples formas; tanto a través de una simple molestia como de una patología, o también por medio de movimientos, gestos o acciones que al yo le pasan desapercibidos. La potencia de la imagen que queda alojada en lo corporal, y que el yo, incluso así, no logra percibir, tiene como efecto un cambio tanto en el funcionamiento de la psique como del cuerpo. Este último se configura como una suerte de cinematógrafo que proyecta la imagen hacia el exterior, ya sea en sueños, plasmaciones artísticas espontáneas o visiones individuales o colectivas de objetos no identificados.

En esta dirección, las siguientes palabras de Jung nos permiten acercarnos a su visión de la

relación que el yo establece con la naturaleza de la psique, que

“...consiste en imágenes reflejadas de procesos simples que tienen lugar en el cerebro, y de la reproducción de estas imágenes en una serie casi infinita. Estas imágenes tienen la cualidad de la conciencia. Aunque la naturaleza de la conciencia sea difícil de conocer, es posible decir que todo lo psíquico tendrá cualidad de consciente cuando se halle asociado al yo. Si no existe esa asociación, permanece inconsciente. El olvido total nos muestra con cuánta frecuencia y facilidad los contenidos pierden su conexión con el ego. Lo que es inconsciente para mí (como lo que no cae dentro del cono de luz de una linterna) existe en algún lado, en un estado que, probablemente, no difiere de lo que es visto por el yo..”
(Jung, 1975, 2004: 323; Par. 610)

Sin embargo, para comprender el alcance de esta posición sostenida por Jung, es preciso considerar la noción de yo como “un factor altamente compuesto o complejo [...], hecho de imágenes registradas por las funciones sensoriales transmitidas por estímulos internos y externos, y [hecho] además de una inmensa acumulación de imágenes de procesos pasados” (Ibid.; Par. 611). La conciencia es la que posee la fuerza necesaria para mantener cohesionados todos estos elementos y, por lo tanto, es fundamental para el yo. Esta situación puede crear la impresión de que la

consciencia es una precondition del yo pero, para Jung, ambos se necesitan mutuamente. El yo es entendido, así, como “un reflejo no de uno sino de muchos procesos y su interjuego”, algo que el maestro suizo afirma “sobre el supuesto probado de que el yo, al tener una composición fluctuante, es modificable y, en consecuencia, no puede ser simplemente el yo” (Ibid.).

Es decir, el yo, al ser un complejo, mantiene los elementos cohesionados en sí, y esta cohesión involucra la consciencia. Entonces, cabe preguntarse ¿cómo se relaciona esto con los elementos que están en el inconsciente? Si convenimos que están fuera del tiempo y del espacio, ¿qué es lo que los mantiene cohesionados? Allí es donde entran en juego, inicialmente, dos cuestiones claves: que en el inconsciente personal también existen complejos y que dichos complejos tienen como núcleos a las imágenes arquetipales, las cuales conforman el inconsciente colectivo. Como ya se dijo, estas imágenes arquetipales están alojadas en el cuerpo físico, y eso nos lleva a considerarlas en un sentido que excede, va más allá, de lo lineal y lo secuencial, pues responde, a mi entender, a otra lógica.

El alcance de esta posición puede verse expresado en las palabras mismas de Jung, quien no dudó en señalar que “el yo es un complejo que no comprende al ser humano total; [y que] ha olvidado infinitamente más de lo que conoce. Ha oído y visto mucho más de lo que nunca ha podido volver consciente” (Ibid.: 324; Par. 613). Al respecto, observaba que

“...hay pensamientos que aparecen repentinamente más allá del rango de la consciencia, totalmente formados y completos, y [de los que esta] no sabe nada [...]. Lo que el yo comprende es quizás la mínima parte de lo que una consciencia completa tendría que comprender...” (Ibid.).

Así, la relación entre cuerpo y consciencia es de tal orden que Jung propone pensar “en la consciencia del yo como en una síntesis de varias consciencias-sentidos, en la cual la independencia de cada consciencia separada se sumerge en la unidad del yo que prevalece” (Ibid.; Par. 614).

En síntesis, como intenté dejar a la vista a lo largo de este trabajo, la concepción junguiana de la relación entre cuerpo y espíritu, alma e inconsciente no puede separarse de su concepción de la relación entre cuerpo y psique. Ambos están intervencidos de una manera indisoluble, más allá de la necesidad,

que aquí hemos visto confirmarse, de abordar sus peculiaridades para formular una hipótesis sobre el particular modo en que se relacionan.

Claramente, no se trata de una cuestión menor, ya que el carácter unitario de lo humano está en el corazón de la psicología analítica, la cual opera una revisión novedosa de la “antigua creencia [de que] el hombre emerge de la unión entre alma y cuerpo” (Ibid.; Par. 619). En este sentido, Jung se inclina por defender el misterio fundamental que sostiene la vida humana, y por ello, propone hablar del ser humano como

“...un ser viviente incognoscible, concerniente a una naturaleza última de la cual nada puede ser dicho excepto que esta expresa vagamente la quintaesencia de la vida. Este ser viviente aparece exteriormente como un cuerpo material, pero internamente como una serie de imágenes de las actividades vitales que tienen lugar en él...”. (Ibid.)

Al respecto, concluye que cuerpo y psique “son las dos caras de una misma moneda [más allá de la] separación intelectualmente necesaria del único y mismo hecho en dos aspectos, a los cuales nosotros, después, les atribuimos una existencia independiente” (Ibid.).

Consideramos que esta mirada sobre el problema no puede estar ausente de ningún trabajo que aborde la perspectiva de la psicología profunda.

Referencias bibliográficas

- Jung, C. G. (2004). "12. Espíritu y vida". En La dinámica de lo inconsciente. Obra Completa. Volumen 8. Madrid: Trotta.
- Jung, C. G. (2002) Recuerdos sueños y pensamientos. Buenos Aires: Seix Barral.
- Jung, C. G. (2002) Tipos psicológicos. Barcelona: Edhasa.
- Jung, C. G. (1975) "Spirit and Life". En H. Read, M. Fordham, G. Adler y W. McGuire (eds.) The Structure and Dynamics of the Psyche. The Collected Works. Volume 8. Princeton: The Bollingen Foundation - Princeton University Press.

Masificación, individuación y crisis

Rebeca Retamales Rojas

La idea central de este trabajo gira en torno al gran potencial de desarrollo psíquico del ser humano y el modo como la interrelación con una sociedad masificada afecta la expresión de una sabiduría natural, proveniente de la conexión con lo arquetípico.

Como marco general tomamos la siguiente cita de Jung (2007): “del mismo modo que el individuo no es solo un ser radicalmente aislado y único en su género, es también un ser social, la psique humana no es únicamente un fenómeno singular y enteramente individual, sino también un fenómeno colectivo”. (parra. 235)

La humanidad se ha desarrollado y sobrevivido, hasta el momento, por la cualidad innata y la necesidad de los individuos de vivir en comunidad con el objetivo de unir fuerzas para alcanzar un fin común: en principio la supervivencia. Desde la familia, la tribu, el clan, las agrupaciones territoriales, hasta los grandes imperios de la historia, el grupo social va ganando en complejidad surgiendo de aquí la necesidad de repartir las

funciones. Llega un momento en que el grupo necesita ser dirigido por un individuo que ayude a aunar fuerzas. Ese es el nacimiento del liderazgo. Desde el Jefe del clan, de la tribu, chamán, reyes, emperadores, presidentes, primer ministro, jefe de gobierno son diferentes nombres que definen una labor similar.

Este ser social, que somos, no solo implica la lucha por la vida sino también la supervivencia psíquica. Nuestra existencia depende de los demás, tanto física como psicológicamente. El desarrollo mental del niño está estrechamente vinculado a su entorno, madre-padre, familia, amigos, escuela. Desde el nacimiento dependemos de nuestros cuidadores, quienes nos dejan su impronta psíquica para el resto de nuestra vida.

Sin embargo, la psique no es solo consciencia individual. Dice Jung que la consciencia puede ser comparada con una isla, en relación con la amplitud del mar representado por lo inconsciente.

En este punto, creo necesario tener en mente algunos conceptos de la psicología de Jung que nos permitirán desarrollar las ideas acerca de los efectos

de la masificación en el individuo y sus posibilidades de individuación.

En lo inconsciente se pueden diferenciar dos aspectos, un Inconsciente Personal y un Inconsciente Colectivo.

Lo Inconsciente Personal forma parte de este mar desconocido que contiene las experiencias personales, deseos e impulsos infantiles, vivencias olvidadas y percepciones subliminales; además de conflictos y experiencias con las figuras significativas. Varía de un individuo a otro, de modo que cada uno tiene su propio inconsciente personal. Es importante señalar que sus huellas permanecen, aunque las experiencias hayan sido olvidadas.

Lo Inconsciente Colectivo comprende la sabiduría de la humanidad presente en cada individuo que nace. Es innato y constituye la base psíquica general, de naturaleza supra personal, presente en cada persona. Es la capa más profunda de la psique, se genera automáticamente, es heredada y está casi siempre presente, seamos o no conscientes de ello.

La consciencia y lo inconsciente interactúan compensatoriamente produciendo transformaciones

en la psique que impulsan el proceso de individuación. Esta interacción constante entre consciencia e inconsciente tiene una manifiesta tendencia a la unilateralidad que puede llegar al desequilibrio cuando predomina exageradamente uno u otro sistema. Entonces se produce el trastorno psíquico. (Jung, 2007).

En muchos de sus escritos Jung señala que, desafortunadamente, a nuestra moderna civilización le falta la experiencia de lo inconsciente, así como la experiencia de la totalidad ya que hemos llegado a separar lo físico de lo psicológico. Resalta la idea que vivenciar la capa inconsciente de la psique, cualquiera sea su forma, nos aproxima a la totalidad, es decir, es la vía regia al denominado unus mundus.

Anatómicamente lo inconsciente colectivo se explica por la correspondencia con la estructura cerebral heredada. Los descubrimientos actuales de la neuro ciencia como es por ej. la plasticidad neuronal hacen pensar en la clarividencia de Jung frente a este tema.

Algunos autores junguianos actuales, como Margaret Wilkison (2017) señalan la importancia,

para la psicología analítica, de estos nuevos conocimientos sobre el funcionamiento cerebral, y lo relacionan con la experiencia terapéutica del trabajo con lo inconsciente, en especial la contratransferencia.

Los arquetipos, como patrones o modelos de comportamiento, se corresponden con los estudios sobre los instintos animales descritos por la etología. (p. ej los estudios de Lorenz y Tinberger (1984). Con respecto a su carácter innato y heredado interesa decir que lo que se hereda no es la representación del modelo, o patrón, del arquetipo, sino la disposición a la materialización del mismo a través del comportamiento.

En el cerebro se encontrarían preformadas las imágenes primordiales, surgiendo desde aquí toda la riqueza de representaciones de motivos mitológicos que han servido de fundamento para alimentar la imaginación de los humanos sobre los diferentes aspectos de la vida y sus emociones.

Ideas e imágenes arquetípicas las hay en todos los pueblos, en todos los lugares y son independientes de la personalidad individual. Se sustentan en los mitos y leyendas de cada cultura, o

región, encontrándose también motivos arquetípicos universales. Allí están presentes las ideas acerca de Dios, de la madre, del padre. Del hombre, de la mujer: ánima, animus.

Jung señala que el conocimiento del fenómeno arquetípico es de gran importancia para la psicología de la religión. En su trabajo “Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico” señala textualmente que:

“... la aparición de lo arquetípico tiene un marcado carácter numinoso que ha de calificarse si no de “mágico” si, al menos, de “espiritual...”, “su efecto puede ser curativo o destructivo, pero nunca indiferente, dando naturalmente por hecho cierto grado de claridad. Este aspecto merece por excelencia la designación de espiritual. Su numinosidad tiene a menudo una cualidad mística con su correspondiente efecto sobre el ánimo. El arquetipo es capaz de poner en marcha concepciones filosóficas, precisamente en aquellas personas que se creen muy alejadas de tales accesos de “debilidad”. Desde esta perspectiva se pueden comprender que el individuo pueda llegar a tener vivencias de plenitud de sentido (Jung 2004. parra. 405).

En un curso que impartí sobre dinámica de la psique, me impactó especialmente la experiencia de una estudiante, que se definía a sí misma como atea, sin formación religiosa, quien tuvo una vivencia de numinosidad ante una imagen de Cristo

crucificado, que surgió del trabajo que, ella misma, estaba presentando en el curso. Su actitud y comportamiento nos sirvió para observar que estaba viviendo una experiencia numinosa. No obstante, según la información que tengo no se hizo más religiosa de lo que era.

También en la práctica clínica somos testigo de vivencias similares ante las imágenes de un sueño o de una imaginación activa. El enamoramiento creo que es una experiencia numinosa que casi todos conocemos; el campo de la consciencia se estrecha, y la imagen y el recuerdo del amado/a se adueñan de la misma. Sabemos, además, que el amor es un arquetipo muy poderoso que también se puede manifestar como amor a la humanidad muy bien expresado en la poesía mística. Por ej. en los poemas de San Juan de de la Cruz, de Santa Teresa de Jesús o del poeta sufí Rumi y muchísimos otros.

Lo numinoso es la propiedad de un objeto visible, o el influjo, de una presencia invisible que suscita una particular alteración de la consciencia. Este es un concepto que Jung adoptó de Rudolf Otto.

Desde los orígenes, el ser humano se ha visto impactado por el misterio de la vida y de la muerte, y por el poder sobrecogedor de la naturaleza que sobrepasa su comprensión. Cada pueblo ha desarrollado una cosmología propia que representa una ordenación del universo.

Dice Jung (2008) “nadie discute que la religión es una de las manifestaciones universales del alma humana. En consecuencia, toda psicología que se ocupe de la estructura psicológica de la personalidad tendrá que tener en cuenta que la religión no es solo un fenómeno sociológico o histórico, sino también una cuestión personal, de importancia para un gran número de seres humanos”. (parra.1a).

En 1937, en las Terry lectures dice Jung

“... la religión como indica el verbo latino religare consiste en una observación cuidadosa y concienzuda de “lo numinoso”, es decir, una existencia o influjo dinámico que no es causado por un acto arbitrario y que, operando con total autonomía, se apodera y enseñoorea del sujeto humano, el cual es en todos los casos antes su víctima que su creador. Lo numinoso- sea cual fuere su causa- constituye una condición del sujeto que es independiente de su voluntad”. (Jung 2008, parra. 6b).

El tema de la numinosidad de la experiencia arquetípica y su relación con la religión nos proporciona la base para comprender la situación del ser humano víctima de los efectos de la masificación.

Dice Jung en su escrito "Presente y futuro" que:

"el sentido y la finalidad de la religión consiste en la relación del individuo con Dios (así lo entienden el cristianismo, islamismo, judaísmo. Para el budismo lo significativo es el camino de salvación). De este hecho fundamental se deriva en cada caso la correspondiente ética, que sin la responsabilidad individual ante Dios no significa más que moral convencional". (Jung 2001, parra. 507).

Sin embargo, la complejidad del mundo moderno ha dado origen a un tipo de organización social orientada, especialmente, a satisfacer las necesidades materiales del individuo, de modo que el centro de los esfuerzos se dirige a mejorar el bienestar material. Esto es el reflejo de una psique enfocada hacia lo exterior dejando de lado el mundo interior, de modo que, lo espiritual tiene poca cabida en esta sociedad.

El cuidado del cuerpo, tanto estéticamente como de su nutrición y salud, es una preocupación

central en el ser humano de esta época. El cambio se observa en la estilización del mismo, en hombres y mujeres. Creo observar, en los últimos años, un aumento de la dedicación al cultivo de la apariencia en los varones dirigida a elaborar una imagen más llamativa socialmente. En general, se canaliza mucha creatividad en la imagen personal. El cabello parece tener un especial significado.

La pérdida del sentido profundo de las religiones es un factor más que lleva al ser humano a organizarse psíquicamente hacia lo externo. La institucionalización de las mismas, y sus estructuras de poder, alejan al individuo del sentido original contenido en los mitos que las sustentan, perdiéndose así la conexión con lo simbólico. Por ejemplo, con respecto a la celebración de la Navidad. Solo quedan vestigios del mito en los regalos que se ofrecen tradicionalmente en las familias, y en la fantasía de la llegada de los Reyes Magos. Se involucra especialmente a los niños en esta reminiscencia de las ofrendas de estos personajes a Jesús, recién nacido. Pero, aunque se espera ese momento con ilusión, el origen de la representación queda generalmente olvidado. La mayoría tampoco conoce el motivo por el cual el

árbol de navidad adorna nuestras casas en estas fechas.

Sin el apoyo del mito y su simbolismo, el individuo se vuelve extravertido y proyecta su necesidad espiritual en la obtención de seguridad material. Coches más seguros, casas mejores, sistemas de vigilancia y protección sofisticada de los bienes adquiridos. En la primera parte de la vida, el ser humano lucha por la obtención de estos bienes, una casa, familia, un puesto de trabajo estable y, seguridad a través del éxito profesional. En la crisis de la mediana edad la cosa cambia. El hombre o, mujer, se pregunta qué ha hecho, hasta ese momento, con su vida y para qué le ha servido todo el esfuerzo empleado.

Esto es lo que nos cuestionamos en cualquier tipo de crisis individual, ocurriendo algo similar en las crisis que afectan a una colectividad. Surge la pregunta acerca del porqué de la existencia humana y cuál es nuestro papel en el mundo como seres sociales que somos.

Tempranamente en su obra, en 1912, Jung alerta e insiste, en los peligros que encierran todos los fenómenos de masas y las actitudes colectivas;

dice “una actitud colectiva es siempre amenazadora para el individuo, aunque represente una necesidad. Es amenazadora porque muy fácilmente oprime y sofoca la diferenciación personal”. (Jung 2007, parra.459)

En el mismo párrafo, dice Jung, Hombre-masa es el que ha perdido parte de su individualidad por la protección del estado, especialmente, de sus bienes materiales. Continúa diciendo Jung que “la consiguiente pérdida de la personalidad es sustituida, como ocurre siempre en psicología, por una vinculación e identificación compulsivas e inconscientes con la psique colectiva”. (ibid parra.459).

La existencia de un estado, nación o cualquier organización gubernamental, teóricamente tiene como fin la protección de la colectividad, sin embargo, pone en riesgo al individuo de perder parte de su identidad volviéndole sugestionable a las motivaciones y deseos de la mayoría.

Dice Jung (2002) *“así pues, la identificación con el grupo es un camino fácil, viable, pero la vivencia de grupo no cala más hondo que ese nivel en el que está”*. Más adelante dice: *“en la masa*

domina la participación mística, que no es otra cosa que una identificación inconsciente” (con el grupo). (parra. 226).

Cuando no se satisface la necesidad humana de trascendencia, la energía psíquica se desplaza a ideologías, grupos, ideas, en la búsqueda de un sentido profundo de la existencia, cultivándose así la semilla de cualquier tipo de fanatismo.

Hemos señalado que, el individuo que nace en una sociedad masificada tiene serias dificultades para realizar un auténtico proceso de individuación. Esta necesidad de autorrealización, que da origen a una búsqueda interior, puede surgir de la insatisfacción personal o de cualquier tipo de enfermedad. Necesidad que surge de una crisis vital que empuja al sujeto a realizar una búsqueda de sí mismo explorando su interioridad. Es un impulso innato que surge del centro arquetípico de la personalidad, el sí mismo, que aporta la energía psíquica para que podamos encaminarnos hacia la experiencia de ser quien realmente somos.

Este es el fin último: alcanzar la totalidad, la integración de los opuestos consciente-inconsciente superando la unilateralidad de la consciencia. La

imagen psíquica presente en los sueños, en la imaginación activa, y en cualquier otro tipo de experiencia creativa etc., es clave en este proceso pues favorece la comunicación entre ambos polos mentales. Esto es lo que Jung observó y experimentó en sus propios procesos psicológicos y en los de sus pacientes. Y es lo que se practica en el análisis junguiano.

Sin embargo, el empobrecido yo del individuo de nuestra época se deja subyugar por las ideas de aquellos que son psicológicamente más fuertes, o que tienen mayor capacidad de sugestión, o manipulación, inhibiendo así su libertad de juicio. Esto lleva a una falsa sensación de libertad, cuando realmente se está en manos de la fuerza del arquetipo, que puede ser positivo, pero también negativo. En estas circunstancias se activa con frecuencia el arquetipo de la sombra colectiva que contagia, peligrosamente, a la masa en acción. En este escenario, el individuo se identifica, fácilmente con la parte egocéntrica del líder. En consecuencia, se adscribe a un bando que considera que es el bueno, el que tiene la razón, lo que crea, instantáneamente, otro bando opuesto que se transforma en el malo.

Ya en la escuela se entrena al niño en la competitividad. En superar a los compañeros con la idea de hacerse un sitio de superioridad en el mundo, obedeciendo a la preocupación, consciente o inconsciente, de los padres por el futuro de sus hijos.

Lo personal, lo interno no se desarrolla, ni se favorece mucho en la educación. Se empuja al niño a considerarse diferente, pero mejor que el compañero, y este es el primer paso para ver al otro como enemigo. El acoso escolar que ocasiona, a veces, un daño para toda la vida ocurre con más frecuencia de lo deseable. Hay mucha agresividad en las escuelas, muchas veces antes de la adolescencia. Nos preguntamos si puede ser consecuencia de la frustración del niño y el adolescente ante la cantidad de objetos que desea y no puede obtener, o bien, ante la presión y el miedo por el futuro.

Envidia y odio hacia los compañeros que destacan o, son distintos, ya sea por inteligencia o belleza, motiva, generalmente, el acoso. Proyectan en ellos sus sentimientos de inferioridad y falta de autoestima, inmersos en un mundo hedonista donde la satisfacción de los deseos no está al alcance de

todos. Este es un modo de manifestarse la sombra personal y colectiva.

El ser humano moderno, en su proceso de individuación, tiene que abordar muchos desafíos, entre los que está la adquisición de objetos a través del dinero. Comprar el mejor coche, la mejor casa, realizar viajes de ensueño, otorga una sensación de poder y libertad, asociado a la felicidad, que se proyecta en la posesión de elementos materiales. Ocurre lo mismo con cualidades relacionadas con la belleza y valía personal. La identidad del ser humano se puede sentir fortalecida por la adquisición, ostentación y lucimiento de cosas que otorgan una felicidad que no perdura. La publicidad y marketing conocen muy bien esa debilidad humana y nos venden condiciones deseables en forma de elementos materiales. La trampa de la sociedad de consumo consiste en vender originalidad cuando está fortaleciendo la uniformidad mental de los individuos.

Hace poco, aquí en Madrid, una marca de supermercados sacó una línea de ropa deportiva con el logo del mismo. El colorido es llamativo, sin lugar a dudas. En dos horas se agotaron unas zapatillas que costaban cerca de veinticinco euros.

La activación del deseo de poseer un par de este calzado tuvo como consecuencia la reventa del mismo que, según he oído comentar, se llegó a valorar hasta en 500 euros el par. Este fenómeno ha ocurrido también con otras marcas.

No es difícil observar que, por algún motivo, no demasiado consciente, las zapatillas deportivas ejercen una fascinación en ciertos individuos. Me parece que esto ocurre con la ropa deportiva en general y, especialmente, en adolescentes. Podríamos aventurar hipótesis al respecto. Observamos, también, que los actos de vandalismo se dirigen en especial hacia estos productos, lo mismo que hacia informática y tele comunicaciones.

Otro desafío que abordar en el proceso de individuación, en este momento histórico, es el efecto psíquico de vivir en la era de los más grandes avances tecnológicos de la historia. Es innegable que tiene grandes ventajas para el aprendizaje, las comunicaciones, y que en esta pandemia del año 2020 ha sido de una importancia muy grande. Pero, sin darnos mucha cuenta, dependemos más y más de un mundo virtual que nos aleja de las contingencias de la vida humana. Es como si nuestro cerebro y nuestras capacidades cognitivas

se hubieran ampliado, pero no sé hasta dónde se puede haber limitado nuestra capacidad de razonar libremente.

Esta forma de vivir estimula la imaginación de un modo que no es necesariamente creativo. El ser humano-masa, divaga, ensueña y se evade así de todo lo que no llega a comprender, no puede abarcar o le asusta. En este sentido, una de las pocas oportunidades de proporcionar aire fresco al espíritu es la relación con el arte verdadero, aquel que conecta con lo arquetípico. Si el ser humano no tiene esa salida aumentan las posibilidades de que aparezca en escena el lado oscuro de la psique. La sombra. Es bien sabido que Jung ha dicho que el ser humano es el peor enemigo de sí mismo.

No obstante, por esas paradojas de la psique nos encontramos, ahora mismo, disfrutando de los avances telemáticos que nos permite tener estas “Jornadas Internacionales” sin movernos de nuestro despacho o nuestra casa y sin realizar grandes inversiones económicas. En los días de confinamiento la tecnología nos permitió compartir las emociones que generaba este sorprendente aislamiento físico. Nos podemos preguntar si estas

circunstancias ¿nos acercan, realmente, o alejan de los otros y de nosotros mismos?

Nuestra experiencia como terapeutas haciendo terapia, a través de video conferencia, ha sido un gran desafío para nuestra profesión y, realmente, nos ha permitido enfrentar importantes prejuicios.

Siguiendo con la idea de lo que implica la individuación en esta sociedad de masas, debemos hacer frente a una tercera confrontación, consistente en desmontar el egocentrismo que rige nuestra vida. Se trata de modificar la estructura del yo y su peso en nuestra personalidad, para dejar paso a que dirija la mente el otro centro que regula nuestra psique de forma trascendente: nos referimos al tan mencionado sí mismo. Es necesario liberarnos de la influencia de un centro de la consciencia que se ha vuelto regresivo y nos aprisiona con su rigidez y estrechez. Necesitamos ir más allá de nuestros conflictos y represiones, más allá de nuestras carencias, necesidades y frustraciones, para así tener en cuenta a los demás y sentir que formamos parte de algo mucho más grande que nos contiene a todos. Necesitamos salir del narcisismo que

impregna nuestra vida. No sin razón se dice que es la enfermedad de esta época.

Nos toca enfrentarnos a nuestros complejos que actúan como una compuerta que cierra el paso al fluir de un río. Afrontar el complejo de superioridad- inferioridad, tan en relación con el narcisismo, que conlleva competitividad, lucha por el éxito y logros que, desafortunadamente, se manifiesta considerando al otro como un rival amenazante.

Esta confrontación con los complejos se lleva a cabo en el campo de lo inconsciente personal. Los complejos amenazan al yo que vive en un estado de miedo, angustia e inseguridad. La competitividad, la envidia y el odio son resultado de un yo inflado de arrogancia. La preocupación por dar una buena imagen personal, la necesidad de alabanzas, el prestigio, el dinero como símbolo de poder, la sensación de control sobre los demás por medio de la profesión, o por la capacidad económica, mantienen el apego a la estructura yoica de forma muy poderosa.

Cuando se activa el otro polo del complejo, el sentimiento de inferioridad, se sufre doblemente por

los sentimientos de incapacidad, limitación y baja autoestima que genera.

Como hemos dicho, durante el proceso de individuación cambia el centro de gravedad de la personalidad; el yo deja de ser el rector de la psique consciente, pasando esta función al centro totalizador de la misma, esto es, el sí mismo.

Con respecto a la elección de la expresión “el sí mismo” dice Jung (2002) “entenderlo como una totalidad anímica, al mismo tiempo un centro que no coincide con el yo, sino que lo incluye, lo mismo que un círculo mayor incluye a un menor”. (parra. 249).

Para Jung, el arquetipo del sí mismo tiene una carga numinosa, con tanto poder de transformación que se puede identificar con la imagen de Dios. Cuando, en una entrevista, le preguntaron si creía en la existencia de Dios, dijo; No creo, lo sé. Expresando de este modo la numinosidad de su experiencia de la divinidad. No se trata de la comprensión intelectual del proceso que, en sí, no resulta complicada se trata de una profunda vivencia numinosa.

Sin embargo, la experiencia del cambio paulatino que va desde la consciencia, incorporando

elementos inconscientes, es un arduo proceso de tránsito por elementos psíquicos personales que, muchas veces, lo hacen frustrante, doloroso y con frecuentes altos y bajos. El arquetipo del héroe es el que funciona y da el impulso para seguir adelante superando dificultades.

Los movimientos de progresión y regresión de la energía psíquica son parte natural del proceso de crecimiento que, finalmente, nos conducirá hasta llegar a una conexión de sentido, que trasciende lo contingente de nuestra existencia mediante una unión con la totalidad. En este viaje interior es el sí mismo el que, como centro ordenador de la psique, nos permite ampliar nuestro horizonte mental y emocional.

El gran reto del ser humano actual es poder realizar un camino de individuación donde lo inconsciente personal vaya siendo más ligero y menos central. Donde los complejos personales dejen de invadir la conciencia liberando espacio para la comprensión de lo simbólico. El proceso se orienta hacia la denominada “totalización del ser” del que brota todo un potencial de creatividad que ha estado guardado hasta ese momento.

Aquí los versos del poeta Antonio Machado (1979) lo dicen con la profundidad de la imagen psíquica.

Proverbios y cantares (XXIX)

Caminante, son tus huellas

el camino y nada más;

Caminante, no hay camino,

se hace camino al andar.

Al andar se hace el camino,

y al volver la vista atrás

se ve la senda que nunca

se ha de volver a pisar.

Caminante no hay camino

sino estelas en la mar. (p.223)

Al comienzo de este texto, señalamos la noción de Unus Mundus, indirectamente nos hemos ido refiriendo a esta idea a lo largo de la exposición. Tiene que ver con el hecho innegable que entre el alma y el cuerpo hay relaciones causales que remiten, en el fondo, a su condición unitaria. Este es

un concepto de la filosofía meditativa del alquimista Dorn (XVI) que Jung (2002) estudia y analiza profundamente para comprender la unión de los opuestos; consciencia e inconsciente. (parra. 422).

Con el fin de conseguir la vivencia de unidad original del mundo, Jung considera el hecho de trascender la individualidad, para alcanzar una totalidad que implica la unión indiferenciada de alma y cuerpo (materia). Jung usa el término *Unus mundus* como la base del concepto de sincronicidad.

Por el contrario, cuando nos identificamos con la masa, nos adherimos a un pensamiento colectivo donde el campo de nuestra consciencia se ha reducido y casi no nos pertenece, se ha vuelto regresiva. Vivimos para el exterior en ese escaparate, que describen algunos pacientes, cuya dependencia de la imagen que quieren dar a los demás constituye una verdadera tortura, pues se sienten permanentemente criticados, juzgados y viceversa.

Los movimientos de masa son la máxima expresión de la pérdida de la individualidad, la libertad se diluye en la masa, el nivel de consciencia se asemeja a la consciencia de los pueblos

primitivos, quienes, antes de la aparición de un sujeto individualizado, se encontraban fundidos en el grupo y/o la naturaleza. Dice Jung (2002) “En esta situación el individuo no tiene responsabilidad, pero tampoco miedo” (parra. 225).

Jung aplica lo que ocurre al hombre-masa mediante el concepto de Pierre Janet “Abaissement du niveau mental”, que se refiere a la pérdida del alma del primitivo. Dice en (2002) “el Abaissement siempre debilita el conjunto de la personalidad. Reduce la confianza en sí mismo y la iniciativa propia y va estrechando el horizonte mental mediante un creciente egocentrismo. (parra, 214a). Subraya que la amenaza de la constelación de la sombra está muy presente en las situaciones de masa “En estas condiciones el individuo puede ser poseído por la sombra” (ibid, parra 222b).

Una sociedad masificada es caldo de cultivo para que surja cualquier tipo de fanatismo. El ser humano, que ha perdido su independencia psíquica, proyecta sobre grupos, organizaciones, individuos, o situaciones sociales, el carácter numinoso que le corresponde al arquetipo, dándole a éstos un significado religioso. La energía psíquica originalmente dirigida a “religare” (“ligar juntos” lo

humano y lo divino) se proyecta a grupos, individuos, organizaciones etc.

Dice (2008) Jung, “cabría decir que el término “religión” expresa la particular actitud de una consciencia trasformada por la experiencia de lo numinoso”. (parra.9).

Jung, se refiere en muchas oportunidades y en distintos trabajos de su obra, a lo que denomina Los ismos. Todos los términos que contienen el sufijo ismos pueden llevar, implícitamente, la referencia a cualquier tipo de fanatismo. En su artículo “Presente y futuro”, analiza profundamente los efectos del nacionalsocialismo y del comunismo, en la psique alemana de la época después de la segunda guerra mundial. Así como el surgimiento en escena de Hitler (hitlerismo, nacional socialismo). (Jung 2001, parra.235).

En la película “El Triunfo de la voluntad” la cineasta Leni Riefenstahl graba, de forma propagandística, el congreso del Partido Nacional Socialista obrero alemán de 1934. Allí se puede observar, directamente, el entrenamiento de una masa de jóvenes en el arquetipo de la raza superior. El espectador es testigo del nacimiento del

nacionalismo del pueblo alemán. Es un testimonio de la formación de un sistema fanático que casi destruye Europa.

El efecto de los ismos en la psique individual es que ésta resulta subyugada por el arquetipo que une a la masa. Por enumerar algunos ismos podemos citar; fundamentalismo, consumismo, capitalismo, derechismo, izquierdismo, españolismo, franquismo, comunismo, fascismo, anarquismo, liberalismo, progresismo, patriotismo, ecologismo, veganismo, feminismo, machismo, animalismo etc.

El peligro que Jung veía en este fenómeno psíquico influyó en la tardía creación del primer centro oficial en que se impartían estudios de psicología analítica. Pese a que sus discípulos y analizandos se reunían en el llamado Club de Zúrich, Jung se resistió mucho a la creación de una institución que llevara su nombre. No fue hasta 1948 que accedió a la fundación del “Instituto C.G Jung de Zúrich”. Ahí se reflejaba su temor a dar origen a un fanatismo llamado “junguianismo.”

A lo que primero que hay que enfrentarse en el camino de la individuación, dentro del marco de la

sociedad de masas, es el encuentro con la persona, lo que implica liberarse de los valores predominantes de la sociedad. Conlleva un cambio profundo del significado personal que se le atribuye a objetos y actividades en los que depositamos nuestra identidad. Del mismo modo, asumir nuestra libertad de ser diferentes y, a veces, ser considerados raros porque no vibramos con lo que comúnmente entusiasma a la mayoría. Con frecuencia, escucho referir esa sensación a quienes quieren formarse como analistas junguianos.

Insisto en que es necesario un cambio de consciencia superando el papel protagonista del yo que, paradójicamente, ha guiado nuestra supervivencia desde los primeros años de vida. Ardua tarea sobrepasar esta estructura psíquica que requiere un gran esfuerzo de introspección. La toma de consciencia de la necesidad de una nueva orientación de la vida, unido a la angustia que impulsa a la búsqueda, predice un modo diferente de enfocar la existencia.

En este trascurrir es necesaria la confrontación con la sombra personal y, en consecuencia, la sombra familiar. Se trataría de una transformación de la estructura de la personalidad

que va, además, incorporando el contacto con los rasgos del sexo opuesto que, hasta ese momento, formaban parte de lo inconsciente. En el hombre los rasgos femeninos y en la mujer los rasgos masculinos. Anima y animus les denominó Jung.

Las imágenes de los sueños, la práctica de la imaginación activa, la experiencia de la transferencia y contratransferencia que aporta el análisis, la observación de la naturaleza, la poesía, la música, el arte, el amor, la pérdida, la muerte, nos proporcionan experiencias que nos sitúan, más allá de lo ordinario, de lo contingente y, en esta unión con la totalidad de lo que somos, cultivar una nueva relación con nuestros iguales, los otros, los seres humanos.

Es evidente que, la humanidad está pasando por un momento de crisis muy profunda. Sabemos lo que es una crisis personal, que ocurre como algo natural de la existencia. En la mitad de la vida, es frecuente que el ser humano se pregunte qué sentido tiene todo lo que ha logrado, especialmente, en lo material. La ansiedad y la vivencia de estar al borde del abismo acompañan ese período. La diversidad de emociones; frustración, rabia, tristeza, depresión, que se desbordan en esos momentos,

señalan el camino de los cambios que es necesario realizar. Por eso mismo, las crisis personales pueden ser una oportunidad de crecimiento psíquico pues, si se superan, el individuo surge renovado y más fuerte. Podemos verlas como una oportunidad de aprendizaje acerca de uno mismo, de nuestros errores y debilidades.

Esta pandemia, como una de las mayores crisis vividas por la Humanidad, algo que nunca nos imaginamos que podría ocurrir en nuestro tiempo, nos lleva a ver la fragilidad de la vida. Aunque hemos construido un sistema que parece darnos la seguridad absoluta de que nada cambia, asistimos perplejos a la inestabilidad que nos rodea. Pensar en la amenaza de la muerte siempre ha producido mucha ansiedad; dando la impresión de que en personas muy egocéntricas desata un sentimiento de injusticia, que no saben hacia dónde dirigir, por lo que resulta fácil ser inducido a la violencia en masa.

Los que desean pensar constructivamente hacen planteamientos, dentro del marco de que la vida es fluir, cambiar, crecer, desarrollarse, y encontrarse con obstáculos, que ponen a prueba todos los recursos de supervivencia, tanto del individuo como de la colectividad.

En estas circunstancias, llegamos al punto de partida de esta charla: la idea de que somos individuos que constituimos un todo con lo que nos rodea; y que, aunque no nos demos cuenta, somos resultado de nuestras interacciones sociales, lo que implica una mutua y constante influencia.

Sabemos de sobra que los cambios sociales conforman al individuo y lo individual determina el movimiento de la psique colectiva.

De un modo u otro, todos sabemos que, individual y colectivamente, tenemos por delante una gran tarea.

Bibliografía

Jung, C.G. (2001). Civilización en transición. Madrid. Editorial Trotta

(2002). Los arquetipos y lo inconsciente colectivo. Editorial Trotta

(2002). *Mysterium coniunctionis*. Editorial Trotta

(2004). La dinámica de lo inconsciente. Madrid. Editorial Trotta

(2007). Dos escritos sobre Psicología Analítica. Madrid. Editorial Trotta

(2008). Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental. Madrid. Editorial Trotta

Lorenz, C. (1984). Consideraciones acerca de la conducta animal y humana. Barcelona. Planeta-De Agostini, S.A.

Machado, A.(1979). Poesías completas. Madrid. Espasa Calpe S.A.

Reinfenstal, L. (dir.) (1935). El Triunfo de la voluntad (película). Reichsparteitag-Film.

Wilkinson, M. (2017). Volver a la mente: La relación mente-cerebro: una perspectiva clínica junguiana. Barcelona. Eleftheria.

Apuntes preliminares para un proyecto de psicología corporal basada en el pensamiento de Pascal Quignard

David Antolínez Uribe¹ y Christian Javier Duarte
Parra²

Introducción

Como el título sugiere, el presente texto no apunta a una versión definitiva de una psicología corporal, sino a crear los esbozos iniciales para dicha empresa. Se busca construir una reflexión tentativa sobre los nexos entre la psicología profunda, la cuestión del cuerpo y el pensamiento de Pascal Quignard. Uno de los objetivos principales es presentar algunas ideas centrales de este autor francés, bastante discutido en los círculos filosóficos y literarios, pero desconocido entre psicólogos. Esto es llamativo, pues Quignard se inspira en gran medida en los desarrollos post-freudianos y aborda

¹ Psicólogo de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Magister en Ciencias Humanas de la Universidad de la República, Uruguay. Email: d.antolinez.uribe@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2335-7681>

² Psicólogo de la Universidad Nacional, Colombia. Magister en Psicología de la Universidad Nacional, Colombia. Email: chjduartepa@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6530-4350>

explícitamente problemas psicológicos como las pasiones, la herencia cultural, el desarrollo del lenguaje, ciertos trastornos de la conducta, el pensamiento, la identidad, etc. Lejos de ser una mera repetición, su escritura fragmentaria y argumentación lírica construyen una propuesta innovadora. Con una gran sensibilidad por las trayectorias históricas y los símbolos de diversas culturas, el pensamiento de Quignard resuena en más de una ocasión con el mismo espíritu que llevó a Jung a trascender del psiquismo individual para aventurarse al inconsciente colectivo (Saïda, 2014). Por todo esto resulta de suma importancia iniciar un diálogo transdisciplinario para cuestionar las premisas clásicas y el terreno conocido, para así potenciar los avances futuros de la psicología profunda y la psicología corporal.

La cuestión del cuerpo ha sido revisitada recientemente, después de un largo olvido por las ciencias sociales (Le Goff y Truong, 2005). Herederos del dualismo cartesiano, el pensamiento moderno relegó el soma a la física y la biología, mientras que la psiqué quedó en manos de la filosofía y la psicología. Distintos autores proponen un continuum entre cuerpo y mente, pero muchos de

ellos suelen enfocarse ora en el primero, ora en la segunda. Los escenarios limítrofes, siendo los síntomas psicosomáticos los mejores ejemplares, son abordados con suma curiosidad, pero tratados como rarezas o excepciones al funcionamiento normal (Sidoli, 1983). El cuerpo como tal se reintrodujo a mediados del siglo pasado gracias a las re-significaciones y re-presentaciones en diversas revoluciones artísticas. Las puestas en escena y performances reivindicaron la experiencia corpórea, liberándose del sesgo por las teorías y discursos (Kaprow, 2007). La obra de Quignard, influenciada por estos hitos, toma en serio la propuesta monista de concebir psiqué y soma como un mismo sistema siempre en constante calibración. Diversos pasajes de sus textos ubican al cuerpo en primer plano, con un fuerte cariz vivencial y de gran de impacto sobre la faceta psíquica.

Pascal Quignard, si bien contemporáneo, no es propiamente de vanguardia. En sus obras están ausentes las vertiginosas tecnologías digitales, la temporalidad de la virtualidad, los regímenes necropolíticos, el modelo neoliberal, la globalización y muchos otros síntomas de las sociedades del siglo XXI. Por ello, precisamente, su pensamiento resulta

refrescante y de gran utilidad para adquirir nuevas perspectivas al retroceder y deconstruir los códigos rectores del presente (Gorrillot, 2009). Esto tampoco implica que Quignard sea un escritor convencional o reaccionario; por lo contrario, su pensamiento está desalineado con las temáticas del progreso cultural, la razón humana o las revoluciones políticas. De algún modo, estas premisas modernas están en la base de muchas de nuestras teorías, pero cada vez es más evidente que esta forma de interpretar la realidad es insuficiente (Latour, 2004). Es necesario re-articular parte del ensamblaje epistémico para encontrar insumos en los saberes originarios, las prácticas localmente situadas y los pensamientos contra-hegemónicos (Pautrot, 1997). Los textos de Quignard reflejan a un autor independiente sin temor al diálogo entre tradiciones eclécticas. Después de transitar los caminos de su prosa reflexiva, el lector encontrará un nuevo horizonte de comprensión e interacción con la realidad.

Se iniciará con una nota biográfica para contextualizar al autor y su obra. Seguidamente se hará un recuento del rol que juega el cuerpo en su pensamiento, enfatizando la relación entre la experiencia corpórea, el mundo natural y la

dimensión psicológica. Esta primera reconstrucción buscará preservar la riqueza descriptiva y lírica del autor. Después se procederá con una exposición de las imágenes y símbolos recurrentes en los escritos de Quignard, los cuales servirán para reunir la complejidad de los fenómenos desplegados. Luego se avanzarán algunas consideraciones sobre las nociones filosóficas y psicológicas que subsisten en su obra. Posteriormente se trazará un contraste entre esta propuesta con algunas tesis principales de la psicología profunda. Todo lo anterior permitirá encuadrar mejor el proyecto de psicología corporal derivado de la obra de Quignard, reformulando sus ideas principales de forma más esquemática. Por último, se examinará las limitaciones de este modelo, señalando las dificultades a considerar en futuras indagaciones.

Nota biográfica

Pascal Quignard nació en 1943 en Verneuil-sur-Avre, un pequeño pueblo al norte de Francia. La cercanía con el Canal de la Mancha, le permitió al joven Pascal pasar largas horas frente a la inmensidad marítima, donde empezó a gestar las diversas disertaciones que desarrollaría a lo largo de su vida. Creció en una familia con inclinaciones

humanistas, siendo varios de sus parientes músicos, profesores o lingüistas, actividades que él también asumió. Viaja a París para estudiar filosofía, pero los acontecimientos de mayo del 68 lo incitan a abandonar la academia cuando trabajaba en su tesis de grado con Emmanuel Lévinas. En todo caso, su tránsito por la Universidad París-Nanterre y la Sorbona le permitió conocer las ideas de Geroges Bataille, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Michel Foucault y Gilles Deleuze; estos dos últimos de gran influencia para Quignard. En los años siguientes se desempeñó como editor para la casa Gallimard, ya posicionada como una de las grandes productoras de literatura académica. También trabajó en proyectos gubernamentales para la promoción de la cultura y las artes. De especial interés fue un viaje a China, que lo aproximó al taoísmo y redefinió su pensamiento (Li, 2020). El mejor recuento biográfico de Quignard, cotejado con un análisis meta-literario, se encuentra en Genetti (2014).

La carrera de Quignard toma un giro brusco en 1994, cuando renuncia a sus trabajos y abandona la vida pública. Se retira a la provincia francesa, donde un estilo de vida ermitaño le permite dedicarse por completo a la literatura. Su obra se

extiende a nuevos terrenos más allá de la novela y el ensayo, incursionando en los tratados, recitales, aforismos y reseñas. Son recurrentes temas como el silencio, la vida intrauterina, la figura materna, la adquisición del lenguaje, el desarrollo sensomotriz, la pubertad, la pintura rupestre, el chamanismo, la filología, la intimidad y la melancolía. Es posible decir que, de forma análoga a los procesos terapéuticos, estas ideas se construyen en constante re-elaboración. La obra de Quignard es una totalidad que trasciende las diferencias entre libros individuales. Si bien este corpus supera la cuarentena de libros, la siguiente reconstrucción se basó en seis textos clave: El odio a la música (1998), El sexo y el espanto (2005), Retórica especulativa (2006), Butes (2011), La imagen que nos falta (2015) y El origen de la danza (2017). En vez de optar por una exposición analítica, donde se diseccionan y clasifican las tesis de cada obra, se eligió una presentación sintética que integra los hilos conductores entre ellas. Esto le dará al lector una imagen panorámica del pensamiento de Quignard. Se recomienda remitirse a las fuentes originales de gran riqueza conceptual y estética.

El cuerpo en la obra de Quignard

El cuerpo como parte del mundo natural

El cuerpo no es una mera vasija donde mora el espíritu y que mantiene a los individuos separados. El cuerpo es un fenómeno natural, en relación con otros elementos semejantes. Esto no implica una determinación biológica o una reducción de la experiencia corpórea a las funciones orgánicas. La naturaleza para Quignard (2006) es un continuum, siempre contingente pero generativo, donde se cruzan sonidos, sensaciones, órganos, imágenes, animales, paisajes, plantas, nubes y luces. Este entorno natural, pre-lingüístico y profundo, juega un papel de suma importancia en la configuración del cuerpo y la mente. El inicio de este proceso está en la audición, un sentido ya está presente en la vida intrauterina: el feto percibe la voz de la madre antes que cualquier otro sonido (Quignard, 1998). Con el nacimiento, el cuerpo es invadido por el aire, la luz y los cambios de temperatura. En el parto, la madre-continente expulsa al bebé-contenido, que ipso facto deviene continente de disímiles partículas de oxígeno, colores y leche materna (Quignard, 2017). Esto implica un tránsito de la posición autótrofa a la heterótrofa, pues desde aquel instante el sujeto

debe merodear el mundo buscando alimento. Más adelante en el desarrollo individual variables culturales como el lenguaje, las tradiciones y el arte adquieren mayor relevancia, pero el sujeto nunca se desprende completamente del entorno natural originario. Durante toda la existencia, los fenómenos naturales producen gran impacto: ora la serenidad del oleaje, ora el terror de las tormentas (Quignard, 1998).

Se puede reconstruir una línea evolutiva a partir de las relaciones entre cuerpo y naturaleza. Una vez que el parto marca el inicio de los sentidos, estos deben empezar a distinguirse. Para ilustrar esto, Quignard (1998) alude al hiato que existe entre el relámpago y el trueno, que permite diferenciar la visión de la audición. La primera es más fugaz y concentrada, mientras que la segunda tiende a diseminarse lentamente por todo el espacio³. La audición, aún más que la sexualidad o el hambre, es el anclaje que tienen los humanos en la naturaleza primigenia. Por ejemplo, piénsese en los golpes de tambor que llaman la lluvia para fertilizar los campos. Quignard marca una analogía entre vida y ruido,

³ Quignard recuerda cómo Narciso fija su mirada en su reflejo, mientras que Eco, tras ser rechazada por este, se desparrama en todos los rincones del valle. La visión es con-centrada, la audición es de-centrada.

trazando a su vez un paralelo entre los ruidos internos del cuerpo y los ruidos nocturnos del ambiente. Ya sea que el sujeto oiga los sonidos de sus vísceras o el murmullo de los animales, las irregulares fuerzas de la naturaleza están presentes. Las ondas sonoras son inasibles y las orejas carecen barreras como los párpados, así de avasalladora es la experiencia auditiva. Ante ella, el devenir humano implica dotar cierto orden a los caóticos escenarios naturales. Primero los latidos del corazón, luego los intervalos respiratorios y, eventualmente, el caminar, le ofrecen al infante un ritmo constante. El inicio de la dimensión psíquica se encuentra en esta imposición de orden a la experiencia natural-corpórea.

Al igual que Aberastury y Knobel (1971), Quignard se interesa por la pubertad como metamorfosis del soma y la psiqué. Sin embargo, este no es el primer cambio abrupto que sufre el sujeto, sino una reminiscencia del parto (Quignard, 2017). El feto deja de nadar en el útero para empezar a gatear, así como el púber se recuesta sobre el suelo para contrarrestar su crecimiento. El bebé toma su primera bocanada de aire y lanza un grito, escuchando su voz por primera vez, experiencia

cercana al cambio de voz en la adolescencia. Este evento individual resuena con un suceso clave del desarrollo cultural: la aparición del silbido como señuelo para la cacería. Quignard (1998) evoca a los primeros cazadores, que a voluntad deforman sus voces para imitar los cantos y gruñidos de sus presas. Así, la producción sonora y la audición atraviesan las barreras que hay entre individuos y especies. El púber, es decir, el niño convertido en cazador es otra muestra de cómo la audición tiene una intensidad corporal y psíquica mayor a los otros sentidos. Por último, la metamorfosis de la adolescencia puede producir una depresión que también remite a la primera infancia, cuando el recién nacido se recubre a sí mismo para evitar cualquier invasión del exterior (Quignard, 2017). El púber asemeja al bebé en su intolerancia a las órdenes, las imposiciones de los familiares y las miradas vigilantes.

A lo anterior se suman los fuertes cambios sexuales de la adolescencia, vividos como una precipitación; es decir, lanzarse de cabeza, sin control de la velocidad de la caída ni la fuerza del impacto (Quignard, 2011). Empero, la aparición de la genitalidad no es un proceso lineal, sino una serie

de posiciones sucesivas que alternan entre la actividad y la pasividad, entre la virilidad y la flacidez, entre la fecundidad y la castidad, entre el ímpetu socializador y la melancolía autofágica. Quignard (2005), anclado en la experiencia corpórea, señala cómo algunos órganos o miembros tienden hacia el exterior, mientras que otros apuntan hacia el interior. Los primeros (nalgas, senos, pene, labios, lengua, etc.) buscan salir al encuentro con un otro, mientras que los segundos (vagina, orejas, dientes, ombligo, etc.) procuran atraer a ese otro hacia el interior del cuerpo. Todos estos órganos están en un constante interjuego donde se transmite la virilidad como germen de fecundidad. El autor francés evoca el rito pederasta de los antiguos griegos, donde un hombre viejo tomaba a uno joven como amante y lo sodomizaba para dotarlo de vigor masculino. Así, este joven podía participar en política e iniciar su propia familia. En el encuentro con la esposa, el falo deposita el semen en la vagina, pasando la virilidad que había recibido previamente. Durante la gestación, el útero introspectivo deviene el vientre voluptuoso. Por último, en el parto, la mujer expulsa a su hijo, literal encarnación de la potencia sexual.

Quignard afirma que el instinto vital es un intercambio entre cuerpos que se fascinan y paralizan mutuamente, una danza entre obediencia, seducción, goce y placer. Los dos últimos, al igual que en la obra de Deleuze (1995), hacen referencia a las variables masoquistas y sádicas de la sexualidad. El goce aplaza la satisfacción, sometiendo al cuerpo a constante tensión, mientras que el placer liquida al deseo de forma rotunda. Tras la satisfacción, el cuerpo en estado refractario pierde, momentáneamente, el apetito por el mundo. Por otro lado, la seducción remite a las miradas esquivas que deben atraer la atención del amante, resistiendo la tentación de observar fijamente. Quignard (2015) afirma que el voyerismo total, donde se renuncia a todo contacto posible, permite que el depredador oculto entre la yerba pueda observar calmamente los gestos y movimientos de la presa. Pero esto conlleva un riesgo, pues la desnudez total tiene una dosis de pudor que contrarresta la voluptuosidad previamente descrita. Haciendo eco de Acteón, castigado por ver a Artemisa desnuda, y la mirada petrificante de Medusa, Quignard (2005) señala que la castración no solo es amputación del miembro, sino, la fecundidad interrumpida; en una palabra, esterilidad.

Estas consideraciones llevan a Quignard a afirmar que la vida no es una biografía, pues, de hecho, la sexualidad requiere de un silencio impresionante: una palabra mal puesta puede romper el juego erótico, como aquel niño que grita que el rey está desnudo.

Incluso la vejez y la muerte son pensados por Quignard (2015) en términos de la relación entre el cuerpo y el mundo natural. La muerte es el final de la vida, sino una sombra que la acompaña constantemente. Además del orgasmo y el sueño como experiencias próximas a la muerte, Quignard añade el engaño de la quietud: la presa inmóvil que finge estar muerta para despistar al predador. Pero donde más se evidencian los efectos psíquicos de la muerte es en la nostalgia por el útero materno. La muerte, antítesis de la generatividad, seduce al sujeto para que retorne a sus orígenes naturales y pre-lingüísticos (Zhuo, 2016). Usualmente, tal regreso implica sacrificar la propia capacidad de procrear y nutrir⁴. Incluso, haciendo una retrospectiva genética, Quignard (1998) encuentra la muerte como paralela al parto: cuando el bebé

⁴ Como se verá adelante, Quignard medita sobre la figura de Medea para profundizar este tema. Sin embargo, este punto remite a la biografía misma del autor, que abandona su carrera para retornar a una vida natural en Normandía.

nace, siente un ahogo momentáneo que se repetirá cada vez que detenga la respiración para hablar. También, la mencionada melancolía autofágica sirve de modelo para la comprensión del cuerpo que se devora a sí mismo. Finalmente, la experiencia humana no dista mucho del resto de organismos naturales, pues Quignard (2011) traza un símil entre los cadáveres porosos y los arrecifes de coral perforados por las aguas saladas del océano. La muerte nunca es una interrupción total, pues incluso las lenguas muertas y los ancestros difuntos ejercen gran influencia en el presente.

El cuerpo como constructor del mundo psíquico

Quignard no traza una línea rígida entre mundo natural y psíquico, pero en sus escritos hay pasajes introspectivos en oposición a otros más externalistas. En un primer nivel, existe una relación recíproca entre diversas sensaciones corporales y las perturbaciones afectivas; por ejemplo, los ruidos metabólicos generan una angustia que empuja al ser humano a producir música externa para encubrirlos (Quignard, 1998). Dicha música, empero, no siempre produce una balanceada danza, sino que puede inducir un vértigo semejante al trance chamánico. También hay un vínculo entre lo

irreparable de la infancia pre-lingüística y la tristeza que agobia al sujeto en distintos instantes de su trayectoria vital (Quignard, 2017). La nostalgia por lo natural y lo intrauterino acompañan al sujeto que avanza en los caminos que abre el lenguaje, las representaciones mentales y la cultura. Por ello, cuando Quignard (2015) reflexiona sobre la memoria como función psicológica, la relaciona con la fatiga de un cuerpo que ha crecido y se ha desplazado extensamente. Finalmente, la unión afectividad-sensibilidad alcanza su punto más álgido en la sexualidad. Aventurando una curiosa explicación por el origen de la culpa, Quignard (2005) relata cómo la abstinencia sexual y la excesiva pasividad generan un malestar en el sujeto yermo. Los reproches y remordimientos no derivan de la moral social ni de las pulsiones agresivas, sino de incumplir el mandato de procrear. En todo caso, la sexualidad no se reduce al placer, pues incluso en la satisfacción se da una angustia que perturba la identidad. Unir el cuerpo propio con el del amante, así como sentir la invasión de imágenes y memorias durante el encuentro sexual, son los signos de la fragmentación del Yo.

En un segundo nivel se encuentran las elaboraciones de estos afectos arraigados en la experiencia sensorial. Continuando con lo sonoro, Quignard (1998) insiste en cómo los ritmos musicales producen efectos que masifican y rompen la individualidad: la danza, la marcha militar, la rutina en la fábrica, etc.⁵ Hay una pérdida de interioridad debido a la experiencia sonora que atraviesa los cuerpos y espacios que median entre ellos. El grito del bebé al nacer hace público el malestar del quiebre de la comunión con el cuerpo materno. Cada vez que hay un proceso de desindividuación, el sujeto reniega de su potencia generativa y su condición de continente. Desea volver a ser contenido, ya sea en el útero materno o en la tumba. Hay una gran semejanza entre aquel devorado por el deseo materno y el suicida que salta de un acantilado (Quignard, 2011). La vivencia de ser expulsados por el continente-materno se repetirá numerosas veces: expulsados del cuerpo infantil y expulsando virilidad con cada polución. La expulsión y la precipitación están relacionadas, en tanto el sujeto no controla las fuerzas que lo

⁵ Este argumento muestra la gran afinidad que tiene Quignard con la filosofía estoica, particularmente con la tesis de Séneca (1986) sobre cómo las pasiones se dejan seducir o amaestrar en función de su rol político y social.

perturban: ya sea la madre pujando o la gravedad que asesta los cuerpos contra el suelo. Como antítesis, Quignard (2017) concibe la im -pulsión como los movimientos perturbadores orientados hacia el interior. Hay iniciativa en el acto impulsivo, ya sea que se busque retornar a los continentes originarios (la madre, la naturaleza) o hallar otros nuevos (la comunidad, la cultura). Curiosamente, Quignard (2015) analiza el fresco de Medea en Pompeya y afirma que, contrario a las apariencias, existe cierta serenidad en la impulsividad. Quien obra impulsivamente nunca espera ni se desespera. Los pequeños instantes que transcurren entre el nacimiento del impulso y su ejecución no son de angustia, sino de calma.

Tras elucidar los efectos de los cuerpos que oyen, sienten frío y caen, Quignard hace una reflexión complementaria sobre cómo los desplazamientos psíquicos no se diluyen en el lenguaje, sino que retornan a la experiencia corpórea. En vez de la agotada teleología ascendente que ubica el psiquismo como etapa intermedia entre biología y cultura, Quignard (2005) insiste en la retroalimentación entre sexualidad y dinámicas sociales. Examinando la metamorfosis de

la alegre sexualidad griega en la melancólica sexualidad romana, el autor francés muestra cómo las regulaciones legales, prácticas pedagógicas y decisiones políticas crearon nuevas poses y gestos corporales. Por ejemplo, la actitud puritana no es efecto de la moral sexual, sino su causa: la capacidad de procrear dota de estatus a las madres, que a partir del nacimiento mantienen una postura erguida. Los esclavos e infértiles deben mantenerse recostados, indicando pasividad y dependencia (Le Goff y Troung, 2005). De modo semejante, las disposiciones arquitectónicas de la ciudad, rodeada por murallas y con jardines interiores, instauran la noción de lo oculto y secreto, asociando el erotismo con la privacidad (Quignard, 2011). Cuerpos que cubren parcialmente su desnudez, enfatizan las caderas voluptuosas y se domestican mutuamente durante el coito; tal es la herencia de las emociones romanas. Siguiendo esta línea, Quignard (2015) indaga los procesos de visualización, primero en la pintura como base de la facultad cognitiva de observar y ser observado. Cuando Parrasio inventa la técnica del contorno, no sólo las pinturas adquieren mayor perspectiva y contraste, sino que se instaura una corporalidad que encierra atributos. Así como la psiqué crea objetos internos con los que

se identifica, el soma busca incrustarse de gestos, mohines y ademanes. De hecho, la primera se canaliza en el segundo de un modo tan diáfano que es imposible encontrar la mentira en el cuerpo: los guiños, los temblores, el tartamudeo, las arrugas, la caída del pelo, todas ellas expresiones de un psiquismo en conflicto consigo mismo.

Descendiendo a un tercer estrato, es posible hallar ciertos fenómenos psíquicos de mayor independencia respecto a los cuerpos. Esto no implica unas fuerzas desencarnadas, sino más bien agencias capaces de desterritorializar las disposiciones corporales. Estos procesos psíquicos terminan conformando el abanico conceptual del autor, del cual se compondrá un esquema de psicología corporal. En primer lugar, Quignard (1998) usa el antiguo verbo tarabust para referirse al tamborileo de los dedos o el zapateo impaciente. Esta no es una mera descripción de una leve ansiedad, sino que remite a los ritmos erráticos del psiquismo. Quignard (2005) señala el nexo entre la intensidad de la vida anímica con el ímpetu entrecortado del coito parental. Aquella imagen que nos falta, el acto sexual de nuestra concepción nos agobia durante el resto de la vida (Quignard, 2015);

no solo a modo de fantasmagoría, sino como acto corporal definido. El tarabust es el resultado del coito parental, una inoculación violenta donde se transmite virilidad. A diferencia de la tradición freudiana, Quignard (1998; 2011) no comprende los movimientos anímicos en términos de fuerzas, sino de ondas. Las ondas tienen mayor capacidad de perforación y transversalidad que las fuerzas; las primeras remiten al flujo líquido y gaseoso, mientras que las segundas se limitan a los sólidos. El oleaje (marítimo o amniótico) es la insignia del tarabust. Una constancia inexacta donde no se disciernen las olas que vienen de las que van. El tarabust es reversible para el cuerpo, pero sincopado respecto a la experiencia psíquica. El lenguaje es una voz que se yuxtapone (con exceso o déficit) al tarabust. La única ocasión donde ambos ritmos se alinean, aliviando momentáneamente el malestar, es en la experiencia artística.

Además del tarabust, otros dos conceptos de gran relevancia para Quignard son el *taedium vitae* y el *desiderium*. Ambos términos son usados inicialmente como descripción de fenómenos psicossomáticos, antes de devenir potencias mayores. El *taedium vitae* remite al periodo

refractario al orgasmo, donde se pierde interés por el mundo y emerge la melancolía autofágica. El desiderium, por su parte, designa la añoranza, productora de llanto y mutismo, por un objeto perdido. Respecto al primero, Quignard (2005) asevera que no es un estado transitorio mientras el cuerpo recupera la virilidad. Usando el autismo como alegoría, el autor francés dice que el taedium vitae muestra un agotamiento de los mecanismos de defensa, un rechazo a toda comunicación y un abandono del cuerpo frente al mundo externo. Retorna la tristeza de la ex -pulsión primigenia, acompañada por el deseo de recuperar la posición autótrofa del mundo intrauterino. Incluso en los momentos de voluptuosidad, el taedium vitae permanece latente y se expresa en la parálisis de la fascinación erótica. Pero al agotarse el deseo, el sujeto busca regresar a su origen, ya sea como re-encuentro con lo natural o como salto precipitado hacia el abismo. Por otro lado, el desiderium, pese a su proximidad al frecuente término 'deseo', realmente no implica carencia alguna. Quignard (2015) traza la etimología hasta la de-sider-ación: el desplazamiento de los astros en el cielo, que marca nuevos ciclos climáticos. Siendo reiterativo, el autor francés señala la función creadora del desiderium:

eliminar los objetos presentes para trazar sus siluetas y contornos, capturar los instantes artísticamente y, finalmente, usar dichos moldes para formar nuevas realidades. De hecho, también hay un nexo con la palabra griega *Nèkhuia*, que alude al proceso de invocación de las sombras con fines clarividentes. Así, los conceptos de *tarabust*, *taedium vitae* y *desiderium* permiten mostrar las diversas vicisitudes de los procesos psíquicos, corporales y naturales.

Simbología recurrente en la relación psíquico-soma

Quignard medita sobre las mismas imágenes: el parto, el mar, la tristeza adolescente, la caída precipitada, los juegos de seducción, etc. Vale la pena examinar con mayor detalle algunos símbolos frecuentes en la obra de Quignard, pues de ellos se desprenden diversas reflexiones, así como se condensan distintos fenómenos. Conviene aclarar, de antemano, que la noción de símbolo que usa Quignard dista de la de Freud o la de Jung, que enfatizan la correspondencia semiótica o la representación de lo desconocido respectivamente (Bennet, 1960). En vez de tratarse de síntomas o arquetipos, el autor francés comprende los símbolos como imágenes que despliegan y repliegan los

eventos históricos, las disposiciones corporales y usos lingüísticos. Hay cierta yuxtaposición temporal, mas nunca una atemporalidad absoluta, en la que reminiscencias y resonancias cruzan los momentos pretéritos, presentes y futuros. Quignard (2017) insiste en la distancia necesaria para contemplar los símbolos y las expresiones artísticas, que inducen un diálogo entre la multiplicidad de sujetos que intervienen en su creación. Así pues, se sugiere que el lector adopte dicha actitud contemplativa, permitiendo que los símbolos re-articulen los fenómenos corporales y psicológicos descritos en los apartados anteriores.

En primer lugar, hay dos símbolos intrínsecamente relacionados: el chamán-ventrílocuo y el cazador-acechador. Quignard (1998) se une al linaje de etnógrafos que encuentran en la figura del chamán un punto nodal de la experiencia mística y natural. Lo que distingue al autor francés de la visión de Levi-Strauss, Róheim o Devereux, es que no concibe al chamán en términos medicinales o sacramentales. Más bien, con afinidad con la antropología perspectivista (Viveiros de Castro, 2013), Quignard define al chamán como un ventrílocuo capaz de hacer audible el murmullo

de los animales, los ancestros y los espíritus naturales. Este símbolo remite a la agencia de transitar a una identidad alterna, abrazar lo fragmentario y discontinuo de la propia subjetividad. Es por esto que el chamán es facilitador de los ritos de paso, que imponen una metamorfosis somática y social. El chamán ayuda al púber para que controle su nueva voz y pueda crear señuelos. El hombre deviene cazador, hábil engañando a sus presas usando carnada, trampas, cantos o simplemente ocultándose entre la maleza (Quignard, 2015). El chamán enfatiza la audición, mientras que el cazador remarca la visión. La verborrea nutre al voyerismo en esta ambigua relación que tiene el ser humano con los otros seres naturales: ora dialoga con ellos tratando de reestablecer el balance, ora depreda sin miramiento alguno los ríos, árboles y animales de su entorno. En el escenario contemporáneo, Quignard ubica el símbolo del chamán en los intérpretes musicales o los traductores, que navegan entre distintos registros semánticos, y encuentra al cazador en los soldados en combate o los amantes que se seducen mutuamente.

Otro par de símbolos vinculados entre sí son el danzante-en-trance y la bacante-en-pánico. El primero, reminisciente de las transformaciones chamánicas, es el avatar de la locomoción que diluye la diferencia entre ex –pulsión e im –pulsión; es decir, entre la dimensión interna y externa. La piel ya no opera como límite, por lo que se pierde la distinción entre el movimiento autónomo e inerte (Quignard, 2017). Una vez que la música golpea el alma del sujeto, se revierte la domesticación del lenguaje. El sujeto se siente fuera de sí, pierde los referentes identitarios y empieza a obrar según parámetros colectivos. A mayor intensidad de la danza, menor precisión rítmica y mayor regresión psíquica. Los brazos y las piernas trazan círculos en el aire, emulando al feto que nada en el vientre. De forma semejante, la bacante tiene un funcionamiento masificado: una horda sin retórica que sigue sus inclinaciones pasionales (Quignard, 2006). El pánico que sienten, lejos de ser el terror paralizante que produce la fascinación sexual, remite a los ritos antropofágicos dedicados al dios Pan. A diferencia del danzante que sale de sí, la bacante busca reconstruir su propia interioridad a través de la ingesta de cuerpos. Detrás del pudor y la aparente violencia del canibalismo, hay una

función nutricia. En cierto sentido, ambos símbolos son caras de una misma moneda: el sujeto en trance homogeneiza experiencia interna y externa, compenetrando al máximo psiqué y soma. El danzante prolonga el estado de trance con sus gestos, mientras que la bacante se re-integra devorando a sus semejantes. En estos casos también se ve la paradoja de la impulsividad serena, quizá porque el tarabust que induce a la acción no se siente como propio ni ajeno, sino como una fuerza que atraviesa y conecta diversos cuerpos. No hay mayor quietud que la del alma en trance.

Esto conduce a otra dupla de símbolos que reflejan la noción de humanidad que maneja Quignard. Primero, está el teriántropo⁶, persona capaz de transformarse en animales. Además de las metamorfosis corporales en el parto, la infancia y la adolescencia, Quignard (2005) insiste en la mutación de la pulsión sexual. El devenir-animal implica los desplazamientos del deseo encarnado en múltiples poses, gruñidos, jadeos, presiones, penetraciones, giros y caricias. En el sexo no solo se

⁶ Este término, derivado del griego *therion* (bestia salvaje) y *antropo* (humano) no aparece textualmente en las obras de Quignard. El autor habla, en cambio, del 'animalismo' como tendencia del erotismo. Se eligió usar 'teriántropo' para mantener símbolos figurativos y concretos que engloben las distintas experiencias de transformación.

borran las fronteras entre los amantes, sino entre las especies. Quignard recuenta las diversas historias donde el animalismo es central: la concepción del minotauro, la violación de Medusa, la adivinanza de la esfinge, el asno de oro de Apuleyo o la orquesta porcina de Luis XI. Todos estos teriántropos muestran una actualización del deseo más allá del estrecho marco del 'humanismo'. En relación con este símbolo, están las sirenas, o mejor, el canto de las sirenas. Aquí se conjugan dos sentimientos opuestos: la tentación del retorno a la madre-naturaleza y la resistencia a la precipitación que ello supone. Si el trance induce a los danzantes y a las bacantes a disgregar su identidad, el canto de las sirenas ofrece una alternativa más radical: bien regresar a la condición de contenido renunciando a la propia generatividad e individualidad, o bien resistir del todo a las tendencias animalistas para preservar la identidad intacta. He ahí la oposición entre Odiseo, que se ata para no ceder al canto de las sirenas, y Butes, que se arroja al mar dispuesto a sacrificarse a sí mismo (Quignard, 2011). El *taedium vitae* siempre está latente, empujando al sujeto a la autofagia y abriendo un dilema: dejarse seducir o no por el canto de las sirenas.

Finalmente, la última dupla de símbolos remite a un mayor nivel de abstracción, pues en vez de ser figuras individuales, son colectivos y espacios. Quignard (1998; 2017) postula la tribu de ancestros como reservorio de mandatos y tradiciones heredados culturalmente. Esto no se acota a la genealogía del sujeto, sino a la inscripción de este en una comunidad lingüística, con sus respectivas imágenes y códigos. El proceso de socialización no siempre es armónico, pues hay una tensión entre la generatividad del sujeto y la subordinación a sus ancestros. El choque entre ascendencia y descendencia está en el seno de la historia de Medea, quien elimina su estirpe con Jasón para retornar a la casa paterna. El infanticidio, expresado en múltiples formas, hace parte de la relación que tiene la tribu de ancestros con sus vástagos. Se demanda un sacrificio para el ingreso a la comunidad, así como se dictaminan las reglas de convivencia de ellas. En una democracia, dice Quignard (2011), la mayoría siempre serán los ancestros que hablan desde el más allá gracias al trabajo de ventrílocuo del chamán. En consonancia con esta pervivencia de lo pretérito, está el último símbolo: las cavernas. El arte rupestre, el dominio del fuego, la congregación de la tribu, eventos

concretados a partir de la habitabilidad de las cuevas. Estas primeras imágenes subsisten en el núcleo cultural y psíquico de todas las generaciones posteriores. Sin embargo, no es sencillo explorar dichas cavernas, así como no es placentero revisar la propia historia o tratar de retornar al útero (Quignard, 2015). La atmósfera se torna pesada, el aire escasea y la humedad aumenta. Pero, así como la tribu de ancestros es vigente, las cavernas contienen más que meras reliquias. Aquí aparece nuevamente la noción de Nèkhuia: descender a las profundidades para invocar las imágenes que determinan la vida anímica.

Quignard más allá del cuerpo

Tras esta reconstrucción parcial del pensamiento de Quignard, es evidente la relevancia del cuerpo. Sin embargo, la obra del autor francés se extiende por otros terrenos además del mundo natural y la experiencia sensorial. También hay fenómenos más etéreos como los misterios del lenguaje, el pensamiento o la estética. A continuación, se expondrán algunas ideas sobre estos procesos psíquicos de mayor autonomía frente a la dimensión somática.

Otras funciones psicológicas

Retomando la raíz sider (astro), Quignard (2015) remite a los cálculos de los movimientos celestes hechos por los antiguos astrónomos que buscaban trazar trayectorias y estimar distancias para determinar los tiempos de cosecha y de ritos religiosos. En vez de hablar de 'pensamiento' con las connotaciones cognitivas y computacionales propias de la psicología y la filosofía de la mente contemporáneas (Fodor, 1983; Dennett, 1991), Quignard prefiere el término con-sider-ación. Esta comprensión del razonamiento no está caracterizada por el procesamiento de información, sino por la sincronización o alineamiento entre fenómenos internos y externos. La alusión a los astrónomos es más que un recurso retórico, Quignard los usa como ejemplares de los esfuerzos por hacer coincidir los juicios de la realidad con los estímulos percibidos, los afectos con las relaciones interpersonales y el lenguaje con la construcción de tejido social. Nótese que el desiderium y la consideración están relacionadas íntimamente, pero no a modo de opuestos. Si bien en el desiderium existe una marcada diacronía entre dichos elementos, las carencias y desplazamientos tienen

efectos productivos. Igualmente, la consideración no es una mera contemplación pasiva, sino el esfuerzo activo de construir coincidencias. Para ilustrar esto Quignard refiere a Plino el Viejo, quien narra la historia de Butades el alfarero. La hija de Butades estaba comprometida con un joven soldado y, la noche antes de partir a la guerra, la muchacha trazó con carbón la silueta de su amado para conservar una huella de él. El desiderium crea sombras que reemplazan los objetos. Como era de esperarse, el joven muere en combate heroicamente y le encargan a Butes alzar una estatua en su honor. El alfarero usa esa silueta como molde y el carbón para encender el horno. Butes con-sidera todos los elementos en la estatua: se alinea el amor de los jóvenes, el dolor de la despedida, la sombra que deja tal pérdida y hasta el carbón mismo.

Vale la pena repetir que es erróneo homologar la consideración y el pensamiento, así como el desiderium y el deseo. Encarrillar y desviar los procesos psíquicos, fenómenos somáticos y estímulos naturales se asemeja más a la danza que a cualquier tipo de cognición. El puente que existe entre la consideración y el desiderium es la memoria, la evocación de imágenes ausentes que

permiten salvar la distancia entre dos elementos distantes. Para Quignard (2011; 2015), las imágenes y sonidos que perturban el alma dejan una marca latente que sigue produciendo afectos así el estímulo originario no esté presente. El autor francés lleva esta idea al extremo al afirmar que las imágenes que faltan nos persiguen toda la vida. Nadie presenció el coito de los padres que dio origen a su vida, al igual que nadie podrá contemplar el momento de su deceso. El nacer y el morir generan constante conflicto, confusión y fascinación a lo largo de los años. Estas imágenes imposibles necesitan de otras, percibidas transitoriamente, para concatenar afectos, sensaciones, ideas y palabras. La memoria es aquella facultad que construye estas redes de estímulos y representaciones. Una buena memoria permite crear los conductos por donde el tarabust y el taedium vitae se manifiestan. Este ir y venir entre los estímulos presentes y ausentes, con toda la carga afectiva que ello supone, permite que la consideración y el desiderium oscilen sin opacarse completamente. Un balance semejante, imperfectamente equitativo, pero de gran fluidez, permite que el tarabust no sofoque al taedium vitae y viceversa.

El lenguaje es, quizá, la función que más a Quignard (2006). En primer lugar, él busca desligar pensamiento y lenguaje, en contravía con las tradiciones psicológicas. La filosofía pragmática, cristalizada en el conductismo de Watson (1920), llegó a sugerir que ambas facultades son una sola. Las posturas constructivistas, ya sea en Piaget (1923) o Vygotski (1964/1934), debaten exhaustivamente sobre cuál función determina a la otra. En cambio, el autor francés considera que retórica y argumentación son procesos completamente distintos. Por un lado, el orador muestra, usando signos e imágenes, para que los oyentes puedan ver⁷ su discurso, mientras que el razonador hace una de-mostración usando equivalencias lógicas y definiciones precisas. Esta diferencia le permite a Quignard concebir el lenguaje como aquello que aleja a los humanos de la experiencia corpórea y sensorial, para insertarlo en un hábitat distinto donde priman imágenes y discursos. Tal tránsito es gradual pero temprano, pues el bebé se comunica desde antes de emitir palabras, a través del llanto, la mirada y el balbuceo.

⁷ Este verbo 'ver' no es del todo metafórico ni literal, no se pueden observar las palabras, pero la correcta retórica hace que la experiencia lingüística se acerca a la dimensión sensorial, en vez de la cognitiva.

El lenguaje en Quignard (1998) no se reduce a la producción de sonidos, sino a la articulación de significados que construyen una dimensión psicosocial cada vez más independiente del mundo natural. En este sentido, el lenguaje es una gran potencia generativa, pues las obras líricas aprovechan la sustitución de signos para crear eufemismos para el amor y la sexualidad (Geetz, 2003). Aquel que lee o escribe, siempre usa un término para referirse a otro, extendiendo el alcance del fenómeno natural al reino de las representaciones.

Empero, el desarrollo lingüístico no está libre de conflicto, pues ahí donde el lenguaje extrae a la psiqué del mundo natural se da la ruptura del flujo entre mente-cuerpo y consideración-desiderium. Ingresar al reino de las representaciones, donde las imágenes ausentes tienen más influjo que los estímulos presentes y prima la dimensión semántica de los sonidos por encima de la acústica, resulta disruptivo para el infante (Quignard, 2017). La naturaleza, hábitat primario, evoluciona de forma parsimoniosa, sin estatismo ni cambios abruptos, mas el entorno cultural varía con gran celeridad, alternando corporalidades, gestos, discursos y

prácticas. Dado esta incertidumbre, el sujeto inserto en la cultura debe usar el lenguaje como sexto sentido para avanzar tanteando (Quignard, 2006). Esta es la paradoja del lenguaje en la obra de Quignard: una facultad psíquica, no muy distante a los sentidos, a la vez que es un proceso imbricado entre signos sin llegar a reducirse a los saberes-poderes (Foucault, 1969) ni los esquemas de textualidad (Derrida, 1967). Quignard (2005; 2006) ofrece una interpretación del lenguaje sui generis y ambivalente: el lenguaje construye nuevos mundos, nos extirpa de la naturaleza primaria y nos arroja a la vida social, donde se torna herramienta de control (Burroughs, 1985). ¿Cómo puede una misma función ser generativa y represiva? ¿Cómo puede estar vinculada al mundo sensible al mismo tiempo que rompe lazos con él? Al insistir en el retorno a la naturaleza, Quignard (2011) busca romper el interjuego entre ausencia y presencia de la consideración, la memoria y el lenguaje. Su apuesta es por el silencio, interrupción de las representaciones que permite contemplar el mundo y reconciliar soma, psiqué y naturaleza. Cuando esto sucede, ya no estamos en el terreno de la presencia o la ausencia, sino de la evanescencia, epítome

fenomenológico en la obra de Quignard (Luong, 2016).

Por último, hay una cuarta función psicológica no-corpórea: el arte. El autor francés considera la experiencia estética como fundamental para la subjetividad humana, en vez de relegarla a una mística esfera autónoma o como un pedestal accesible a pocos privilegiados. Quignard (2005) no solo traza un paralelismo entre las disposiciones artísticas con el desarrollo civilizatorio, también afirma que la sensibilidad psicosomática es receptiva a la belleza. Los estímulos naturales nunca son mera fuerzas, ondas o partículas neutras para la conciencia, producen una inclinación de agrado o repudio vinculada con la apreciación estética. Por ejemplo, la lira es más apetecible que la flauta, pues el rostro se deforma al introducir esta última en la boca (Quignard, 1998); las plantas de los jardines reflejan la bóveda celeste, preferibles a las murallas que defienden la ciudad tornándola invisible (Quignard, 2011); el balanceo de los niños autistas refleja una simetría que las grandes articulaciones lingüísticas envidian (Quignard, 2017). Pero el arte no es solo psicológico en tanto el sujeto aprecia la belleza, sino que es indispensable para la

mismísima experiencia sensible. Al crear la técnica del contorno, Parrasio determina el modo en que sus sucesores observan un paisaje, una pintura o un performance. La estética es la constante acción de un psiquismo que delimita, encuadra y compone su contraparte somática y los estímulos que le asedian. Distintas expresiones artísticas remiten a este proceso de apropiación psíquica. Por ejemplo, las pinturas antiguas son augurios de eventos aún por ocurrir, mientras que las historias y narraciones remiten a sucesos finalizados. Distintas expresiones artísticas implican distintas delimitaciones de los fenómenos. El arte es el único que puede conjugar lo que está a punto de nacer con lo que ya murió, sincronizando la voz del individuo lingüístico con los ritmos instintivos del tarabust.

Una particular concepción del cosmos

Lo anterior pone de manifiesto los análisis ‘psicológicos’ que complementan las descripciones del cuerpo. Ambas partes serían suficientes para realizar un esquema de psicología corporal, pero antes de ello conviene reflexionar sobre la relación entre funciones somáticas y psíquicas, que deja entrever los supuestos metafísicos implícitos de Quignard. El autor francés tiene una concepción

particular del tiempo, el espacio, la realidad, la naturaleza, la cultura, etc. Este breve apartado buscará elaborar la *weltanschauung* que subyace a esta propuesta, exponiendo estas ideas agrupadas en tres categorías: naturaleza, humanidad y cultura.

En primer lugar, Quignard (2015) maneja un concepto amplio de realidad, pues las imágenes ausentes resultan igual de operativas a los objetos presentes. Sin embargo, hay una notoria asimetría en el tratamiento de estos fenómenos, pues aquellos arraigados en la naturaleza tienen un lugar privilegiado en el pensamiento de Quignard. Él no llega a renegar de las dimensiones textuales, lingüísticas o representacionales, pero sí las subordina al mundo natural, haciendo eco de distintos filósofos que acentúan la inmanencia de la realidad (Tatián, 2019). Quignard es monista, pero no materialista, pues insiste en la unicidad entre psique y soma sin reducir la mente a lo cognitivo ni lo corporal a lo biológico. La naturaleza es más que el cúmulo de átomos y moléculas, es el conjunto de organismos vinculados de forma dinámica. La evolución constante de ella implica, por contraste, que la muerte está asociada al estatismo y no necesariamente a la violencia (Clastres, 1974).

Además, Quignard tampoco es determinista: no refiere nunca a leyes naturales ni órdenes sociales, evitando la falacia naturalista tan arraigada en la modernidad. Como buen filólogo, Quignard (2006) vincula la idea de naturaleza con el antiguo término *physis*, entidad conocida por ocultarse, en contraste con el lenguaje desplegado extensamente. El sustrato natural de la realidad, mucho más sólido y primario que sus derivados culturales, debe ser entendido como una contingencia de multiplicidades. Así, Quignard comulga con la metafísica de Deleuze (1995) que antepone el rizoma al territorio y los dispositivos fijos.

Segundo, la humanidad para Quignard (1998) no es simplemente el conjunto de *homo sapiens*. Irónicamente, sus nociones antropológicas no lo inscriben dentro del típico grupo de humanistas ilustrados, sino dentro de los defensores del antropomorfismo (Collin, 2017). El autor francés no enaltece al humano por encima de la bestia, sino que apunta a una exploración de la generatividad al transitar de identidades. No sólo la fertilidad sexual está en juego, sino la capacidad de construir tejido social y reencuentros con la naturaleza. Quignard se interesa por una humanidad que asuma los poros

por donde penetra el mundo externo y los orificios por donde salen las segregaciones de su cuerpo (Lydenberg, 1985). El sujeto tendrá más recursos para lidiar con sus conflictos psíquicos si logra aprender de los distintos animales e híbridos que cohabitan el mundo. Igualmente, el sujeto está inscrito en el lenguaje, que impide una mayor comunión con la *physis*, obligando a la persona a salir de su humanidad. El símbolo del teriántropo no solo refleja el animalismo y el erotismo bestial, sino los dolores de esta transformación. El humano, para Quignard, se encuentra en la encrucijada de recordar siempre con amargura el haber sido expulsado del útero (*taedium vitae*) o aventurarse al retorno a la naturaleza. Para contrarrestar la melancolía, el sujeto debe lanzarse al devenir-animal para reconfigurar sus relaciones con los otros y su entorno (Latour, 2021). Esto incluso permite subvertir el aparente pesimismo de Quignard, quien habla constantemente de la muerte que acompaña al nacimiento, la infancia y la pubertad. Recuérdese la figura del chamán, cercano al teriántropo, que dota de voz y vitalidad a la comunidad de ancestros. En esta lectura y traducción, los lenguajes perdidos recuperan su vigor (Balcázar, 2015).

Finalmente, respecto a la noción de cultura de Quignard, existe una última paradoja metafísica: hay una domesticación de las pasiones primitivas, a la vez que se exacerbaban los intercambios violentos entre distintas generaciones. Para ilustrar este primer punto, Quignard (2015) señala cómo la cacería se convierte en guerra, manteniendo un ritual semejante donde los discursos y señuelos son igualmente provocativos. La cultura, construida en torno a códigos e imágenes comunes, ayuda a encauzar las potencias psíquicas y somáticas en aras de un proyecto colectivo. Sin embargo, al considerar el segundo punto de esta concepción, es claro que el autor francés no es un optimista sobre el proceso de socialización. Además de la eventual represión individual, los intercambios culturales están lejos de ser armoniosos y, de hecho, atentan contra aquella generatividad que Quignard busca favorecer. Los nuevos miembros de la comunidad viven bajo la sombra y las voces perennes de la tribu de ancestros, que deben interiorizar a través de ritos religiosos y alimenticios (Quignard, 2005). Esto inicia en la lactancia, donde el bebé se apropia de los afectos de la madre. Pero los ancestros no se dejan devorar dócilmente, pues imponen grandes cargas: renunciar a su propia libertad y

descendencia para ingresar a la cultura (Quignard, 2017). Hay una agresiva fuerza social que empuja a que sus miembros se relacionen a partir del canibalismo y el filicidio. Por último, si bien Quignard es relucante a discutir sobre la política, sí reflexiona sobre lo político inmerso en la violencia cultural. Esto permite comprender que su alegato de retorno a la naturaleza, en vez de ser una apología ecológica o un anhelo melancólico, es el seno de su propuesta ética (Boulard, Quignard y Santi, 2014).

Convergencias y divergencias con la psicología profunda

Podrían escribirse ríos de tinta sobre las similitudes y diferencias entre Quignard con las teorías de Freud, Jung o Lacan⁸. Si bien tal ejercicio podría ser bastante ilustrativo, tendría algo de ocioso en tanto cada autor conceptualiza la psique y el soma de un modo tan disímil que se produce una inconmensurabilidad entre sus modelos (Kuhn, 1982). Es más provechoso considerar a Quignard como un continuador de la tradición de la psicología profunda, sedimentada sobre la tesis del psiquismo

⁸ Esto podría ampliarse a las figuras de Otto Rank y Wilhelm Reich, cuyas ideas sobre el trauma del nacimiento y la emancipación sexual resuenan fuertemente en distintas obras de Quignard.

inconsciente. El autor francés también comparte con esta corriente la idea de que el proceso de socialización interpela los deseos individuales, que las representaciones y afectos son determinantes de la conducta y, por último, que el sujeto siente, en gran medida, ajenos sus procesos mentales y corporales. Sin embargo, esta visión no está exenta de problemas, pues Quignard ha sostenido una relación ambivalente con la psicología. No solo ha evitado ser designado como filósofo o psicoanalista, sino que ha realizado fuertes juicios en contra de cómo la disciplina psicológica reduce los vastos fenómenos de la naturaleza y la subjetividad a fórmulas excesivamente lingüísticas y racionalistas. Véase, por ejemplo, cómo la actitud evanescente que promueve Quignard (2015) obliga a tomar distancia del logos contenido en ciencia:

Nuestra vida no es una biografía. El objetivo de la vida no es narrativo [...]. El origen contingente y el enigma de todos los instantes valen más que todo instinto biológico, que todo modelo genealógico, que todo destino histórico, que toda integración social, que todo significado psicológico (p.48).

Incluso, de un modo más vehemente, Quignard (2006) ha atacado la psicología por seguir estos esquemas desencarnados, lo cual resulta en un retrato poco fidedigno de la realidad:

La psicología carece de verosimilitud. Lo real es lo insospechado. Todo aquello que le da una razón a todo hace alzar los hombros. El principio de razón (de que todo sobre la tierra tiene una razón) causa risa al retórico. Para el retórico, el metafísico es un hombre que ignora la violencia propia del lenguaje y que tiene miedo hasta de los sueños (p.124).

Los anteriores pasajes parecen coartar de entrada cualquier intento de intercambio entre la psicología profunda y la obra de Quignard. Pero esto resulta irónico, pues el mismo autor francés traza un sinfín de puentes que problematizan algunas ideas archiconocidas del psicoanálisis y la psicología analítica. Quizá, para investigaciones futuras, convenga seguir la pista que ofrece el crítico literario Gefen (2016): considerar a Quignard novelista y contrastarlo con sus pares. Al igual que Emmanuel Carrère o Patrick Modiano, los escritos de Quignard se caracterizan por un tono reflexivo, una introspección serena y una constante re-elaboración

de las ideas y experiencias significativas. En una palabra, estos autores se han embarcado en un proyecto de literatura catártica. ¿Acaso esto no es profundamente semejante a la praxis terapéutica de los psicólogos de disímiles orientaciones? En todo caso, ya sea que se interpreten las obras del autor francés desde una perspectiva filosófica o literaria, la disertación psicológica siempre está allí presente. Si se insiste en inscribir a Quignard en la tradición de la psicología profunda, no es para hacer caso omiso de la inconmensurabilidad o forzar comparaciones, sino para evaluar los nudos, ataduras y rupturas entre ambas propuestas. Por último, esto también sirve para combatir el hábito intelectual de aproximarse a las nuevas teorías desde los preceptos familiares, reduciendo los primeros a los segundos o estableciendo falsas analogías entre ambos.

Precisando las definiciones

Como ya se afirmó, el autor francés colecciona conceptos extraídos de diversas fuentes históricas, que no se corresponden con las categorías usuales de la psicología profunda. En primer lugar, el tarabust no es igual que la pulsión sexual, el taedium vitae no es idéntico a la pulsión

de muerte y el desiderium no es equivalente al deseo. Quignard no está describiendo nuevos conceptos para expandir el amplio catálogo ya existente en psicología, más bien busca una aproximación distinta a los procesos psíquicos y somáticos subyacentes a las teorías clásicas. Quignard prefiere hablar de tarabust, dado que los términos 'instinto' o 'impulso' señalan a experiencias fenoménicamente distintas; a saber, el primero (oriundo de la biología) evoca las conductas que se producen instantáneamente, mientras que el segundo (proveniente de la física) remite al desplazamiento causado por el choque de cuerpos o por fuerzas externas. Ninguna de estas descripciones coincide con el modo en que los procesos inconscientes bullen en el interior del sujeto. Quignard está más próximo a la noción de 'pulsión' (derivada de la fisionomía) que designa originalmente las pulsaciones o latidos del corazón. Pero este modelo, si bien menos frío que los dos primeros, no permite comprender las intensidades e irregularidades de la vida anímica. Cuando Quignard (1998) ilustra el tarabust con el tamborileo de los dedos (sutil pero impaciente), está señalando la intermitencia propia de los procesos inconscientes. Los pensamientos, recuerdos, emociones y

experiencias previas no desaparecen con el tiempo, pero tampoco se manifiestan de forma constante ni se almacenan intactas en la mente. Se trastocan, se yuxtaponen, irrumpen en el cuerpo, e imponen giros en las trayectorias vitales.

Una reflexión semejante aplica al *taedium vitae* y el *desiderium*. En el primer caso, Quignard (2005) se encarga de separar cuidadosamente las tendencias agresivas de la experiencia psíquica de la muerte. Ya sea en la cacería o el canibalismo, la violencia ejerce una función nutricia que vincula al sujeto con el mundo externo y la tribu de ancestros. En contraste, el período refractario es la clave para interpretar correctamente el *taedium vitae*: el desencanto por los frutos del mundo, la fatiga del amor, la melancolía por la virilidad perdida y la autofagia. No se puede contener perpetuamente dicha virilidad, pues la potencia sexual tiende a la ex-pulsión, o de lo contrario intoxica al sujeto mismo. La abstinencia sexual es el verdadero origen de la sensación de culpabilidad, afirma el autor francés al explorar la moral sexual y el nacimiento del puritanismo. Quignard no repite la separación de Freud entre pulsión sexual y pulsión de muerte, pues comprende los fenómenos de la culpabilidad, la

inercia psíquica y la desvinculación como derivados mismos de la sexualidad; ora frustrada, ora satisfecha. Además, el *taedium vitae* describe el estado en el cual el sujeto siente con mayor intensidad la tentación de regresar al útero, aquel primer hábitat natural donde su estilo de vida autótrofo implicaba una interioridad homeostática: no hacía falta recibir nutrientes externos ni traspasar la virilidad entre amantes. Lejos de querer destruir un objeto, como sugiere la usual interpretación kleiniana, Quignard (2017) señala que la verdadera experiencia de muerte es la nostalgia por haber perdido la continuidad entre feto y madre, entre tarabust y danza amniótica. No se trata de violentar al objeto, sino ya no depender de este. La autofagia, el suicidio, el mutismo, la vida ermitaña son las estrategias para contrarrestar el *taedium vitae* cuando inunda en demasía al alma y al cuerpo.

Pasando al *desiderium*, conviene resaltar la producción generativa de la añoranza y la ausencia. Así como el coito y el orgasmo producen grandes frutos, la ausencia en los amantes también resulta fértil. Esto coincide con la interpretación que hace Griffin (1990) de cómo Jung comprendió la *Nèkhuia*, sin tildarla de una caída por el abismo del psiquismo,

sino como un proceso restaurativo. Quignard no es muy explícito sobre cómo la introspección y el redescubrimiento del sí mismo tiene efectos curativos, pero sí resalta la capacidad creadora de estos procesos. Más que apuntar a la desaparición de los síntomas causados por el desiderium, hay que explorar los nuevos fenómenos psíquicos y somáticos se desprenden a partir de este. Esto coquetea peligrosamente con la romantización el malestar psíquico, pero realmente busca deshacer la asociación entre sufrimiento y carencia (Pelbart, 2006). Así como al deseo no le hace falta nada, el sufrimiento puede resultar profundamente productivo (Deleuze, 1995). Además, el desiderium es para Quignard (2015) una experiencia rotundamente histórica y particular. A diferencia del tarabust y el taedium vitae, que evocan un trasfondo abstracto y natural, el desiderium está orientado a objetos concretos: tanto los extrañados como los producidos. El fin último del desiderium no es la descarga ni la catexia, su fuente no es propiamente el cuerpo y no es perentorio (estas últimas dos propiedades sí están presentes en el tarabust). En suma, el desiderium no se puede entender en los términos freudianos del deseo; debe ser comprendido como el medio por el cual distintas

imágenes, códigos, sonidos, objetos y palabras se mantienen operativos en el tiempo. Gracias al desiderium el arte rupestre se re-actualiza en las salas de cine, el ruido de la lluvia en los redobles de tambor, las expresiones latinas en nuestras lenguas romances y los ancestros en los sueños individuales.

Finalmente, la insistencia por la sexualidad parecería ubicar a Quignard más cerca del psicoanálisis ortodoxo que de la psicología analítica. Ciertamente el autor francés evita las entidades abstractas, como el élan vital empleado por Jung (2000) para redefinir la libido, así como prefiere los concretos fenómenos naturales sobre los ambiguos procesos espirituales. Pero basta una mirada panorámica a sus escritos para constatar que él tampoco está afinado con la concepción excesivamente biológica de Freud. La psicología corporal que propone Quignard mezcla las raíces históricas, las referencias literarias y las experiencias fenoménicas para dar un recuento inédito de la sexualidad humana. Por ejemplo, si bien se mantienen las polaridades pasivo/activo, estas no remiten a la dicotomía masculino/femenino ni ánimus/ánima. La sexualidad es para Quignard

(2005) una serie de transferencias, gestualidades y disposiciones que se despliegan mucho más allá de la corporalidad individual. Aquí el género y la orientación sexual quedan subordinadas a las agencias – tarabust, taedium vitae, desiderium – que se desterritorializan constantemente. Si ya habiendo estudiado las neurosis y las perversiones Freud había afirmado que la sexualidad era polimorfa, Quignard añade que también es viral e infecciosa, pues produce contagios y perturbaciones colectivas (Harris, 1999). Detrás de las posturas aparentemente convencionales, existe una comprensión bastante queer en la forma que Quignard presenta a los cuerpos y sus vicisitudes. Sin proponérselo ni abanderarse de ningún movimiento, el autor francés avanza en la dirección de re-asimilar la heterogeneidad de la experiencia psicosexual (Orduz, 2020). Así como el retórico invita al metafísico a que no les tema a sus sueños, Quignard invita a los psicólogos a no temerle a la sexualidad.

¿De qué tipo de psiqué y soma se está hablando?

De lo anterior se desprende la impresión de que Quignard conceptualiza la mente y el cuerpo de forma atípica, incrementando las divergencias entre

su modelo propuesto y los esquemas de Freud, Adler o Jung. Quignard (2006) lleva hasta las últimas consecuencias su hiperestesia por la historia cuando dice que el tarabust remite a dos ritmos pre-subjetivos (el coito de los padres y el oleaje amniótico), lo cual implica afirmar que no hay atemporalidad en el inconsciente. A nivel colectivo, las imágenes y palabras vetustas también tienen un origen preciso y un declive puntual. Por supuesto, Quignard (2015) reconoce que el transcurso del tiempo no invalida la fuerza de estas representaciones sociales o experiencias tempranas, pues comparte la tesis de la operatividad latente de los procesos psíquicos. Sin embargo, esto deriva en otra disparidad con la metapsicología tradicional: la causa de dicha latencia. Freud consideraba la amnesia infantil y la represión, a lo que Jung añadió los arquetipos que aparecen en el sujeto más allá de su trayectoria biográfica. Quignard comparte la idea de los símbolos sociales incrustados en la experiencia personal, pero rechaza la amnesia infantil y la represión por ser mecanismos demasiado generales. La dicotomía latente/manifiesto no se corresponde con la división consciente/inconsciente ni con la diferencia trauma/recuerdo. Más bien hay un interjuego de

tentaciones y resistencias particulares⁹ que obligan al sujeto a oscilar entre la im – pulsión y la ex – pulsión: el dilema es cuándo avanzar en el proceso de socialización o cuando retroceder al origen materno-natural.

Finalmente, conviene contrastar el modo en que Quignard aborda al cuerpo y el tratamiento que la psicología analítica le ha dado a este. En primer lugar, es común la crítica de que la metapsicología de Jung, si bien monista, privilegia la teorización de la mente sobre el cuerpo. Chodorow (1995, p.392) afirma que Jung “le concedió relativamente poca atención [al cuerpo] en el desarrollo de la psicología analítica”. Realizando una mirada más detallada, es posible encontrar cierta ambivalencia en la obra de Jung, que inicia marcada por la psicofisiología que acompañaba el test de asociación de palabras, pero termina bastante alejada de la experiencia corpórea (Heuer, 2005). También se ha debatido si los post-jungianos han podido suplir este defecto, especialmente en el terreno de la aplicación clínica. Ha sido Sassenfeld (2008) quien ha realizado la

⁹ Por ejemplo, a la voluptuosidad, orientada hacia el exterior, se le contraponen el ensimismado *taedium vitae*. A la danza primitiva, cargada de trance y canibalismo, se opone la domesticación de la música erudita y el lenguaje. A la secreta serenidad de los actos impulsivos, se enfrenta la culposa intranquilidad de la abstinencia sexual.

mayor sistematización sobre las reflexiones filosóficas de Jung (1998) y los avances posteriores sobre el cuerpo. Ahora bien, en este panorama de abandono del cuerpo, la simbología recurrente de Quignard resulta bastante interesante. No solo la mayoría de sus 'arquetipos' son figuras encarnadas, sino que realizan una acción particular que los define en mayor medida que sus atributos o significados. Al chamán lo distingue la ventriloquía, así como a la bacante la singulariza el canibalismo. En un nivel intermedio, las potencias psíquicas del tarabust, taedium vitae y desiderium también tienen una fuerte raigambre sensorial: los ritmos, el apetito y la percepción. Además, al describir la evolución psíquica, el cuerpo se mantiene presente: la audición, la respiración, los latidos, el caminar y el hablar. Quignard (1999) muestra de un modo bastante refinado aquella unidad psíquico-soma, incluso cuando discute fenómenos abstractos como las delimitaciones que instauran el arte o las demandas culturales de la tribu de ancestros. Sin duda sus aportes arrojan luz en aquellos terrenos que la psicología analítica dejó en la oscuridad.

Esquema inicial para una psicología corporal

Tras esta sustanciosa reconstrucción del pensamiento de Quignard, es posible ofrecer un recuento sintético de la propuesta psicológica derivada. Al igual que cualquier esquema, su interés no es tanto la exhaustividad o la explicación, sino ser un punto de referencia sencillo para quienes desean familiarizarse con la terminología propia de la susodicha propuesta.

En primer lugar, Quignard (1998; 2005; 2015) ubica en las profundidades del inconsciente tres procesos fundamentales: el tarabust, taedium vitae, desiderium. Estos son particularmente somáticos, en tanto remiten a la sensorialidad y la percepción de fenómenos naturales. El tarabust remite a las perturbaciones intermitentes del deseo en la vida anímica. Su origen se encuentra en el ritmo inconstante del coito de los padres y el oleaje amniótico, dos experiencias pretéritas que determinan el curso de las demás funciones psíquicas. El taedium vitae designa la sensación de apatía y autofagia que aparece tras perder la virilidad o experimentar la castración. En dicho estado se hace patente el deseo de retorno a la madre-naturaleza, donde el sujeto es contenido y no contenedor. El desiderium denota los actos

creativos producidos por la ausencia de un objeto amado. Al desalinearse el afecto, la memoria y la percepción, surge gran dolor en el sujeto, pero también la generación de nuevas representaciones y prácticas. En cierto sentido, estos tres procesos son transversales a toda la vida anímica, condicionando otras funciones cognitivas o sensoriales, a la vez que imponen una temporalidad particular de la experiencia interna.

En segunda instancia, del interjuego de estas tres agencias redundan en dos movimientos: la ex – pulsión y la im – pulsión. En vez de establecer una polaridad entre los desplazamientos regresivos y progresivos o la dicotomía estados manifiestos/latentes, Quignard (2017) pone el énfasis en la direccionalidad de los actos psíquicos y somáticos. La ex – pulsión indica cuando el sujeto es despedido de un contenedor que lo albergaba (el útero, el cuerpo infantil o la comunidad), así como también señala los gestos del sujeto que tienden hacia el exterior (la cacería, la voluptuosa eyaculación o la creación artística). En contraste, la im – pulsión remite a los momentos en los que el sujeto tiende a introyectar los fenómenos naturales de su mundo externo (el canibalismo, el devenir-

animal o el embarazo), pero también incluye todos aquellos instantes en donde el sujeto se siente la tentación y la gravitación que el mundo natural ejerce para re-absorberlo (el filicidio, la comunidad de ancestros, el canto de las sirenas o el mutismo). Por último, de forma contra-intuitiva, el autor francés señala que los fenómenos im –pulsivos, ya sean estado de trance o de arrebató irreflexivo, guardan una secreta serenidad: el sujeto cuya acción se dirige al interior, recupera instantáneamente la calma de estar contenido. En cambio, es en la ex – pulsión donde el sujeto siente frenesí, desbalance, metamorfosis y agitaciones, pues se punto de referencia interno se ve trastocado por agencias que desbordan su subjetividad¹⁰.

Tercero, Quignard (1998; 2006; 2011) enfatiza el continuum entre cuerpo y mente, sin apelar a una base biológica sobre la cual se sustentan las funciones psicológicas, sino desde una perspectiva monista con un constante ir y venir entre fenómenos somáticos y procesos psíquicos. Este trascurso puede comprenderse a partir de tres sensaciones y cuatro facultades cognitivas. Incluso

¹⁰ Compárese esto con la diferencia existente entre la figura simbólica del danzante y la bacante.

Quignard traza un modelo de desarrollo no lineal donde se cruzan estos siete procesos. La audición se erige como la sensación primaria, que configura la vida anímica del feto antes del parto. Luego la vista, delimita las fronteras entre lo propio y lo ajeno, con el auxilio del tacto y la temperatura. Por último, la virilidad provoca una excitación particular en los cuerpos metamorfoseados por la pubertad. Las cuatro facultades cognitivas son, sin orden particular, la consideración, la memoria, el lenguaje y el arte. El arte requiere de la virilidad, en tanto potencia generativa, pero a su vez sofisticada la capacidad de observación al trazar contornos y regímenes de percepción. El lenguaje también requiere cierta fertilidad, pero usualmente actúa en detrimento de la audición al instaurar códigos y significados que priman sobre los sonidos naturales. La memoria surge en ausencia de la percepción, auditiva o visual, y permite re-alinear las representaciones mentales, los afectos individuales y el mundo externo. Dicho proceso de encausamiento es la consideración: acto que cohesionan los distintos elementos psíquicos.

Aunque los anteriores puntos sugieren que el pensamiento de Quignard es denso y abstracto,

realmente él busca expresar fenómenos particulares en fórmulas aforísticas. Para conjugar mejor los distintos puntos de su psicología, el autor francés construye un abanico de símbolos globales. Estos no son atemporales, pues tienen un origen histórico puntual, si bien se han propagado extensamente a distintas esferas culturales. Estos símbolos tampoco son signos (en el sentido semiótico) ni representaciones de lo desconocido. Son más bien imágenes y códigos, de relativa autonomía, que supeditan los devenires del tarabust, taedium vitae, desiderium, la ex -pulsión, la im -pulsión, las sensaciones corpóreas y las facultades cognitivas. Estos símbolos son más flexibles y heterogéneos que las estructuras sociales, que pueden estar presentes (o no) en distintos momentos de la trayectoria biográfica. Algunos se complementan, mientras que otros entran en disputa, causando repercusiones apreciables en el cuerpo y la mente. Sin jerarquía particular, los ocho símbolos que ofrece Quignard son: el chamán, el cazador, el danzante, la bacante, las sirenas, el teriántropo, la tribu de ancestros y las cavernas. Respectivamente, estas imágenes y códigos remiten a las siguientes actividades: traducción-ventriloquía, agresión-seducción, proyección-locomoción, introyección-

nutrición, tentación-regresión, transformación-disociación, prescripción-socialización e invocación-rememoración. Ante diversas vicisitudes, las personas pueden encarnar al chamán que habla con animales, al cazador que acecha la presa, al danzante que sale de sí mismo, a la bacante que reconstruye su identidad, las sirenas que atraen con su canto, el teriántropo que explora su erotismo, la tribu de ancestros que dicta las tradiciones y sacrificios o las cavernas exploradas por quienes requieren el consejo de las sombras que allí moran. ¡Gracias a Quignard la imaginería del inconsciente colectivo se renueva notablemente!

Dificultades sin resolver

Este penúltimo apartado busca señalar algunos puntos sin desarrollar en la propuesta de Quignard. El objetivo es encontrar problemáticas a tratar en futuras investigaciones. En tanto este proyecto se encuentra en el complejo escenario donde se cruza la literatura, la filosofía y la psicología profunda, se requiere una mirada interdisciplinaria para preservar su potencial. A continuación, se expondrán ciertas limitaciones al esquema recién esbozado, iniciando por los cabos sueltos en la experiencia corpórea, prosiguiendo con

algunas consideraciones psicológicas y terminando con unas últimas reflexiones metafísicas.

Sobresale cómo Quignard (1998; 2015) es reiterativo cuando se trata de la audición y la vista, pero escueto respecto a otros sentidos como el olfato o el tacto. Si el ritmo y la seducción se desprenden de los primeros, queda abierta la pregunta sobre cuáles procesos derivan de los segundos. Quizá se pueda realizar un análisis semejante de los aromas y las texturas, para descubrir qué impresiones dejan estos sentidos en la vida anímica. ¿Qué lugar puede ocupar la náusea y la aspereza dentro del interjuego entre tarabust, taedium vitae y desiderium? Ahora bien, la audición presenta un nexo con el lenguaje que el autor francés enuncia, pero no profundiza. Prefiere explorar la dimensión acústica y semántica del sonido, en vez del acto motor de gesticular palabras. Si bien Quignard (2006, p.75) retoma “la idea del sexto sentido (*sensum sextum*) para denominar el lenguaje humano”, resulta evidente que esta facultad no es tratada igual otros procesos sensitivos, donde la percepción de estímulos inmediatos es fundamental. Resulta enigmático que se trate la cuestión del mutismo como una elección

del infante de replegarse sobre sí mismo y rechazar la comunicación. Por un lado, el silencio también es comunicativo (Watzlawick, Beavin y Jackson, 1967), y por el otro, la capacidad de comunicarse verbal y efectivamente no es cuestión de elección individual, sino de interacción del infante con el ambiente; particularmente, la separación gradual del bebé con la madre y la desilusión progresiva que requiere el niño para individuarse (Winnicott, 1953). Extrañamente, Quignard trata el silencio y la cercanía como cuestiones demasiado abstractas, siendo estas, de hecho, fenómenos intensivamente corporales.

Pasando a la dimensión psíquica, salta a la vista la inusitada teoría de la culpa de Quignard (2005). El tarabust y el desiderium inducen al sujeto a una ex –pulsión generativa (la eyaculación o el parto), mientras que el taedium vitae es su consecuente reacción de desgaste. Ninguno de los tres es promotor de la sensación de culpa, pues indican cierta satisfacción de deseos o fecundidad; más bien, la abstinencia sexual, signo de la infertilidad, intoxica al sujeto. La imposibilidad de vivir activamente la virilidad es el origen del sentimiento de culpabilidad. El autor francés no es

explícito respecto a la relación de la culpa con la agresividad o los inmorales actos cometidos. En vez de comprender el deseo en términos de permisión o prohibición, adelanta una teoría del sadismo y el masoquismo en base al placer y el goce. En todo caso, tampoco queda claro si este masoquismo psicosomático se traduce necesariamente en un masoquismo moral. Por otro lado, al disertar sobre los mandatos de la tribu de ancestros, Quignard encuentra que allí no siempre hay una armonía ética, sino un violento régimen de obediencia y sacrificio. Esto conduce a uno de los puntos de mayor ambivalencia en la obra del autor francés: el filicidio. Quignard (2017) basa la mayoría de su análisis en Medea, pero también explora el pasaje bíblico de las dos mujeres que reclaman la maternidad de un mismo bebé, ante lo cual el rey Salomón decide partir al infante en dos. Así como Medea asesina a su linaje para poder retornar a la casa paterna, Salomón instauro justicia cercenando al hijo de las mujeres. Nótese las resonancias de estas ideas con las tesis de Rascovsky (1974) y Klein (1930), respectivamente. Futuros estudios deberán trazar mejor los lazos que hay entre la agresividad, la abstinencia, la escisión y la culpa.

Otra cuestión problemática es la inclusión del arte como facultad psicológica (Quignard, 2015). Aún hay cierto solipsismo en la concepción de los procesos mentales, propios de la experiencia privada del sujeto, aunque el arte y el lenguaje no son actos solitarios. Quizá el énfasis que pone el autor francés en el silencio como emancipación de la cultura y retorno a la naturaleza le hace subestimar esta dimensión relacional. Con ahínco por huir del lenguaje, Quignard no se molesta en diferenciar entre la tradición oral y la escrita, pero Benjamin (1991/1936), en cambio, señala una distinción crucial: la palabra escrita es mucho más impersonal que la palabra pronunciada por la voz. Esta idea está en los cuentos de hadas (Bettelheim, 1994/1976), donde la madre narra una misma historia para brindar calor afectivo a sus hijos antes de dormir. Aquí parece existir un disenso entre los defensores del lenguaje oral y la propuesta de Quignard (2006), quien incluso afirma que el arte narrativo es un receptáculo de la muerte. Las imágenes auguran eventos aún por ocurrir, mientras que las palabras refieren a hechos ya caducos en el tiempo. Esto evoca aquello que Barthes (1980) denominaba el *punctum*, aquella cualidad del arte de encapsular un instante en el tiempo, dándole

inmortalidad precisamente a aquello más efímero. Quignard (2015) insiste que la asociación entre muerte y arte no es dolorosa per se, dado que allí se sincroniza la voz individual (culturalmente inoculada) con el tarabust (determinada naturalmente). Pero al sustraer esta carga del nexo arte-muerte, se puede estar incurriendo en una postura ingenua. Quignard (1998) afirma que la música permite al sujeto encontrar una realidad placentera que cubra las irregularidades de su vida metabólica, sin tener en cuenta que en muchas ocasiones la exploración artística termina generando terrores de mayor embriague que la experiencia personal (Harman, 2012).

También debe tenerse en cuenta las cuestiones metafísicas que subyacen a este proyecto. En primer lugar, cabe preguntarse qué tan inmanente y realista es la visión naturalista del autor francés. Llama la atención que sus preciosistas descripciones de la experiencia corpórea estén yuxtapuestas con una defensa de la retórica especulativa y una denuncia de los simulacros culturales. Por momentos Quignard parece ser un empirista de línea dura (sobre todo al invocar la *physis natural*), pero rápidamente vira a una postura

escéptica centrada en las representaciones. Este tipo de ontologías asimétricas, frecuentes en la modernidad, suelen resultar en una comprensión parcial de los fenómenos que se desean estudiar (Latour, 2004). De esto se desprende cierta actitud reaccionaria por parte de Quignard, quien repudia las reproducciones tecnológicas, insistiendo hasta el cansancio en la experiencia continua, silente y abrasiva de la naturaleza. De forma tentativa, se puede sugerir que esto se debe al influjo del taoísmo en el pensamiento del autor francés, lo cual conlleva a dos posibles comentarios: primero, la necesidad de una metafísica explícita que ponga de manifiesto los nexos entre esta doctrina oriental y la obra de Quignard; y segundo, la posible cercanía entre la actitud contemplativa, el Yo del sujeto que se disuelve al retornar a la naturaleza y la así llamada teoría del espectador. Dewey (1952/1930) ya había señalado correctamente que, incluso en aquella observación distante, existe un proceso de reconstrucción cognitivo y afectivo por parte del sujeto, quien no contempla el mundo pasivamente, sino orientado hacia ciertos fines concretos. ¿Por qué Quignard insiste en la inmanencia de la naturaleza si después le da un tratamiento tan trascendental?

Quignard realiza un notorio esfuerzo por preservar el flujo entre psiqué y soma, pero su ontología asimétrica la hace privilegiar la physis natural al lenguaje cultural. Esto se ve reforzado por la insistencia en la contemplación silente del retorno a la naturaleza. Ante el enigma metafísico de los múltiples componentes de la realidad, Quignard asume una postura naturalista y fenomenológica. Si bien estas dos posturas no son mutuamente excluyentes ni resultan problemáticas en sí mismas, dejan por fuera una gran pregunta: ¿cómo interactúan dichos componentes de carácter heterogéneo? Como bien señala Harman (2007), la tradición cartesiana ha puesto un énfasis excesivo en la interacción mente-cuerpo, opacando una cuestión más fundamental: el intercambio entre cuerpos. Quignard logra evitar los riesgos del dualismo, pero no aclara las transformaciones entre cuerpos, pues su forma de describir la experiencia sensorial sigue siendo muy individualista. Esta preocupación metafísica fue de suma importancia durante el renacimiento, ya fuera en la filosofía árabe o en la alquimia. Precisamente Jung (2005; 2006) dedicó diversos estudios a la transformación y transmutación de los elementos. Según él, el cuerpo servía como vasija alquímica para la mezcla

e intercambio de diversos procesos psíquicos, que mutaban a medida que devenían conscientes o inconscientes. ¿Cuál sería, entonces, el receptáculo que permite que los cuerpos interactúen entre sí? Quignard ha tratado de ubicar al cuerpo dentro del mundo natural, pero cuando prioriza la contemplación sobre la interacción, es como si dicho cuerpo tomara distancia del mundo. La psicología corporal construida hasta ahora muestra de forma interesante la sucesión entre experiencias sensoriales, procesos psíquicos y actividades culturales. Futuros desarrollos han de mostrar cómo los cuerpos se interpelan mutuamente, las facultades mentales se retroalimentan y las prácticas y representaciones sociales entran en diálogo.

Conclusión

El presente escrito inició con una inquietud por la ausencia del cuerpo en las principales corrientes de la psicología profunda, además de una preocupación por la rigidez y caducidad que estas tienen ante las problemáticas contemporáneas. El pensamiento de Quignard ofrece un antídoto doble a esta situación: el cuerpo ocupa un lugar central en su obra, así como los distintos cruces históricos

permiten tomar mayor perspectiva ante las urgencias del escenario actual. Este autor francés es conocido mayoritariamente entre literatos y filósofos, aunque las temáticas psicológicas sean transversales a todos sus escritos. En ellos se enfatiza al cuerpo como parte del mundo natural, moldeado constantemente por los fenómenos y estímulos de este, siendo a la vez moldeador del mundo psíquico. Quizá esta sea una de las formulaciones más consistentes con la perspectiva monista, que integra cuerpo y mente en un único plano de realidad. Las experiencias sensoriales (audición, visión y virilidad) traban un íntimo correlato con las facultades psicológicas (consideración, memoria, lenguaje y arte), el cual redundando en el desarrollo de la subjetividad. En este proceso, el autor francés destaca la fuerza primaria de la naturaleza, la ambivalencia del lenguaje y la importancia de los decantados históricos. Quignard condensa estos distintos procesos y devenires usando algunos símbolos recurrentes, como por ejemplo el danzante-en-trance o el cazador-acechador. Sin embargo, estas ideas no son un facsímil de las tesis clásicas del psicoanálisis o la psicología analítica. Por ejemplo, en la obra de Quignard el psiquismo (individual y colectivo) no es

atemporal, la represión no desempeña un papel generalizado y la generatividad rizomática cumple un rol mayor al de la integración biográfica o la satisfacción pulsional.

Tratando de compendiar estas distintas apreciaciones, se ofreció un esquema de la psicología corporal de Quignard. En esta sistematización se incluyeron tres procesos psíquicos fundamentales (tarabust, taedium vitae y desiderium), dos tipos de movimientos subjetivos (ex –pulsión e im –pulsión), tres experiencias somáticas (audición, visión y virilidad), cuatro facultades psicológicas (consideración, memoria, lenguaje y arte) y ocho símbolos generales (chamán, cazador, danzante, bacante, sirenas, teriántropos, ancestros y cavernas). Este bosquejo permite categorizar de forma más clara la lírica prosa de Quignard, aclarando que no busca establecer estructuras o pautas rígidas de interpretación o análisis. Más bien, en tanto esquema, se pretende marcar un punto de referencia útil para la eventual aplicación de esta propuesta de psicología corporal a distintos campos como la crítica literaria, los estudios culturales, la pesquisa filosófica e incluso la praxis psicológica en ámbitos comunitarios, clínicos

o educativos. Estos futuros trabajos deben tener en cuenta algunas de los puntos sin explorar o dificultades sin resolver de este proyecto. Destaca especialmente la necesidad de indagar por otras experiencias sensoriales (olfato, tacto) y su impacto en la configuración psíquica, el refinamiento de la explicación sobre la génesis del sentimiento de culpa y, finalmente, una comprensión más clara del modo en que los distintos elementos naturales, somáticos y psíquicos se interpelan mutuamente. La psicología corporal basada en el pensamiento de Quignard es doblemente valiosa: ofrece varias herramientas novedosas para trabajar a la vez que abre un sinfín de preguntas para orientar investigaciones futuras.

Referencias Bibliográficas

- Aberastury, A. y Knobel, M. (1971). La adolescencia normal. Paidós.
- Balcázar, M. (2015). Muerte y traducción en la escritura de Pascal Quignard. *Acta Poética*, 36(1), 105-116.
- Barthes, R. (1980). *La chambre claire. Note sur la photographie*. Editions Gallimard.

- Benjamin, W. (1991). El narrador (Trad. R. Blatt). Editorial Taurus (Original publicado en 1936).
- Bennet, E.A. (1966). What Jung Really Said. Schocken.
- Bettelheim, B. (1994). Psicoanálisis de los cuentos de hadas (Trad. S. Furió). Crítica (Original publicado en 1976).
- Boulard, S., Quignard, P. & Santi, S. (2014). Pascal Quignard, un écrivain politique. Contemporary French and Francophone Studies, 18(3), 323-335.
- Burroughs, W.S. (1985). The Limits of Control. En W.S. Burroughs (comp.) The adding machine (pp.38-42). John Calder Editorial.
- Chodorow, N. (1995). Dance/movement and body experience in analysis. En M. Stein (ed.), Jungian Analysis (pp. 391-404). Open Court.
- Clastres, P. (1974). La Société contre l'État. Editions de Minuit.
- Collin, F. (2018). Paideia de l'anthropomorphose - Pascal Quignard en son Dernier Royaume. En: A.F. Araújo, C. Martins, H.M. Carvalho, J.O. Serra y J. Magalhães (eds.) Paideia et Humanitas: Former et

instruire hier et aujourd'hui (pp.489-516). Edições Húmus.

- Deleuze, G. (1995). Deseo y placer (Trad. de J. Sáez). Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, 23, 12-20.
- Dennett, D. (1991). Consciousness Explained. Little, Brown and Co.
- Derrida, J. (1967). De la grammatologie. Éditions de Minuit.
- Dewey, J. (1952). La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción (Trad. E. Imaz). Fondo de Cultura Económica (Original publicado en 1930).
- Fodor, J.A. (1983). Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology. MIT Press.
- Foucault, M. (1969). L'Archéologie du savoir. Éditions Gallimard.
- Gefen, A. (2016). Le Projet thérapeutique de la littérature contemporaine française. Contemporary French and Francophone Studies, 20(3), 420-427.
- Genetti, S. (2014). Fragments de vie, de corps, de langue: Littré et Pascal Quignard, littéraires.

Contemporary French and Francophone Studies, 18(3), 234-241.

- Getz, Y. (2007). La poésie n'est pas hybride, elle hybride. *The Journal of Twentieth-Century/Contemporary French Studies*, 7(1), 40-51.
- Gorillot, B. (2009). L'auteur Pascal Quignard. *Littérature, Séparation, Réparation*, 155, 68-81.
- Griffin, D.R. (1990). *The Archetypal Process: Self and Divine in Whitehead, Jung, and Hillman*. Northwestern University Press.
- Harman, G. (2007). On Vicarious Causation. *Collapse*, 2, 171-205.
- Harman, G. (2012). *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*. Zero Books.
- Harris, O. (1999). Can You See a Virus? The Queer Cold War of William Burroughs. *Journal of American Studies*, 33(2), 243-266.
- Heuer, G. (2005). "In my flesh I shall see god": Jungian body psychotherapy. En N. Totton (ed.), *New Dimensions in Body Psychotherapy* (pp. 102-114). Open University Press.

- Jung, C. G. (1988). Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934-1939. Princeton University Press.
- Jung, C.G. (2000). Obra completa de Carl Gustav Jung. Volumen 4: Freud y el psicoanálisis (Trad. A. Repáraz). Editorial Trotta.
- Jung, C.G. (2005). Obra completa de Carl Gustav Jung. Volumen 12: Psicología y alquimia (Trad. A.L. Bixio). Editorial Trotta.
- Jung, C.G. (2006). Obra completa de Carl Gustav Jung. Volumen 16: La práctica de la psicoterapia: contribuciones al problema de la psicoterapia y a la psicología de la transferencia (Trad. J. Navarro). Editorial Trotta.
- Kaprow, A. (2007). La educación del des-artista. Árdora Ediciones (Trad. de A. Montesinos y D. García).
- Klein, M. (1930). The importance of symbol-formation in the development of the ego. The International Journal of Psychoanalysis, 11, 24–39.
- Kuhn, T.S. (1982). Commensurability, comparability, communicability. En T.S. Kuhn (1990). The Road

Since Structure (pp. 34-58). University of Chicago Press.

- Latour, B. (2004). ¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los Asuntos de Hecho a las Cuestiones de Preocupación (Trad. A. Arellano). *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 11(35), 17-49.
- Latour, B. (2021). *Où-suis je? Huit Leçons du confinement à l'usage des terrestres*. Editions La Découverte.
- Le Goff, J. y Truong, N. (2005). Una historia del cuerpo en la Edad Media. *Paidós Ibérica*.
- Li, X.A. (2020). Pascal Quignard as Sinophile: Recreating Chinese Antiquity in Contemporary France. *Comparative Literature*, 72(1), 32-52.
- Lydenberg, R. (1985). Notes from the Orifice: Language and the Body in William Burroughs. *Contemporary Literature*, 26(1), 55-73.
- Orduz, L.F. (Septiembre 2020). Diez tesisuras lgbti... y un texto de amor atemporal [Conferencia]. *Jornadas sobre fronteras de la sexualidad*. Sociedad Brasileira de Psicoanálisis de São Paulo.

- Pautrot, J.L. (1997). De La Leçon de musique à La Haine de la musique: Pascal Quignard, le structuralisme et le postmoderne. French Forum, 22(3), 343-358.
- Pelbart, P.P. (2006). Biopolítica y contra-nihilismo. Nómadas, 25, 8-19.
- Piaget, J. (1923). Le Langage et la pensée chez l'enfant. Delachaux et Niestlé.
- Quignard, P. (1998). El odio a la música (Trad. de P. Jacomet). Editorial Andrés Bello.
- Quignard, P. (2005). El sexo y el espanto (Trad. de A. Becció). Editorial Minúscula.
- Quignard, P. (2006). Retórica especulativa (Trad. de S. Mattoni). El cuenco de Plata
- Quignard, P. (2011). Butes (Trad. M. Morrey y C. Pardo). Editorial Sextopiso
- Quignard, P. (2015). La imagen que nos falta (Trad. A.P. Mallard). Ediciones Ve.
- Quignard, P. (2017). El origen de la danza (Trad. S. Mattoni). Interzona.
- Rascovsky, A. (1974). El filicidio. Ediciones Orión.

- Saïda, A. (2014). La latinité spéculative de Pascal Quignard ou la métamorphose de la trace antique. *Contemporary French and Francophone Studies*, 18(3), 242-250.
- Sassenfeld, A. (2008). The Body in Jung's Work: Basic Elements to Lay the Foundation for a Theory of Technique. *The Journal of Jungian Theory and Practice*, 10(1), 1-13.
- Séneca (1986). De la cólera. Alianza Editorial (Trad. E. Otón).
- Sidoli, M. (1993). When the meaning gets lost in the body: Psychosomatic disturbances as a failure of the transcendent function. *Journal of Analytical Psychology*, 38, 175-190.
- Tatián, D. (2019). Spinoza disidente. Ediciones Tinta Limón.
- Viveiros de Castro, E. (2013). La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Ediciones Tinta Limón.
- Vuong, L. (2016). Pascal Quignard: towards the vanishing point. *Legenda*.

- Vygotski, L.S. (1964). Pensamiento y lenguaje. Editorial Laurato (Original publicado en 1934).
- Watson, J.B. (1920). Is thinking merely the action of language mechanisms? *British Journal of Psychology*, 11, 87-104.
- Watzlawick, P., Beavin, J.H. y Jackson, D.D. (1967). *Pragmatics of Human Communication*. W.W. Norton & Company.
- Winnicott, D.W. (1953). Transitional Objects and Transitional Phenomena - A Study of the First Not-Me-Possesion. *The International Journal of Psychoanalysis*, 34, 89-97.
- Zhuo, Y. (2016). Le monde romain est notre mélancolie. L'objet perdu de Pascal Quignard. *French Forum*, 41(1), 127-140.

La conciencia y lo corporal: un camino para cuidar la vida en el cuerpo.

Irma Fernández Sánchez

*En el ritmo de las hojas
Sorprende la flor escondida
Y la mariposa que el néctar desprendida.
¡Qué extraño y simple
Sentirse presente en la hoja,
Y en el insecto que vuela, ser,
a la vez, semilla y vilano!
y que la vida ajena y distante
del otro sea, a la vez, la misma
y distinta en la cercanía
tan íntima de su ser lejano.
Si me pregunto y busco en mí
una respuesta cercana, encuentro,
O una intención silente, y siento
Voluntad creadora, arcano sorprendente,
Sin distancia ni intención,
El juego irreverente de ser a la vez,
Meramente hombre, mariposa o vilano.
Humberto Maturana*

La forma de vivir que tenemos los individuos es la expresión de la lectura que tenemos del mundo, construida a partir de las enseñanzas de una cultura heredera de los miedos, las opresiones, las culpas y los resentimientos que la historia ha ido acumulando con el paso de las épocas. La conciencia de los seres humanos se desarrolla con amplitud o estrechez a partir del lugar que se le abre en el cuerpo y en la mente. Cuando se le cultiva con libertad de las presiones del contexto social, se convierte en la ruta que permite identificar el lugar que cada quien tiene en la vida y la tarea que le corresponde como hijo de la Tierra. El propósito de este trabajo es realizar una reflexión teórica que permita dilucidar el desarrollo de la conciencia humana como un camino para cuidar la vida, desde la postura teórica de la Psicología de lo Corporal.

El marco de referencia con el que se aprende a valorar el mundo dota de significado a las experiencias que se viven en el día a día, delineando como verdadero y deseable aquello que convencionalmente se acepta y se promueve como ideal de vida, especialmente en el mundo occidental bajo la lente del modelo positivista, donde lo externo, lo visible y lo medible en cualquiera de sus formas

objetivas, se instituyó como el eje primordial del conocimiento, no solo en el mundo científico, sino en la manera de comprender y organizar la vida. La creciente influencia del mundo del mercado y la propiedad privada, han moldeado los estilos de vida entregados a la competencia y la búsqueda de placeres. La estimulación de los sentidos se convirtió en una muy rentable industria de consumo, pues el contacto con el cuerpo se sujetó a dos condiciones: 1) al dolor y sus formas de eliminarlo, y 2) al placer con la excitación de las sensaciones visuales, auditivas, táctiles, de sabores, de aromas y de ideas que generan emociones a las cuales los sujetos se vuelven adictos. El mundo se ofrece a la medida de las experiencias que se desean vivir, sean emocionales, afectivas o sensitivas, se busca en el exterior lo que no se ha cultivado en el interior. El mundo se vive en la estrechez de los objetos de disfrute o sufrimiento, sin una búsqueda de crecimiento como ser humano y con una indiferencia hacia todo lo que aparentemente está desligado de uno mismo. Todo se vuelca hacia el ego, se busca la satisfacción personal rápida, cómoda y gratuita, se buscan en lo exterior, en los objetos, en las personas, en las experiencias y las sensaciones, el sentido que motive a darle un valor a la vida; la

pesquisa es en vano, porque el vacío no está afuera, se lleva por dentro cuando se desconoce la complejidad de la vida que habita el cuerpo. La mente es una carga pesada, saturada de ideas, pendientes y exigencias, mientras que las emociones y las funciones vitales en los órganos están desordenadas, se alteran los ciclos del sueño, de la digestión, de los procesos hormonales, se vive guardando emociones y sentimientos, recuerdos que se atesoran como piedras y no precisamente piedras preciosas, sino como cargas pesadas y dolorosas que no permiten seguir adelante con la vida. Esa litiasis emocional parece ser asumida con resignación y muchas veces con entera voluntad, pues el sufrimiento es la sal de la vida social, suele decirse que si no duele no es tan bueno, no vale la "pena". Nos preguntaríamos ¿cuánto dolor a costas por vivir en el extravío de uno mismo?

Cuando la vida cotidiana se vive una repetición de acciones sin sentido, sin una esperanza mínima que dé fuerza y dirección para ordenar los esfuerzos, sin un proyecto de vida que sea el camino para enfocar el trabajo personal, todo parece solo una sucesión repetitiva que conlleva al aburrimiento y a la sensación de vacío. La búsqueda

de satisfactores personales, termina por agotarse ante la fugacidad de su duración y el deseo de que lo agradable dure eternamente. La atención que mantenemos en la vida hacia la búsqueda de satisfactores es la zanahoria que nunca será alcanzada y cuando se alcance vendrán miles de zanahorias más que la dejarán en la obsolescencia.

La pérdida del sentido de la vida es una constante en la actualidad, se suele expresar como una carencia de sentido, sin motivación alguna para hacer tareas, para estudiar, para trabajar o para ayudar en casa; la modalidad en línea exigida por la pandemia, es un ejemplo fresco de ello, acrecentó este sentimiento en los jóvenes que antes tenían la oportunidad de distraerse (o escapar) con sus amigos, con fiestas, o con solo salir a la calle, el confinamiento los mandó a la soledad de su habitación y a la realidad de su casa y su familia, tocó estar solos con ellos mismos, con su rutina, con su voluntad, con su decisión para estar o no estar presentes. Sentados por horas frente a la computadora, el silencio y la calma despertó el cúmulo de vacíos que habitan su interior. La escuela, la religión o los padres no son un referente-guía para vivir (Safranski, 2017), más bien, son el

punto de distancia para desprenderse de las instituciones morales que no han dejado opciones de esperanza para vivir mejor el tiempo que les está tocando, pues se ha pensado poco en el presente para los que vienen mañana. Su mundo es son las redes sociales y los personajes que muestran en breves segmentos, un mundo ideal de diversión, felicidad y belleza dista de la realidad en la que los chicos viven. Entonces, después de pasar horas viendo en una pantalla personas que parecen perfectamente felices, cierran la aplicación lo que aparece ante sus ojos es un mundo muy distinto, se rompe la fantasía y eso los entristece, los fastidia y los lleva a sentir que no hay nada más que puedan hacer, su mundo se estrecha pues lo que sueñan no es tangible a su realidad. Las relaciones con los iguales también se dan a través de la pantalla de un teléfono celular o de una computadora y ahí ocurre todo su mundo: amistad, sexualidad, rechazos, juegos, etc. La moda del llamado sexting, que es una práctica muy común entre los jóvenes- y no tan jóvenes- consiste en intercambiar material digital con contenido sexual de ellos mismos, se ha generalizado como respuesta a una sociedad hiperconectada con los medios digitales, ahí se construyen mundos de relaciones donde pueden

llegar hasta los más íntimo de la habitación y del cuerpo de alguien, así como mostrarse y permitir que ese sea el vínculo que establezca una relación con otra persona, con los riesgos que eso implica, puesto que en el instante que se sube un contenido a internet, deja de ser controlado por el dueño y puede viajar en segundos por la red hasta llegar a lugares impensados. La oferta de libertad y gratuidad que ofrece el internet está emparejada con los riesgos que acarrea, la decisión queda a criterio, en el mejor de los sentidos pasa por un ejercicio consciente de discernimiento que permite ver más allá de los impulsos y comprender las implicaciones que tienen los actos para uno mismo y para los demás; sin embargo, cuando la conciencia está dormida, abandonada por el principio de conseguir placer, entonces la mente presionada por las exigencias de ser, mostrarse y hacer determinadas acciones de moda, seducida por los sentidos, domina, hace artificios en el cuerpo, se elige apresuradamente, sin reflexión del impacto que puede tener para uno mismo y para otros. Este tipo de vida, aunque parezca libre y divertida como se hace lucir, en realidad estrecha la creatividad, elimina la diversidad y ciega la mirada hacia el interior.

El efecto de la colonización de los pueblos sigue teniendo impacto hasta nuestros días, expresándose en ideas absolutistas que promueven maneras de apropiarse de la realidad bajo estereotipos que suprimen la diversidad y la individualidad en búsqueda de mayor control de las masas; se hace creer que no hay opción para la diferencia y todo está determinado, vamos creciendo con la idea de que así son las cosas y así deben de seguir siendo tan solo porque siempre han sido de determinada manera. La colonización del cuerpo y de la mente fincó una condicionalidad que se lleva en los patrones de vida que nos impiden celosamente mirar opciones distintas. Su efecto es el desconocimiento de uno mismo y de la unidad que somos al interior y al exterior con el universo vivo, perdemos la conciencia de sabernos individuos que pueden elegir para construir su vida y nos quedamos esperando que algo “bueno” o “malo” nos llegue desde afuera, sin relación alguna con nuestros actos.

Somos dominados por el exterior, por deseos de otros, las expectativas de otros y las necesidades de otros; somos tan lejanos de nosotros que en las luchas por el reconocimiento o el afecto de los

demás, nos arrojamos al abandono y la negación del valor que tenemos como seres humanos y como seres vivos. Conquistados por la superficie de la vida y lo inmediato como un nivel elemental solo de supervivencia, se abre una nueva temporalidad y espacialidad que condiciona al cuerpo, somete la conciencia y estrecha la mente. Estamos oprimidos bajo la condición de inconsciencia de la vida, de la nuestra y de la que transcurre a nuestro alrededor, de tal manera que instituye la normalidad como regla de vida que nos exime de elegir y construir opciones fuera de las que conocemos, para dejar de ver normal el estar enfermo, ser distraído, no concluir, dañar, destruir, no sostener, ser dependiente, tener una adicción, vivir sin un proyecto, tener problemas con la gente, etc. Y así, rotos y alejados de nuestra verdadera naturaleza, nos convertimos en oprimidos-opresores de nosotros mismos; uno mismo se convierte en un objeto ajeno, alienado y sin unidad con la vida que nos conforma. Los conflictos entre lo que se desea y lo que se necesita parecen una lucha interna que desgasta mucha energía vital, produciendo confusión, agotamiento y descuido. Si no se conoce el valor de lo importante para la vida, el sentimiento de amor y cuidado no pueden crecer, por lo tanto, lo menos necesario luce

a los sentidos como lo más valioso y eso nubla el sentir.

No obstante, nada está condenado a la permanencia inquebrantable y justamente, romper con esas determinaciones incluye mirar desde otro horizonte, epistemológico, ontológico y ético, que permitan construir opciones distintas para elevar la vida a un nivel digno y justo para el planeta. Desde la Psicología de lo corporal¹¹ y de acuerdo con la propuesta de la Teoría de la Completud del Dr. Pang Ming (2019) comprendemos que todo en el universo está compuesto de materia, energía e información, nos referimos tanto a su forma visible, como aquella no visible ante nuestros sentidos condicionados a percibir en ciertas dimensiones físicas¹². El cuerpo humano también tiene esta composición en unidad

¹¹ La Psicología de lo corporal es una propuesta epistemológica de vanguardia impulsada por el Dr. Sergio López Ramos, que tiene más de 30 años de desarrollo y puede ser consultada en más de una veintena de obras bibliográficas de su autoría, coautoría y coordinación.

¹² La imposición de un modelo de conocimiento que prioriza lo objetivo, descartó cualquier vía de acercamiento e interpretación de la realidad que no sea la medible, cuantificable, observable y replicable. En ese sentido, la posibilidad de ver, sentir y escuchar otras partes de la vida que no sean las habituales, se creyó que eran producto de la imaginación, que eran charlatanería o bien exclusivas para personas con algún “don” o cualidad extraordinaria, pero en cualquiera de estas circunstancias, no se aceptó como un conocimiento válido y por lo tanto se dudó de su veracidad y se consideró fuera de la “normalidad” que un ser humano tiene. De esta manera, se fue anulando el desarrollo de ciertas habilidades especiales ante la imposición de maneras homogéneas de conocer lo que se entiende por realidad.

con las emociones, la mente, la conciencia y el espíritu. Cuando esta unidad se altera, todas las partes que la conforman se alteran también y se pierde la armonía en esa forma de vida, todo está íntimamente tejido. En este sentido “toda materialidad corporal es simultáneamente espíritu y materia” (Durán, 2004, p.110) de manera que la espiritualidad se concreta en el cuerpo físico y a su vez, cada célula del cuerpo en es una expresión del movimiento del espíritu de la vida, no existe dualidad, sino unidad transformadora y generadora de lo vivo.

La ruptura de esa unidad no corresponde solo a factores internos, se construye en virtud de las relaciones que el sujeto que habita ese cuerpo tiene con el mundo social, afectivo, ambiental y energético del que forma parte. En este mar de relaciones del interior del microcosmos corporal con el macrocosmos del cuerpo del universo y la tierra, se conjuga la información de la vida y sus transformaciones del presente, el pasado y por supuesto que permiten dibujar un futuro con caminos a construir. Las formas en las que un sujeto habita sus hogares -su cuerpo, su casa, su familia, su tierra, el planeta y el universo- permiten que se

conciba a sí mismo como parte de la vida, descubriendo su esencia y las cualidades que le hacen único y especial como individuo, para desarrollarla mediante su actuar cotidiano.

El llamado despertar de la conciencia es un movimiento de reconocimiento de lo fundamental y lo valioso de la vida, donde el individuo toca su interior, lo siente y dialoga con él, para descubrirse a sí mismo como habitante de la Tierra, del universo y de su cuerpo; puede ubicarse en el lugar donde se encuentra ahora y mirar el pasado, el presente y lo que puede construir a voluntad en el futuro, pero no desde una ilusión, sino desde el desarrollo de su cuerpo, las emociones, las actitudes, pensamientos, acciones, etc. como sostiene Bergson (2012, p.19) “Una conciencia que no conserva nada de su pasado, que se olvidará sin cesar de sí misma, perecería y renacería a cada instante [...] Toda conciencia es por tanto memoria- conservación y acumulación del pasado en el presente-.”, y más que una mera acumulación, es el fruto en movimiento de toda la vida que se crea y se recrea para dar a luz a nuevas manifestaciones de lo vivo. Memoria y conciencia se generan mutuamente cuando la primera es el alimento que nutre la información

alojada en los códigos de vida o muerte que viajan en la materia y la energía de vida, por años o generaciones, y cuando son abiertos a por un acto consciente, se despliega en el cuerpo el conocimiento que otras vidas y otros tiempos aportaron como enseñanza para el vivir y se encuentran despiertos en el presente. La conciencia es memoria abierta a disposición de las necesidades de un movimiento intencional que dirige su energía hacia un lugar en el tiempo y el espacio. Es transformación que conjuga lo existente para engendrar lo posible.

Uno puede ser consciente del exterior, sentirlo y percibirlo atentamente con los sentidos y, con una disciplina guiada, realizar un trabajo más profundo y fino que permita comprender las relaciones que mantienen vinculado lo que existe en el universo; tener conciencia del cómo, por qué y para qué de un fenómeno no es suficiente para transformarlo¹³, se requiere que la conciencia se cultive como un principio de vida llevado serenamente en todas las expresiones de un ser

¹³ La información en aislado se puede quedar en el olvido, se pierde si no se pone en práctica, por ello, la información, activada mediante la energía de vida y materializada en actos cotidianos permite que se abra una nueva configuración de la vida en el cuerpo donde el fluir de la vida circula sin detenerse.

humano, podríamos llamar a eso ser consciente y hacer de la conciencia una parte viva del cuerpo conocida como propia, que puede cuidarse, nutrirse y acceder a ella a voluntad. Es decir, hacer de la conciencia un camino para cuidar la vida en el cuerpo, desarrollando su unidad hacia el interior y el exterior. Para ello habría que comenzar por despertar en el cuerpo la conciencia de la vida que cuida e impulsa el principio de cooperación entre lo viviente.

La conciencia de sí es aquella que emerge cuando el individuo se reconoce a sí mismo como portador de la vida en su cuerpo, una vida inteligente que sigue los principios de conservación y autocuidado que sostienen a todas las formas de vida en este planeta. Estamos hablando de una conciencia que toca lo más elemental de nuestra constitución como seres orgánicos que tuvieron un origen en dos células que se unieron y de ahí comenzó el proceso complejo de desarrollo. Saberse vivo puede ser el inicio de un proceso de conciencia que un ser humano puede hacer para contactar con lo más puro de su existencia, que permanece ahí al margen de lo que se ha hecho por la intervención de la razón en la sociedad y sus

imposiciones al cuerpo. En este punto nos referimos al proceso de construcción corporal (López, 2020)¹⁴ que moldea el habitar de un cuerpo a partir de las cualidades de una cultura y las formas en las que el individuo las hace su estilo de vida, tanto en sus actividades cotidianas, sus relaciones con los demás individuos y en cómo se organiza la vida al interior de su cuerpo en sus ciclos, su energía, sus emociones, sus pensamientos y su conciencia.

Cuando un sujeto hace una pausa en su actividad cotidiana, establecida mecánicamente y muchas veces sin un sentido propio para sí mismo, voltea la mirada hacia su interior y se da cuenta de que es un ser vivo que no solo tiene un nombre y un lugar en la sociedad, sino que es lo que ha construido en su cuerpo a lo largo de su historia de vida y el remanente vivo de la memoria de sus ancestros genealógicos y humanos, de una etnia que se expresa en su idioma, en sus tradiciones, en sus formas de pensar y hasta en los alimentos que elige para llevar a su mesa.

¹⁴ La categoría de *lo corporal* hace referencia a todo aquello que el sujeto hace con su cuerpo vía sus decisiones, cómo lo cuida o lo somete, lo maltrata, lo olvida o lo lleva a la enfermedad. Esta es una de las categorías fundamentales de la Psicología de lo corporal.

Hablamos de vivir con la conciencia en el cuerpo, libre, despierta y en movimiento, siguiendo su naturaleza creativa y conectiva, puesto que la conciencia se puede expandir en dos movimientos, al interior, mediante la mente, puede reconocer la presencia de sí mismo en el cuerpo, contemplarlo, dialogar con él para habitarlo y cuidarlo con sus elecciones; también se expande al exterior, desde la apertura que se hace cuando un cuerpo en calma y con la mente quieta, se mueve entre los entes del mundo viviente con respeto, cooperación, amabilidad y compasión, reconociendo al universo como el hogar de la vida de todos los que lo habitamos en los espacios microscópicos o macroscópicos que se conectan haciéndose mutuamente en el transcurso de la vida, así como señala Bergson (2012):

“La conciencia opera mediante dos métodos complementarios: de un lado mediante una acción explosiva que libera en un instante, en la dirección elegida, una energía que la materia ha acumulado durante largo tiempo; del otro, mediante un trabajo de contracción que concentra en ese instante único la cantidad incalculable de pequeños acontecimientos que la materia lleva a cabo, y que resume en una palabra la inmensidad de una historia” (p.30-31)

Con esta reflexión podemos comprender que todo lo que existe en el universo tiene materia, energía e información y la conciencia tiene una energía que se mueve en la materia que es el cuerpo y va construyendo información en cada una de las experiencias de vida; al mismo tiempo puede reconocer y agradecer a las maneras en las que otros seres permitieron el paso de la vida para que permitiera su continuidad, estaríamos hablando de la conciencia que se liga a la memoria del universo, que cuida, preserva y se organiza cooperando para mantener la vida, esto sería una conciencia del universo. El ser humano tiene una conciencia que no surge de la nada, sino que emerge de la vida que lleva en sus células, que a su vez están cargadas de toda la información de su herencia cultural, biológica y espiritual como hijo de la Tierra.

Vivir en la conciencia es construir una vida donde la voluntad y la intención guían las elecciones que se hacen en el cuerpo, se cuida, se valora, se le presta interés y atención. Se sabe la importancia de cada miembro, de sus procesos y ritmos, y se evoca a la atención de sus cambios y necesidades, es amabilidad para vivir. Es la unidad de la mente, el cuerpo, el espíritu y la conciencia, organizadas para

dar la cualidad que impulsa y motiva a cada ser humano para seguir su proyecto de vida. Cuando se es consciente del lugar al que se pertenece en el océano de seres vivos, se comprende que todos tienen una tarea que desarrollar para seguir manteniendo y mejorando la vida, así surge un proyecto de vida, que no se mide en función de éxito o fracaso, ni de productividad y reconocimiento social, sino de saberse útil para la vida, donde uno aporta lo mejor que se tiene para el crecimiento espiritual y disfrute de esta vida, de uno mismo y de los demás seres vivos.

El cultivo de la voluntad en un cuerpo sin conflictos, es decir, sin obstrucciones, sin rigidez, sin dolor, sin enfermedad, con la suficiente energía para realizar lo que tenemos que hacer por decisión propia como parte de nuestro proyecto de vida, permite la libertad de elección, pero dirigido hacia el cuidado de la vida, hacia opciones para vivir con armonía que permiten el desarrollo de las capacidades humanas, de un proyecto de vida o el crecimiento del espíritu. En este sentido, sostiene Maturana: “El organismo como sistema existe en una armonía o coherencia interna que se pierde cuando sus relaciones dejan de ser congruentes con

esta armonía” (1996, p.50), esto sería cuando domina un deseo de competencia, de envidia, de posesión, de agresión o de comodidad que socaba el deseo de desarrollar acciones que permitan aportar algo valioso para otros. El cultivo de una conciencia que brota de la transparencia de un corazón en paz consigo mismo, permite establecer lazos de conexión y comprensión con los otros que mantienen la armonía, donde cada uno puede ser, a partir de su relación con todo lo que lo rodea, interdependiente e interconsciente en el cuidado por la vida.

El sentido de nuestra existencia no es extraño a nuestra naturaleza de seres complejos interconectados con otros seres vivos, pero la artificialidad del mundo y la razón que sostiene la dualidad en el pensamiento humano nos ha ido alejando de nuestra presencia como parte de todo lo que nos sucede. Comprender que las amenazas de la ansiedad o el miedo son parte del cuerpo, de las emociones y no están como entidades separadas de uno mismo, que pueden ser recomidas y reguladas con el propio cuerpo como recurso. Para preparar el sentir, es posible reconocerse en la propia voz, en los propios movimientos, en la respiración que

oxigena la sangre, encontrar ahí el ritmo con el cual se está moviendo la vida en este momento, que hay situaciones que tocan aceptar, asimilar y aprender a vivir con ellas, pero hay muchas que el individuo puede cambiar, puede elegir otras maneras de vivir, de pensar, de relacionarse con su mente, con sus recuerdos, con sus pensamientos, con sus emociones y darles forma en actitudes y acciones que le permitan vivir sin sufrimiento, sin la premisa de que el dolor es la clave para sentirse vivo o sentir que algo vale la pena.

Vivir con la conciencia plena, despierta y activa a voluntad en la vida comienza por el principio de reconocimiento y agradecimiento por la vida que se tiene y todo lo que de ella se entreteje, todas las experiencias, todas las personas, todos los aprendizajes y todos los procesos que suceden para que nosotros estemos hoy aquí, en este cuerpo y en estas condiciones, que no son inamovibles, porque como todo en la vida, también cambian y se transforman siguiendo su naturaleza impermanente, pero cuando podemos ser conscientes de esto, lo asumimos y hacemos una sola danza con las transformaciones de la vida, siendo flexibles y

abiertos a lo que tenga que crecer en nuestro interior con cada experiencia.

El cultivo de la conciencia para la vida es una práctica que se puede comenzar a despertar en cualquier momento, en una acción que implica poner toda la atención, dedicación e intención, llevando cada movimiento al reconocimiento de lo valioso de vivir. Despegarse de los tiempos sociales y abrir el tiempo interior para hacer lo que se tiene que hacer en el momento actual, es construir el presente con la mente, el cuerpo y el espíritu entregados a lo que se hace: comer, dormir, caminar, respirar. Conciencia es conocimiento viviente, conocerse en profundidad para conocer cómo se puede desarrollar lo mejor de cada uno de nosotros, lograr la quietud en el cuerpo de manera voluntaria y la mente enfocada en el interior para reconocer cómo se han acomodado en el cuerpo las memorias de los hechos vividos en el pasado, cuáles emociones se han exaltado y han motivado las actitudes con las que se ha intentado sobrevivir, también habrá que sentir a los órganos, los huesos, la piel, la temperatura e identificar qué necesita la vida dentro para no decaer, tal vez mejores nutrientes, más agua, descanso, ejercicio, una mejor postura o un

buen mensaje. El cuerpo habla y la conciencia puede ser el canal que abre la comunicación con su lenguaje.

El proceso de construcción de la salud implica la plenitud de la vida en su movimiento de crecimiento intensivo (Sáez, Pérez y Hoyos, 2011) donde las condiciones que permiten dicho crecimiento potencial se ven alimentadas y no disminuidas, en este último caso se desarrollaría una enfermedad, ahí el crecimiento se detiene y genera un declive en las facultades que se tienen para mantener la autopoiesis del cuerpo, así cuando el cuerpo enferma, la conciencia también pierde consistencia; lo mismo sucede a la inversa, cuando la conciencia pierde su claridad, la mente dispersa su atención desprendiéndose de lo importante y el peligro por descuido, negligencia o necedad se convierten en una amenaza latente. La atención a la vida (Bergson, 2012, p. 138) es un acto que involucra la conciencia en su condición de apertura y presencia activa, aportando la claridad y la dirección que permite al individuo elegir procurando lo mejor para el crecimiento y acontecer de la vida. En este sentido, la atención de la que hablamos implicaría ir más allá del enfoque estático de los

sentidos involucrando todas las facultades del cuerpo, visibles y no visibles, haciendo de cada acto una unidad atenta a procurar lo valioso que necesita la vida para no languidecer y seguir su desarrollo. Entregar la atención a todo lo que se hace, se piensa y se dice, es un acto voluntario de plenitud para la vida.

Con esta reflexión concluimos que el cuidado de la vida es un camino que se recorre necesariamente con la conciencia bien despierta, abierta y en unidad con el resto del cuerpo, la mente y el espíritu. Esta conciencia implica la decisión de trabajar en el interior para vivir sin sufrimiento, sin quejas, apegos o culpas, supone cultivar la esperanza del porvenir sostenida en la constancia del trabajo diario encaminado hacia un proyecto de vida que dote de sentido y dirección a cada esfuerzo; requiere elegir contemplando las implicaciones e impacto que tienen nuestras acciones, en nuestra vida y en la de los demás seres del mundo. Implica una atención abierta para cuidar y para amar lo valioso que se tiene, haciendo un trabajo personal para regresar a la mente y al cuerpo a la calma que necesita la conciencia para desplegar sus facultades de vincular, ubicar y conocer al

servicio de la vida. La Psicología de lo Corporal es una propuesta teórico-metodológica que permite el gestación de ese camino de desarrollo de la conciencia para el cuidado de la vida, aportando las reflexiones epistemológicas que permiten mirar al cuerpo como una unidad y la implementación de prácticas corporales que permitan ir al interior de la conciencia para extenderla por todo el cuerpo, hacia el aprovechamiento de las cualidades humanas, la energía, la información y las relaciones que se tienen con el planeta. El trabajo se hace en lo individual, pero sus alcances son colectivos, una conciencia que se expande alcanza otros niveles más amplios vinculados con los grupos, la Tierra y el conocimiento del universo, y así, posiblemente, se conformen nuevas comunidades, con marcos referenciales nuevos, más conscientes y más amables para la vida.

Referencias:

- Ming, P. (2019). Teoría de la completud hunyuan. El fundamento de la ciencia del qigong. México, edit. Aroha, 269 pág.
- Durán. N. (2004). Cuerpo, intuición y razón. México: CEAPAC, 142 págs.

- López, S. (2020). La complejidad y lo transdisciplinario en el ámbito de la salud, México: UNAM Fes Iztacala, ISBN 978-607-30-3330-5 p. 17.
- Maturana, H. (1996). El sentido de lo humano. Chile: Dolmen Ediciones, 315 págs.
- Safranski, R. (2017). Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir. Buenos Aires, Editorial Tusquets, 272 pp.
- Sáez Rueda, L., Pérez Espigares, P., & Hoyos Sánchez, I. (2011). Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización. München: GRIN Verlag GmbH, p.72-92

Discapacidad: el cuerpo como espacio de inclusión humana

Es bueno cuando brilla el sol.

También es bueno cuando está nublado.

La forma de la montaña Fuji no cambia por eso.

Tesshu Yamaoka

La vida no puede separarse de la forma

en que se manifiesta: el cuerpo.

Sergio López Ramos

Si las circunstancias no cambian la forma de las cosas y si la vida no puede ser leída sin separar las circunstancias de la forma en la que la vida se manifiesta ¿Por qué insistimos en rehabilitar la discapacidad? No es acaso este pensamiento un pensamiento que nos lleva a una praxis herrada y con deficiencias epistemológicas y metodológicas ¿Cómo se podría hablar de incluir cuando queremos rehabilitar o normalizar las NEE ?, ¿cómo decir que integramos a los niños o jóvenes con NEE al sistema regular, si el sistema regular no entiende de capacidades si no de competencias? Estos cuestionamientos han formado parte del trabajo que he realizado con personas con discapacidad y sus familias, por lo cual en esta ocasión he decidido reflexionar sobre el gran problema que tenemos

enfrente a la hora de querer decir que practicamos la inclusión solo por el hecho de trabajar con y para personas con discapacidad. Practicar entonces la inclusión, debe ser un proceso humano encarnado más que un discurso, que sea congruente tanto en lo interno y personal como en lo externo, familiar, laboral, escolar y social, esta práctica entonces debe surgir desde el cuerpo para que se pueda encontrar congruencia y no sea un acto en el que el discurso se valide únicamente en el trabajo, pero en la vida cotidiana desaparezca con actos intolerantes y violentos.

Para pensar en hablar del cuerpo como un espacio en el que podemos desarrollar nuestra inclusión primero debemos discutir acerca de lo que sucede cuando hablamos de discapacidad y de inclusión hoy en día, puesto que hablar de estos temas pareciera un acto innecesario, sobre todo cuando las urgencias educativas de formar niños y jóvenes productivos se presentan en lo cotidiano, de ahí que surja nuestra necesidad por exponer nuestras acepciones respecto a este tema, dentro del contexto educativo decimos y sostenemos que los niños y jóvenes deben lograr la independencia adecuada a sus capacidades, sean contextos

públicos o privados como los Centros de Atención Múltiple (CAM) o las Unidades de Apoyo a la Educación Regular (U.S.A.E.R) u otros institutos que se encargan de las Necesidades Educativas Especiales (NEE), la consigna es “las personas con discapacidad tienen que tener participación social”, circunstancia en la que algunas veces podemos perder el piso, dado que el asunto no es cuánta participación tenga o no una persona con discapacidad, el asunto está en lo que sucede con dicha participación, la actitud con la que es recibida por parte de la población llámese familia, sociedad, compañeros de escuela o de trabajo y por qué no pareja, desde nuestra experiencia profesional diremos que es un asunto serio, en tanto se ha tratado de manera parcial o fragmentaria, haciendo que los esfuerzos de todos y cada uno de los preocupados por la inclusión se desdibujen en los atriles académicos.

Hacer una lectura de las discapacidades y de los conflictos que existen respecto al manejo, la formación y aceptación por parte de la sociedad, merece hacerse desde lo interdisciplinario para no dejar un cabo suelto, con la idea de no solo presentar nuestra obra en páginas y páginas de

libros o artículos, la interdisciplinariedad exige que el esfuerzo vaya más allá del ego académico o profesional, la interdisciplina nos lleva a hacer de nuestros descubrimientos proyectos de fácil acceso para compartirlos en lo cotidiano, de manera que se puedan crear células o colectivos humanos que alimenten en lo práctico una epistemología que sane los vínculos entre la sociedad civil y los académicos. Desde la psicología y pedagogía de lo corporal nos permitimos hacer esta discusión con el firme objetivo de presentarle al amable lector sea o no un profesional de la salud o la educación, prácticas que le permitirán encontrar en su cuerpo, el espacio preciso para cultivar la inclusión, no solo hacia las personas con discapacidad, si no también hacia la vida.

Incluir o integrar algo o a alguien en nuestra vida se vuelve un asunto actitudinal, que refleja la proximidad con la que se vive el cuerpo y la vida personal, desde la psicología corporal entendemos que el cuerpo es el vehículo de información que permite el desarrollo de un ser humano, por lo cual la inclusión será un elemento que los sujetos alimenten desde el interior, no se puede esperar que un sujeto sea incluyente sin antes haber incluido sus

procesos fisiológicos, escatológicos, psíquicos, emocionales, sociales, familiares e incluso espirituales, de lo contrario el discurso de su llamada inclusión se verá reflejado a la hora de dejar alimentos en su plato, cubrir sus hedores con olores artificiales, moralizar sus emociones y sentimientos, mostrar su intolerancia ante sujetos que no comulguen con sus creencias, etc. por poner algunos ejemplos, claramente con esto no queremos decir que los sujetos se hagan ética, moral y legalmente perfectos, no.

A lo que nos referimos, es a la necesidad de descolonizar el cuerpo de paradigmas que alteran y deforman la significación de la vida y de lo vivo, dicha descolonización les permitirá a los sujetos vivir sin conflictos internos y externos en cuanto a relaciones humanas se trate. Si lo miramos en un contexto fuera de lo humano, podemos observar que la vida que se gesta a nuestro alrededor y que convive con nosotros los seres humanos, es inteligente y tiene formas de cooperar y de convivir con otros sin importar su tamaño, su sexo, su espacio, etc. al parecer los únicos que tenemos conflictos a la hora de relacionarnos somos los seres humanos.

Nuestra propuesta de hacer un trabajo corporal apunta hacia gestar valores éticos, estético, epistemológicos en los sujetos, que les permitirán vivir con dignidad su vida, sin que el asunto de la aceptación personal y social los haga construir procesos de abandono, exclusión o negligencia en su vida. Para llegar a este punto primeramente expondremos el problema de la inclusión en lo cotidiano, en donde pretendemos exponer la realidad familiar, escolar y social de las personas con discapacidad, a partir de ello se hizo necesario el explicar el asunto de la profesionalización y como incluso los especialistas o expertos pasan por procesos complicados a la hora de incluir o incluirse en lo cotidiano, por ello describiremos algunas prácticas para los Profesionistas implicados en este asunto de las discapacidades, con la finalidad de cerrar con nuestra propuesta respecto a sanar las relaciones humanas y la discapacidad, dado que estas merecen tener procesos en donde sanen los 500 años de exclusión, falta de dignidad, abusos y malos tratos.

1.1 El problema de la inclusión y la integración

No sé si llueva o haga viento este otoño

Pero con mi jornada cumplo y las malas hierbas arranco.

Poesía Japonesa

Si como individuos tuviéramos la claridad de vivir nuestra vida haciendo lo que nos corresponde a cada uno, podríamos tener la oportunidad de concentrarnos en los sentimientos que encontramos y construimos con otro al momento de interactuar, en este sentido, seríamos nosotros conviviendo, haciendo, comiendo, trabajando etc., evitando así, confundirnos y perdernos de las diferencias que encontramos en nuestras interacciones cotidianas; siendo honestos lo diferente o lo extraño respecto a lo conocido, en la mayoría de los casos asusta por varias razones, puede ser porque ignoramos lo que tenemos enfrente, también puede ser que nuestra memoria social familiar desate la lastima y miremos lo distinto como frágil, así mismo en esas circunstancias también puede aparecer lo perverso de nuestra condición humana mediante las burlas, la violencia, exclusiones, desprecios, abusos y vergüenza, perversidad que sin duda apunta hacia los procesos morales y éticos que se gestan y encarnan en nuestra sociedad (Duran, 2009). En la familia

cuando de discapacidad se habla y se trata se mezclan procesos como la ilusión de un nacimiento, por lo general la noticia de descubrir una discapacidad en el embarazo, el nacimiento o en desarrollo del niño, es la antesala para una crisis de pareja, familiar y social. La ilusión de ver un deseo realizado trae consigo un profundo sentimiento de gozo y satisfacción por ver el resultado de lo que se pudo concretar, pues implicó tiempo, paciencia, trabajo, peripecias y más, en realidad todo el trabajo fino no se ve pero es tan valioso como el logro mismo, sin embargo existen circunstancias en las que ese trabajo fino o ese logro se ven opacadas ante la frialdad, la ignorancia y la negligencia de quienes están encargados de traer la noticia del nacimiento de los niños con alguna discapacidad. Es diferente el decir que algo será distinto, al saber y ver que es distinto a lo que se esperaba, se imaginaba o provocaba esa ilusión, la vivencia de los padres tras la llegada de su hijo/a con alguna discapacidad trae consigo esas categorías ya antes mencionadas, claramente no es ni bueno ni malo pasar por alguna de ellas, no, el que aparezcan tras esta noticia nos lleva entender que como sociedades no estamos preparados para relacionarnos con lo impuestamente denominado anormal, establecer un

vínculo, corporal, emocional y mental es de suma importancia para el desarrollo de un niño y para la construcción de la inclusión en el cuerpo, por lo cual es necesario ir a la significación de los padres en ese primer momento en donde se crea un profundo sentimiento saber de la discapacidad del hijo ya será que este inicie al ver y sostener por primera vez a su hijo/a, durante la gestación o al descubrirlo tras un accidente o enfermedad, sentimiento que hasta donde se sabe es indescriptible, profundo y no tiene comparación; sea cual sea la circunstancia es natural el que aparezca llanto, temblor, frialdad, sudoración, incluso inmovilidad, después brota la mente con dudas, con ideas de “quizá este no es mi hijo” o bien puede brotar un shock de no saber ni entender que paso, con la idea de luego tratar de concebir el proceso de aceptación y significación del propio hijo (Durán, 2009). El interrumpir el embarazo, el alumbramiento o la vida cotidiana con tal noticia, pareciera que soslayará el momento padre-hijo por la noticia, evitando así, que el hijo pueda ser reconocido por como “Carlos” o “Ana” y no por “el hijo discapacitado”, en este sentido tanto el hijo como los padres tendrían que tener un momento de dignidad, en el cual se pueda establecer un vínculo emocional y corporal de

reconocimiento, bienvenida e identidad, con la idea de enfrentar la noticia de la discapacidad desde el amor y no desde el sufrimiento; la mayoría de personas que han pasado por dichas circunstancias les hubiese gustado tener un trato digno, informado, claro, humano y aún más permitirles primero sostener al hijo antes de sostener la noticia de la discapacidad.

En un segundo momento viene el proceso de convivir con la discapacidad, ahora ya no es el proceso del impacto ahora es el proceso de la significación y el lugar que se le dará al hijo o familiar, desde nuestra óptica miramos tres posiciones inconvenientes que normalmente se le da a la persona con discapacidad.

1. Lugar central: Este lugar sucede cuando la familia se vuelca en el discapacitado y se olvida de las necesidades, de los sentimientos y de las opiniones que otros puedan tener, en este lugar central, lo cotidiano estará en relación con las necesidades del discapacitado, como alimentos, vacaciones, espacios recreativos, festividades, etcétera. aunque es una posición, de cuidado y protección, la familia olvidará sus propios proyectos y expectativas desdibujando la unidad familiar, aquí

decimos que el proyecto de familia será el cuidado del discapacitado. Esto no quiere decir que el cuidado del discapacitado este mal o sea algo incorrecto, no, con esto queremos decir que el cuidado puede ir desde la aprensión a lo excesivo, a un punto en el cual dichas formas de volcarse a las necesidades del discapacitado, no deja espacio para los sueños y proyectos individuales, asunto serio en dos momentos: el primero tras la muerte del discapacitado, puesto que es el tiempo en el que los miembros de la familia recuperan sus proyectos individuales y en algunos de los casos ya es tarde para retomar dichos proyectos, trayendo consigo una actitud melancólica y frustrante; el segundo momento brota cuando sucede la muerte o la enfermedad del principal cuidador, en este punto la familia puede elegir otorgar tiempos de cuidado equitativos o elegir a otro que tenga los medios necesarios para asumir las exigencias que demande la persona con discapacidad.

2. Lugar de la pareja: Este lugar sucede cuando, alguno de los miembros de la pareja vuelca su atención excesiva y aprensiva a la persona con discapacidad, puede ser el hijo el hermano alguno de los padres u otro familiar, lo importante en este

sentido o en esta forma de incluir al discapacitado es olvidando los tiempos, sueños, pensamientos, sentimientos y proyectos con su conyugue o pareja amorosa, en tanto este siente la necesidad de cuidar y proteger dado que “No hay mejor cuidador que el/ella”, “Es la única persona que lo entiende o con la cuan no es agresivo”, “Le puede pasar algo si se le deja con otro”, en fin las realidades son muy diversas, lo complicado aquí es que no todas las parejas cuentan con herramientas necesarias para incluir tales circunstancias a su vida cotidiana y finalmente acaban por distanciarse, violentarse, menospreciarse o separarse, lo que suceda debe dejar la enseñanza de regular las aprensiones y darle un tiempo a cada área de la vida individual así como el buscar dialogar tiempos para empatar los proyectos de ser cuidador y ser pareja de alguien, con la idea de no vivir o alimentar las culpas ni en el presente ni en el futuro.

3. Lugar de algún hijo: este lugar es interesante, aunque ha sido poco estudiado el trabajo con hermanos de personas con discapacidad, apunta a la necesidad de reconocer y ordenar el lugar de cada hermano, dando tiempo y atención a sus diversas circunstancias. Pr lo general

en algún punto los hermanos llegan a sentirse desplazados, olvidados e incluso abandonados por los padres y la familia, generando así procesos de baja autoestima, competencia o envidia, cambios en su temperamento y comportamiento, miedo o incertidumbre tras la muerte o enfermedad de los padres, esto no quiere decir que no se despierten sentimiento amoroso por el hermano, no, quiere decir que incluso en un acto de amor los hermanos pueden programar su proyecto de vida respecto a las necesidades del hermano, como una forma de tener un lugar en la familia o bien pueden abandonar su proyecto para volverse en los cuidadores y así ser reconocidos. En esta circunstancia diremos que la búsqueda de reconocimiento se vuelve peligrosa en tanto la vida del hermano se vive sin libertad.

Para dichas posiciones se recomienda no mirarlas con vergüenza ni juicio, son posiciones coyunturales que se abren a los sujetos en nuestra sociedad, como vemos en este punto la discapacidad no es sencilla de vivirla y mucho menos de incluirla sin que se descuide algún proceso en la vida. Si has aquí la pregunta es ¿Cómo vivirlo sin aprensión y sin descuido? Como toda pregunta que envuelve a los cómo, la respuesta

es con disciplina, amor y cuidado , se debe ser amoroso para no juzgar a quienes adoptan esas posiciones y tener actos de colaboración y cooperación que no surjan por el enojo o el ego de decir “te voy a mostrar como yo puedo más”, no, la idea sería organizar tiempos, dar prioridad y participar ante las necesidades de otros sin excluir al discapacitado, la discapacidad no es impedimento para acompañar los sueños, logros y éxitos de los que lo rodean, por el contrario esto podría ser un acto pleno de inclusión en donde uno le muestra al otro como compartir en lo cotidiano como en las fiestas, bodas, reuniones, competencias deportivas, nuevos nacimientos, problemas, tristezas, miedos, etc. en este punto simple y llana mente la vida fluye y la discapacidad con ella, no habría porque no incluir al otro al final sean momentos gratos o desavenencias, las personas con discapacidad están, sienten, opinan y participan desde sus propias capacidades, es ahí cuando a las familias les toca cobijarse con lo que el otro manifiesta con su presencia, con un gesto, un grito, un llanto, una caricia o un acto. Si de manera espontánea no funciona hacerlo es importante considerar acudir con algún especialista que les permita construir

estrategias para ordenar su vida familiar y saber acompañarse en sus distintas circunstancias.

En ese sentido podríamos preguntarnos si para la familia es difícil ¿cómo se vive en las escuelas y en la sociedad? Circunstancias completamente preocupantes para más de una familia en tanto para muchos antes de tener un hijo con discapacidad, muchas de las familias jamás habían escuchado o visto a alguna persona con discapacidad, ir al proceso de significación cognitivo de lo que sucede una vez que conocen, leen, se informan, buscan videos, asisten a congresos, escuchan testimonios de otros padres o bien solo toman la información que se les dio en el hospital, implica escudriñar los procesos de la conciencia y realidad inmediata y como estos se conectan con la dimensión social, en donde al hablar de las discapacidades pareciera que en el imaginario cotidiano no existiera o fuera una dimensión alterna, debido a que no en todos los sectores de la población se encuentra la cultura de la discapacidad, por tanto es natural el temor de lo que pudiera suceder con respecto a las formas de presentarse ante la sociedad.

Significar dichos procesos requiere tiempo, dado que es un proceso de construcción en el cual los padres y el hijo/a irán conociéndose, tanto física como emocional y socialmente, no podemos saber si en la calle lo tomaran con miedo, con asco, con amor lastima, empatía o naturalidad, por lo que asumir tales situaciones únicamente llevara a los padres a malas interpretaciones y actos violentos o exagerados por asumir que el otro tiene algún problema con la evidente discapacidad del hijo o familiar; en otras circunstancias lejos de asumir lo que los otros opinen o actúen, se puede engendrar una actitud pedagógica delante de la sociedad y dentro de las escuelas, es así como se hace cultura y como se incluye en los espacios sociales a los discapacitados, hablándole a los otros de lo que sucede con el hijo o familiar, en tanto estos no son locos, enfermos, raros, feos, malvados, tontos, etc. es importante hacer cultura de la discapacidad respecto a cómo se le pueden acercar, que pueden hacer por ellos si los observan en alguna dificultad, como se pueden comunicar y sobre todo como pueden convivir y aprender de una persona con dichas características, que bajo sus condiciones pueden hacer y si no pueden, ver, oír, sentir, percibir lo que estemos tratando de comunicarles, aquí es

cuando las barreras del lenguaje se hacen corporales e infinitas en tanto el límite es la exploración y la creatividad que le pongamos al comunicarnos con ellos. Así pues, la discapacidad pasa de ser un impedimento a una condición como tener ojos claros u oscuros, aquí la condición no cambia lo que la persona aporta a sus compañeros de escuela o a la sociedad en la que convive.

¿Cómo puedo decirle al otro que mire su capacidad?

1. Si en la escuela o en la calle se escuchan cosas como ¿Esta enfermito?, ¿Es contagioso?, una respuesta pedagógica podría ser: -No, lo que vez distinto en él es ____, pero él se llama _____. Y te puedes comunicar así _____. Si tú quieres puedes jugar con él/ella.

2. Si alguien lo excluye y no estas en posición de hacer un comentario, puedes mirar a tu familiar y decirle: -Así son y serán algunos, tú tienes un lugar valioso en nuestro corazón y en el corazón de muchos otros. (Aquí la acción pedagógica es para todos, aunque de forma indirecta)

3. Si la discapacidad es sensorial (Ceguera o sordera), es importante comunicar cual

es el grado de su discapacidad, en el caso de los ciegos puedes compartir de forma física, electrónica o de forma comunal, información respecto a los diversos tipos de bastones y sus significados, las posturas del bastón y sus significados en la calle, las formas correctas de ayudarlos a moverse o las formas de dirigirse con su perro guía, del mismo modo es importante saber que los gritos y movimientos bruscos los pueden hacer perder el equilibrio o incomodar en algunas circunstancias. Para los hipoacúsicos o sordos, es importante dar a conocer las palabras clave en el lenguaje de señas para que las personas a su alrededor tengan forma de comunicarse o bien aclarar que en tal oído la persona entiende perfecto lo que le dices. Que existen aplicaciones móviles de lenguaje de señas con las cuales en una emergencia se pueden apoyar para ayudar a alguien con su condición.

4. Si la discapacidad es mental, es importante desmitificar las significaciones de mongoles, bobos, locos, etc. Los actos pedagógicos serían el manejo del respeto y las formas de aproximación con el otro para no causarle, angustia, incomodidad o temor.

5. Si la discapacidad es motora, se debe fomentar la calma y paciencia en los otros a fin de no presionar al discapacitado, algo valioso también es la confianza, en tanto se debe confiar en que el otro por sí solo y gracias a los apoyos terapéuticos y físicos que tiene, va a ser capaz de resolver los retos de movilidad que se le presenten, fomentar el respeto a las rampas y lugares designados, así como las formas de apoyo a los que usen silla de ruedas, bastón, muletas o alguna prótesis.

Si bien es cierto no todo el tiempo se va a estar cerca de la persona con discapacidad, es importante tomar una actitud amorosa y hacer cultura desde la experiencia, como en los últimos 20 años se ha hecho por medio de congresos, películas, videos y movimientos sociales, que han permitido la visualización de las personas con discapacidad, solo en lo cotidiano se podrá hacer cultura de la discapacidad y gracias al manejo y de esta la inclusión no se tendrá por que pedir o exigir, simplemente será un proceso natural de convivencia humana.

Como lo pronosticábamos internarnos en el mundo de la inclusión y de la discapacidad no es tarea fácil para las personas discapacitadas, para

sus familias y mucho menos para la sociedad en la que se desenvuelven, por tanto, será importante entender que es lo que sucede en el mundo de los especialistas en la materia, ¿Será que la especialización asegure la interacción y la inclusión?

1.2 La profesionalización

*Por mucho que vaya la mente,
nunca llegará más lejos
que el corazón.*

Confucio

*El intelecto es tu mente [...]vive de prejuicios;
nunca es noble [...]El intelecto no va a ser tu hogar*

OSHO

El eje rector del problema de la integración y la inclusión en México es la fragmentación del cuerpo en los procesos formativos de los profesionales de la salud y la educación, encargados de dirigir su saber hacia las personas con discapacidad. Debido a que, a estos se les forma como especialistas en una sola área se pasa por alto el aterrizar el conocimiento al principal punto de explicación que es el cuerpo; este tipo de formación

no solo genera que el profesional pueda tener huecos en sus teorías o supuestos, al mismo tiempo genera un hueco de proximidad con las personas y con su propio cuerpo.

El problema sin embargo deforma la mente de los especialistas, en tanto el mundo de la academia pocas veces tiene la prudencia de ser amable con sus adeptos, la mente como todo movimiento corporal, nos permite salir y entrar en nosotros mismos, llenarnos y vaciarnos generando un uso adecuado de nuestros pensamientos, cabe mencionar que en estos tiempos el pensamiento se ha prostituido pues a eso a lo que le llaman pensar pocas veces involucra un proceso formativo integral, dentro de lo que conocemos como formación educativa puede ser que se enseñe a memorizar, a leer, a escribir, a contar, etc. Pero hasta donde hemos visto no se aterrizan esos aprendizajes al cuerpo ni a la vida de la persona, por tanto, cuando a esta se le invita a hacerlo puede existir una apatía, o bien se busca el camino más rápido y menos trabajoso, dado que nunca existió alguien que fomentara el interés por hacerlo, esta condicionalidad no solo engendra sujetos ignorantes, al mismo tiempo engendra sociedades

estreñidas mentales, debido a que la ignorancia se arraiga en el cuerpo haciendo al sujeto incapaz de soltar una idea o cualquier otra cosa, de manera que la necedad y la rigidez se forman haciendo del pensamiento un acto frío y sin sentido.

Conforme a lo anterior podemos comprender los usos que se le han asignado al pensamiento, si este se vuelve frío todo lo que este engendre tendrá la cualidad de estar al servicio del control de los sujetos, ya sea por medio de ideologías, literatura, entretenimiento, etc. haciéndoles creer que eso que se dice o se ve es lo verdadero, oprimiendo el movimiento creativo, reflexivo e intuitivo de estos, el no ver otras opciones de vida o de praxis profesional se relaciona con [...el argumento científico que sostenía la antropometría, la frenología y la evolución del ser humano en donde se exaltaba la idea de la superioridad de las razas europeas...trayendo consigo la cultura de la descalificación...] (López, 2006:105). Cultura que ha prevalecido hasta nuestros días debido a que la frenología hace una correlación entre el cerebro y la espiritualidad religiosa, acto sin duda alguna es complejo, debido a la epistemología que sostiene el discurso de fragmentar el cuerpo y el cerebro,

poniendo a este como un medio divino el cual solo dios puede descifrar sus misterios, por lo cual su trabajo era diferenciar tamaños, pesos y formas del cerebro y cráneo a fin de clasificar a razas humanas que eran aptas para la formación artística, las razas poco desarrolladas, las razas esclavas y las razas que podían tener privilegios similares a las elegidas por el dios de la frenología, produciendo así no solo bases científicas de clasismo o descalificación, al tiempo esto generaría en las sociedades problemas de identidad social, autoconcepto y de relaciones humanas.

Estos conflictos los podemos vislumbrar con claridad al hablar de discapacidad, debido a que de inmediato brota esa cultura de sentirse inferior por no estar la altura de los estándares de inteligencia, estética o incluso moral; ahora bien, si reflexionemos y vemos que el discurso de la discapacidad se hace cuerpo, generando maneras de hablar y acercarse a las personas con estas condiciones corporales, que más que ser integradas o incluidas, necesitan ser valoradas desde otra epistemología en donde el valor como seres humanos no se encuentre en su capacidad de raciocinio o en la forma de su cuerpo. La epistemología de lo corporal apunta hacia una

mirada de la dignidad humana y por tanto se tendría que mirar a las personas con discapacidad como seres humanos que al igual que todos necesitan de convivencia para construir su cuerpo, sus emociones y sus pensamientos. Miremos entonces como llevar ese discurso al cuerpo.

El decir que las cualidades humanas están dentro del cuerpo y no afuera, permite construir una epistemología compleja respecto a las explicaciones de los procesos humanos. Lo que nos atañe en esta ocasión es llevar la inclusión al cuerpo antes que al discurso o a los espacios; sin duda alguna a lo largo de los años la inclusión y la integración han sido el tema en cuanto a educación espacial se refiere, pues si analizamos la historia de la educación especial en México y le sumamos la aparición de la frenología y la teratología retomadas por López podremos vislumbrar la importancia de la palabra “inclusión”; pues solo yendo a la historicidad de los cuerpos, podremos comprender el inicio del quiebre de lo diverso en nuestras sociedades, en donde a fines de imponer una raza, una cultura o bien una ideología, ha sido conveniente hablar de lo normal y lo anormal, segregando a quienes con cubran la norma corporal, social o política.

Para hablar de una inclusión para todos, tendríamos que plantearnos la posibilidad de asir esta categoría al cuerpo, así como a lo cotidiano, pues esto dará paso a formas dignas de relacionarnos con la discapacidad, sin embargo en la realidad en la que los profesionales se mueven, brotan discursos que en apariencia miran la realidad y la desaprueban, en tanto el proceso de aproximarse a las discapacidades es desde la cultura de la culpa, el miedo y el morbo, que no solo son indignos para las personas con discapacidad, esto es un acto que vulnera la dignidad del profesional en tanto se pierde la intención de la ayuda y se gana una cultura del hartazgo, también se encuentran con discursos alejados del sentir y otros tantos normalizan la desvalorización y la segregación, incluso el tema de la normalidad lo miran como una cualidad humana deseable. Si lugar a dudas la imposición de los procesos mentales que dio pie a la jerarquización de las personas hizo su fino trabajo en la construcción y formación de profesionales que quizá un día tuvieron la intención de descubrir que posibilidades tenían las personas con discapacidad pero que sin embargo durante su profesionalización o especialización no encontraron formas para dialogar con la vida cotidiana.

Sin duda alguna la formación de los profesionales no los prepara ante su inmersión al discurso de la segregación, es impresionante vislumbrar como esta misma segregación se vive en los espacios de trabajo y aunque nuestros colegas lo viven a diario la ortodoxia de los espacios educativos les impide vislumbrar o incluso proponer alternativas; debido a que en estas circunstancias brota ese sentimiento de hartazgo, de injusticia o de normalidad, en donde se trabaja con lo que hay y no con lo que se necesita, estas sensaciones o sentimientos que construyen los profesionales pueden ser clave a la hora de empatizar con las poblaciones con las que se trabaja. Por ende, para este tema llamado inclusión, se sugiere a los profesionales un trabajo interior profundo, el cual permita a estos vislumbrar de que maneras pueden tener una mayor proximidad con sus pacientes, alumnos o padres de familia entendiendo que es la construcción de relaciones humanas la que permitirá generar dignidad en las vidas de quienes así lo demanden. Ir al cuerpo, para acomodar los discursos de una cultura de la desvalorización permitirá construir una cultura de la dignidad humana a fin de asir la idea de que un discurso se

concreta en acciones fuera y dentro de los espacios de trabajo.

Entendidas estas circunstancias la pregunta natural sería ¿Cómo hacer trabajo interior? O ¿Qué hacemos los profesionistas bajo estas circunstancias?:

1. Identificar el tipo de relación que se quiere sostener con los alumnos o pacientes, esta puede ser lineal, en donde simplemente es un proceso de quehacer profesional (yo hago y tu respondones), bajo esta primer circunstancia no es muy importante sostener un vínculo o construir un sentimiento, en una segunda circunstancia la relación puede ser maternalista o paternalista, en donde el profesional involucrara sentimientos vagos o profundos según sea el caso, acción que no es del todo conveniente en tanto eso puede fomentar las preferencias sobre otros y por ende en este sentido no se puede construir una inclusión al existir favoritismos, también se puede dar la circunstancia por conveniencia, en este caso el profesional solo entregará un servicio mientras el otro lo recompense con dinero, halagos, fama, poder, regalos, atención, etc. será una relación de intercambio en el sentido de solo dar si recibo algo a cambio. Una

circunstancia distinta es cuando el profesional identifica o elige entablar una relación humana en donde la claridad permita que todos los sujetos puedan crecer y tener las mismas circunstancias, aquí en términos afectivos diremos que se construirán lazos humanos con todos los participantes involucrados generando la posibilidad de comenzar a construir la inclusión en el interior en tanto el sentimiento que se construye permite vislumbrar la valía o lo valioso que son cuando están juntos.

2. Qué me cuesta ver del otro: Esta noción engendra dos procesos en los profesionales, lo primero es el reconocer que aunque exista diversidad en la labor profesional, existe alguien que produce desagrado, es difícil la iteración, su esencia trae a la memoria a alguien poco deseable, existe incomodidad, inconscientemente o conscientemente es excluido (olvida su nombre, su proceso, sus citas, su información relevante, es tratado de un modo distinto) o da la sensación que esa persona hace difícil la labor profesional, sea cual sea la circunstancia después de reconocer vendría el proceso de darle un lugar en la vida ya sea como algo que se puede trabajar o se puede dejar solo en

el proceso de reconocimiento por lo que el profesional se verá implicado en un proceso de elección, normalmente el profesional puede elegir dejar de trabajar con la persona con discapacidad y canalizar ya sea porque se sienta amenazado, insuficiente o incomodo, para la dignidad de la persona es lo más sensato, por lo cual esto no abriría un proceso inclusivo, por el contrario si el profesional elige abrir su tolerancia con personas con esas características bajo la premisa de aprender a dialogar con el otro, eso invita a incluir al otro, pues se entiende que ese otro permitió mirar los procesos personales.

3. Como recibe mi presencia el otro: Entender lo que otros sienten con nuestra presencia permite voltear a ver el trabajo personal y descubrir quienes requieren de tolerancia, quienes de disciplina, quienes de carácter y templanza o bien quienes requieren ser valorados y apreciados, este proceso permite al profesional vincularse con el otro bajo sus propias circunstancias y no bajo las circunstancias del profesional.

4. Que siento estando cerca: Así como es importante reconocer lo que otros sienten con nuestra presencia también es importante vislumbrar

que siento estando cerca de tales o cuales personas, este proceso se transforma en información relacional que permite hacer frente a los procesos que cuesta trabajo enfrentar por miedo o desvalorización profesional.

5. Que quiero crecer con los otros: la claridad del profesional permitirá entablar procesos respecto a las formas de compartir su conocimiento con los otros, entender que los de afuera permiten ordenar procesos en el interior es un gesto de completa inclusión en tanto esto permite reconocer su valor en la vida personal. Es decir, si el otro tiene conflictos con el orden, el trabajo para el profesional es mirar sus formas de organizar y ver que le permite eso en su vida, sin querer homogenizar en nociones “normales al otro”.

6. Que crecimos: Al finalizar toda labor se pide entregar un reporte o retroalimentación, como proceso administrativo personal, el profesional puede preguntarse quién es este y quien soy yo después del trabajo que tuvimos, ya sea diariamente o en procesos semanales, mensuales o anuales, esto permitirá hacer consciente el desarrollo que se puede alcanzar en el trabajo y los efectos que tienen los años de trabajo en los que van llegando, en tanto

eso le permite al profesional sistematizar de manera flexible algunos procesos que se van ganando a la luz de los años.

7. Que sentimiento tenemos con el espacio: Así como es importante construir un sentimiento con el otro y en el interior, será importante mirar los lugares que sostienen la labor profesional, fuera de lo sentimental y romántico que esto pueda sonar, la enseñanza del respeto, el cuidado, la defensa y la gratitud con los espacios, alimentará la conciencia personal y grupal respecto al reconocimiento de todo lo que un espacio chico o grande permite en los sujetos.

Del trabajo con los niños con discapacidad y sus familias, pueden surgir necesidades de tipo social, personal y profesional, lo que un profesional con vocación hace es buscar las formas para saciar esas necesidades; la investigación y el trabajo colaborativo sin duda alguna son opciones que se presentan en el camino de buscar alternativas de diagnóstico e intervención. Por ende el trabajo de los profesionales será el de llevar a los espacios públicos y privados la dignidad o la inclusión desde la congruencia, la divulgación o la tolerancia, así es como los espacios comienzan a construirse; en la

lógica de que, así como esta adentro está afuera, el trabajo personal de los profesionales hablara de sus espacios o centros de trabajo pues comenzarán a construir una congruencia la cual permitirá construir un objetivo en común, es decir lo mismo que buscan los profesionales es exactamente lo mismo que buscan los padres, niños y la sociedad en general.

En la realidad esto tiene otro panorama, debido a las circunstancias epistemológicas que hemos venido mostrando, debido a esto los esfuerzos que se han hecho, se han diluido ante las exigencias que demanda los estilos impuestos por las sociedades posmodernas, como si el movimiento de lo que limita permeara no solo a los niños y sus familias, al mismo tiempo esta falta de movilidad, de visión, de articulación o de entendimiento, no permite mirar que el discurso de la categorización de las personas se muestra desde lo sutil a lo complejo inmovilizando los espacios y los cuerpos de quienes hacen los espacios, de ahí que bajo cualquier circunstancia la labor profesional se pueda tornar engorrosa o rutinaria, entender que se tiene la posibilidad de disfrutar y crecer en dichos momentos, no solo abre la esperanza en el corazón de quienes día a día, eligen estar, no, también abren

la posibilidad de descubrirse humanos a la hora de relacionarse con otros, que aunque distintos, permiten el desarrollo personal y profesional y eso es algo que pocas ocasiones se nos dice. De ahí nuestra necesidad por entender que es importante sanar las relaciones sociales desde nuestra categoría de incluir al otro, por lo tanto, en este último apartado compartiremos con el amable lector nuestras nociones de cómo hacerlo bajo nuestra idea de hablar de una inclusión participa-activa.

1.3 Sanar las relaciones humanas

El pez nada en el agua olvidando el agua

El ave vuela en el aire ignorando el aire

Sabiendo esto los objetos se trascienden

Y por ende el mundo se disfruta.

Discurso de la Raíz Vegetal

La falta de un proyecto de lo humano, es la razón por la cual hemos perdido de vista nuestra capacidad para disfrutar la vida y la diversidad que forma parte de ella, es como si estuviéramos preocupados por el agua en la que nadamos e intentásemos cambiarla y nadar en otro líquido, es el olvido de la naturaleza humana el resultado de esa

falta de proyecto, hablar de sanar las relaciones humanas apuntaría al resultado del trabajo que sea hace cuando se logra abrir en el cuerpo un espacio para incluir todo lo que en las significaciones normalmente se excluye, eso permite que los sujetos vivan sin la idea aprensiva de hacer la vida a su semejanza, darle un lugar a las categorizaciones, estratificaciones y demás formas de exclusión cotidiana, traían consigo vidas menos aprensivas.

Para comenzar a discutir los cómo, respecto a sanar las relaciones, debemos vislumbrar la postura epistémica desde donde partimos, primeramente habría que ir a entender nuestras formas de crecer en una cultura y sociedad, puesto que es de la cultura y la sociedad en donde crecemos los espacios que nos permiten tomar y significar la información, ara más tarde hacer esta información una forma de pensar, actuar, sentir y vincularse con otros, en este sentido doremos que no por el hecho de compartir el sentir en el que me he criado respecto a lo que llamamos inclusión, eso quiere decir que ese sentir será la única vía de aproximación con las discapacidades o con la vida; sin lugar a dudas las nuevas realidades corporales

son un aliciente para la construcción de vínculos distintos a los actuales, que en ocasiones se suelen vivir de maneras desordenadas, violentas, excluyentes, lastimeras, culposas e incluso trágicas, circunstancia la cual pone a los implicados en procesos poco dignos para su interacción; ejemplo de ello son las especialidades en Necesidades Educativas Especiales (NEE) o en diversas discapacidades, así como los espacios que se abren para que las personas con discapacidad se vuelvan productivas y trabajen, en restaurantes, cafés, panaderías, empresas, etc. situación que aunque aplaudida, no termina por ser suficiente, para hablar de una verdadera inclusión, la respuesta no es abrir un grupo o un espacio en donde solo existan personas con discapacidad, habría que llevar ese esfuerzo a la cotidianidad, en los mercados, las farmacias, las oficinas, las tiendas de abarrotes o de autoservicios o en cualquier otro lugar en donde las personas con discapacidad puedan mostrar y desarrollar sus capacidades, su cuerpo, sus emociones y sus pensamientos, sin el estandarte de ser personas especiales o con limitaciones, claramente ante los ojos de alguien todos podemos ser especiales o tener limitantes, lo único que

cambia es la percepción respecto a ser o no ser tal tipo de persona.

Desde nuestra propuesta, sostenemos la necesidad de construir un desarrollo y una reeducación corporal, que muestre a los sujetos como hacer de sus cualidades personales o de sus experiencias, circunstancias para construir o hacer de su cuerpo un espacio pedagógico; las categorías desarrolladas por Durán (2013) de asombrarse, indignarse y enamorarse, darán pie a la formación y reeducación de profesionales encaminados a la dignificación de la vida de los seres humanos, hacer un trabajo profundo con dichas categorías pretenden llevar a los profesionales a un proceso curativo respecto a las formas de aproximación que normalmente tienen con su proyecto profesional y con los que participan en el mismo, hablar entonces de asombrarse de una noción, evento, situación o práctica tendría que llevar al profesional a buscará los medios o las formas para direccionar su quehacer profesional, en esa búsqueda o en ese proceso de direccionar normalmente lo que sucede es que se encuentra el abandono respecto a lo que se quiere hacer, es decir el profesional nota que aunque cien, cincuenta, veinte, cuando menos dos

o tres personas hablen y propongan algo en relación a su quehacer, esa propuesta nadie la retoma, o no ha tenido el impacto esperado, es como si el profesional se encontrará en un espacio en donde hay que resolver muchas cosas y en ese camino se puede decir ¿Por qué no hicieron nada? ¿Quién hará lo que hace falta?, nociones que abren dos caminos respecto a indignarse, el primero es asumir la indignación y decir -Yo lo hago, el segundo es quejarse y hacerse un crítico asido respecto a las deficiencias de un sistema. Si se elige el primer camino el profesional tendrá la oportunidad de enamorarse de su quehacer profesional en el sentido de hacer de la queja una propuesta para cambiar la realidad inmediata, aunque eso quizá implique mucho trabajo, horas de estudio y práctica, incluso eso puede llevarlos a entregar su vida a un proyecto se tenga o no la certeza de ver el resultado de su esfuerzo, si de discapacidades hablamos diremos que la propuesta sería en un años soltar la categoría de incluir y poder vivir en una sociedad humana.

El proyecto de soltar la inclusión y la integración en una sociedad que alimenta la cultura de la descalificación, no será tarea sencilla, en este punto tenemos los elementos suficientes para

entender que vivir en una sociedad que alimenta esos valores, genera un sufrimiento nacional que día a día destruye familias, individuos y relaciones humanas, eso nos lleva a comprender que la condición de lo humano se entreteje sin dejar nada en lo aislado y al final cada una de nuestras concreciones serán el resultado de las elecciones que se tomaron un día; sin embargo no todo es tan difícil ni tan trágico, con la ayuda de estas nuevas epistemologías el dialogo sobre cómo asir lo diverso en el cuerpo, nos llevará a mirar los procesos sociales de tolerancia, si "como esta adentro está afuera" podremos decir que nuestro nivel de tolerancia o de inclusión hablará sobre el propio proceso corporal; conocer y comprender al cuerpo será tarea difícil al principio sin embargo se vuelve tarea necesaria para todos aquellos que quieran dignificar su vida, lo familiar, lo personal, lo social y lo profesional. Hemos visto que esto se consigue disciplinando los cuerpos de los seres humanos y haciendo que los órganos estén en claridad y armonía, de modo que los profesionales tendrán que buscar prácticas que les permitan disciplinar, cuerpo, mente y espíritu, las que nosotros solemos recomendar por su efecto en el cuerpo son: acupuntura, bioenergética, meditación zazen, yoga,

Tai chi o Chi kung, en tanto estas prácticas mueven las memorias sociales, familiares y corporales de los sujetos sin violencia y respetando el tiempo de crecimiento que se requiera.

El camino de dignificar la vida en los cuerpos y en los espacios tomará tiempo, por lo pronto nos estamos encargando de formar seres humanos bajo esas tres categorías asombrarse, indignarse y enamorarse puedan ser padres, profesionales o estudiantes, estas categorías podrían ser una forma de construir sociedades aptas para vivir a un 100% y no solo a un 10%. Esta vida vivida aunque ahora parezca utópica o inalcanzable, puede comenzar a hacerse desde nuestros cuerpos, como lo hemos propuesto anteriormente, entendiendo que estos no son una máquina que tiene piezas reemplazables, que se pueden conseguir con el cirujano o mediante los avances tecnológicos, los cuerpos son un proceso de construcción constante en donde se debe dar tiempo a los mismos, puesto que en ocasiones la vida se quiere vivir tan rápido que no se le da lugar al dolor, a la enfermedad, ni a ninguna cosa que perturbe la cotidianidad, claramente la vida no es una versión del Walden Dos ni mucho menos un documental futurista sobre el fin de los tiempos,

en donde los judeocristianos tendrían que arrepentirse de sus pecados, no, desde nuestras categorías explicativas nosotros decimos que la vida vale la pena vivirse ahora, pues ahora es cuando se tiene la vida y si se tiene, ¿Por qué no simplemente atreverse a vivirla?, cuando nosotros nos respondimos esa pregunta pensamos en cómo hacer para que de forma gráfica, los sujetos pudieran darse cuenta de las implicaciones de su forma de aproximarse a la inclusión, por lo cual presentaré en este artículo dos esquemas explicativos, a fin de puntualizar el problema epistemológico de la inclusión.

Hablar de la inclusión como un problema epistemológico, apunta a la lectura de la interacción e intervención que se le da al proceso, mismo que generará formas de relacionarse, significar y convivir con la discapacidad. En el primer esquema explicamos el proceso de incluir a una persona desde una visión sujeto-objeto, en donde se asumirá un papel cognoscente al sujeto, en tanto este es el que tiene un papel director activo y por tanto la observación e intervención será hacia afuera de sí mismo, en este caso se le denomina objeto al sujeto estudiado, debido a la forma de aproximación que se

tiene hacia el mismo, desde esta postura el sujeto trata de que el objeto se incluya en su mundo, sus prácticas, costumbres y estilos de vida, por lo cual desde esta forma de aproximarse se hace común la idea de querer “insertar a la sociedad” a las personas con discapacidad o bien “buscar su funcionalidad”, dejando de lado el diálogo con el otro, se piensa que la acción de saberse cognoscente genera un proceso fragmentario en la ejecución del conocimiento, paradójicamente, el sujeto cognoscente cree que su vida no está en los mismos términos que la vida del objeto a estudiar y no es que las personas con discapacidad tengan que estudiar o trabajar con personas con discapacidad, no, no hablamos de eso, hablamos de la incapacidad teórica y metodológica a la que se enfrentan profesionales sanitarios y de la educación en cuanto a ejecutar lo conveniente para las personas con discapacidad, teóricamente un genetista da resultados prenatales y post natales que afirman la existencia de una alteración genética, entregan resultados especializados para saber de qué familia pudo venir el antecedente de esa alteración celular, un pediatra se encargará de las alteraciones orgánicas que se deriven de la discapacidad, un nutricionista se encargará de

generar planes alimenticios adecuados a las alteraciones orgánicas o al control del peso, un pedagogo se encargará de crear estrategias para el aprendizaje matemático, científico, de lectoescritura, etc., un maestro en aula se encargará de ejecutar las estrategias de pedagogo, un psicólogo se encargará el proceso ocupacional o del manejo y control de emociones, el optometrista y oftalmólogo se encargarán de los procesos de degeneración de la vista o de las patologías que causen la discapacidad, así cada especialidad se encargara de su área, el problema está en que estos especialistas no están preparados para dar estrategias relacionadas con la convivencia, la realidad o circunstancia social en la que viven las familias, no se dice como preparar los alimentos propuestos en un plan nutricional, que en ocasiones se encuentra alejado de las posibilidades económicas o geográficas, un psicólogo no le muestra a los padres de familia como interactuar con el hijo cuando este no tiene lenguaje, un pedagogo y un maestro lidian con la incapacidad de resolver el problema de la integración e inclusión en las aulas respecto a un sistema educativo que está pensado en la funcionalidad, es decir, en que estos niños con discapacidad logren la funcionalidad para que en su

adulterez puedan ser mano de obra que produzca o genere ingresos; al no estar inmersos en las realidades que no son propias de la especialidad los profesionales sanitarios y los profesionales de la educación asumirán la vivencia de lo cognoscente como una vivencia necesaria en la vida de las personas con discapacidad.

Este camino de lo cognoscente presenta una limitante debido a esto se dice que existen ocasiones en donde las teorías se ven rebasadas por la realidad o bien que no corresponden a la vivencia de las personas, estas acepciones nos permiten entrar a la explicación de nuestro segundo esquema, si este tuviese movimiento podríamos decir que ambos sujetos en movimiento comparten experiencias por medio de la convivencia, el acto de denominar a este esquema como una experiencia participa-activa tiene que ver con desglosar la categoría de la inclusión como un movimiento permanente en el cual existe una “participación de los sujetos” derivada de su “actividad”, es decir, del movimiento de la vida de ambos, en este sentido no se pensaría en que se tienen que incluir una vida u otra, no, en este proceso de la participación no hay necesidad de buscarlo o hacerlo, en tanto ambos

sujetos se reconocen como agentes activos de un movimiento que es la vida, estas vidas en interacción constante dan pie a que ambos sujetos signifiquen las experiencias en las que se encuentran y se reconozcan sujetos por medio del otro.

Esta otra epistemología permite entender la inclusión como un proceso en el que los sujetos, se asumen como un sujeto diverso que interactúa y convive con otra diversidad trayendo como resultado en una primera instancia, la apertura del sentir del especialista, es decir en esta interacción, el proceso emocional del especialista se abrirá por medio de sensaciones en su cuerpo y en su significación, estando frente a una persona con discapacidad por lo cual podría ser que durante la interacción el especialista pueda sentir frío, calor, algún dolor, ganas de llorar, angustia, temor, repulsión, incomprensión, lo que se abra será un aliciente para que en un segundo momento el especialista pueda resolver ese miedo, esa angustia, lastima, ignorancia o repulsión; resolver ese sentir o esa significación implicaría ir a lo más humano del especialista y mirar hacia donde apunta ese significado, es decir, que memoria emocional se

despierta durante el contacto con el otro, con la idea de que el especialista mire que ese frío que siente en su cuerpo, esa repulsión, esa lastima o esa angustia no solo es parte de la comunicación que está entablando con la persona con discapacidad, si no que la convivencia con el otro despertó un recuerdo de alguna circunstancia de la vida del especialista, por lo cual la comunicación se hará sencilla aunque no sea simbólica ni por medio de algún sonido o lenguaje, por tanto ese momento de conciencia le permitiría al otro agradecer dicha interacción, en el entendido de que el haberse incluido a su subjetividad le permitió encontrar y mover esa circunstancia en su vida, volviéndose así su maestro y no es que la persona con discapacidad tenga la conciencia de lo que hace y signifique que es su trabajo, no, hablamos de que las personas con discapacidad se convierten en maestros de los especialistas en tanto estos les permiten abrir procesos en su cuerpo para el trabajo interior y para la comunicación exterior, en otras palabras estaríamos hablando de un metalenguaje que se abre a partir de su emocionalidad.

Ahora bien, si se mira y se trabaja esta emocionalidad, los profesionistas podrán mirar que

los berrinches, la violencia, la irritabilidad, los gritos, gruñidos, golpes, compulsión o incluso la enfermedad, no solo como un hecho aislado que requiere regulación o control, estaríamos hablando de que bajo estas nociones los profesionistas tendrán la claridad interna, emocional y mental para comunicarse, relacionarse y crear intervenciones adecuadas a la individualidad de sus pacientes o alumnos, por lo que ese golpe, ese berrinche o grito mostraría al profesional una parte de lo que la persona con discapacidad quiere, es decir la falta de lenguaje o de significación no sería una limitante en este sentido.

Este metalenguaje o metacomunicación de la que hablamos abre la pauta para reconocer lo necesario del trabajo con el cuerpo, diremos que ese trabajo con el cuerpo abriría diversas y creativas formas para incluirnos en ese mundo del otro y así sanar nuestras relaciones excluyentes que como bien lo anunciábamos generan un sufrimiento nacional respecto a nuestras formas de vincularnos y es que estos vínculos que bullen en nuestras sociedades se alimentan de una actitud en la cual se le da a los sujetos una solución ante todo, esta solución tiende a ser inmatista y no apunta hacia

una prevención que cuide o alimente de la vida del sujeto antes que enferme de algo o antes de que le suceda cualquier otra cosa, es decir si una persona con discapacidad tiene su lengua larga y salida, la solución no sería pensar en cirugías correctivas o en vender baberos o ropa especial, no, lo profundo partiría en dos direcciones: la primera, sería comprender que permite en su vida al discapacitado mantener su lengua en esa postura, saber si su cuerpo genera mecanismos de autopoiesis ante el contacto directo de los virus y enfermedades oportunistas; y lo otro sería ir hacia la sensibilización de los profesionales y la sociedad con la idea de mover su memoria del asco y entender que esa vida tiene y tendrá esas características que en ocasiones la podrá regular y en otras se tendrá que aprender a convivir con esas circunstancias, llegar a este grado de conciencia de los especialistas en salubridad o educación solo se conseguiría con la interacción constante entre las personas con discapacidad y el especialista o profesional.

Dicha interacción le dará al especialista la posibilidad de tomar el conocimiento de su individualidad como un proceso mediante el cual se

esclarecerán los metalenguajes, mismos que darían pie a no necesitar de la significación, la conciencia o la adquisición de un lenguaje oral o en su defecto escrito. Este metalenguaje apuntaría hacia formas específicas de interactuar e intervenir, en donde gracias a la conciencia de su sentir respecto a las personas con discapacidad, el especialista realizará intervenciones únicamente necesarias y no impondría estándares en las vidas de los niños generando un proceso de vida digno en donde las intervenciones estarán dirigidas hacia sus capacidades, haciendo de los procesos de salud y educación procesos llevaderos libres de moralidad y de sufrimiento, en donde el movimiento que generó el profesional con las categorías de asombrarse, indignarse y enamorarse sean categorías que se vivan en los procesos de las personas con discapacidad, esto no solo llevaría al profesional a no fragmentar la vida de dichas personas, en ese sentido se tomaría la vida de la persona con discapacidad como eje rector de cualquier tratamiento o intervención, sumado así su conocimiento profesional y emocional.

Trabajar o intervenir desde esta epistemología de la inclusión participa-activa que no

busca la fragmentación si no la inclusión activa de los procesos de las personas con discapacidad traería consigo procesos de comunicación humana sutiles que se concretaran en posibilidades dignas de vivir y convivir con las personas con discapacidad, en este sentido se comenzaría por hablar de María, Carlos, Sandra o Pedro y no de un discapacitado. Una vez conociendo el impacto de las dos metodologías y epistemologías planteadas en los esquemas creemos importante que los profesionales elijan, claramente nuestro trabajo es mostrar y proponer formas para dignificar la vida de las personas con alguna discapacidad y sus familias, mismas que en ocasiones regresan con más preguntas al asistir con un especialista, en tanto la realidad planteada se mira inalcanzable del lograr por el grado de complejidad que planteo el especialista o no suele empatar con lo que se vive cotidianamente.

El camino de hacer cultura de las discapacidades ha sido largo, ha tenido sus éxitos y sus tropiezos como cualquier otra área del conocimiento, lo importante que le lector se tiene que llevar de las nociones tocadas en este artículo es que, ya sea que la interacción, la comunicación,

la formación o la intervención con personas con discapacidad se torne complicada, el cuerpo será el espacio adecuado para generar y construir formas armoniosas y amorosas, que nos permitan reconocer la importancia de sanar lo humano desde la vida cotidiana, para hacer sencilla la tarea de compartir la vida con otros, tengan o no una condición distinta, sanar implicará entonces, reconocer la significación que se tiene familiar y socialmente ya sea un proceso de tolerancia o un proceso de exclusión lo importante es reconocer lo que esa significación mueve en nuestra vida, en un segundo momento hablaremos de construir una significación que permita sanar el vínculo que se construyó en el interior y el vínculo que se tiene con el exterior, con la intención de vivir esta vida humana como el ave que vuela ignorando al aire, vivir dignamente y disfrutar la compañía de otros, será nuestro propósito para sanar las relaciones heridas por nuestras sociedades que aclaman normalidad dejando de lado las expresiones corporales diversas que no solo son propias de lo humano.

Bibliografía:

- Bartolome, M. (Coord) (2002) Identidad y Ciudadanía. Un reto a la educación intercultural. Narcea. Madrid.
- Barton, L. (1998) Sociedad y discapacidad. Ed. Morata. Madrid.
- Corredor, C. (2014). Globalización, Sistema Mundo y territoriales locales, Editorial Universidad del Cauca, Colombia.
- Guerrero, B. (2017). Aprendizaje corporal con los sentidos. En Durán, N. (Coord.). Pedagogía de lo corporal: Por una didáctica humanista en busca de la empatía, México: Los Reyes.
- Juan Elías Campos García. (2011). El problema epistemológico de lo corporal dos propuestas explicativas del cuerpo humano. México: CEAPAC.
- Juan Elías Campos García. (2017). Cinco principios para relacionarnos. En López S. (Coord.) Cómo recuperar tus emociones, tus sabores y tus órganos (27-44). México: Los reyes.

- Norma Delia Durán Amavizca. (2009). Vergüenza un principio de control o de lucha en Asombrarse, Indignarse y Enamorase. México: CEPAC. p. 214-217.
- Ibid.: pp. 289 y 292
- Norma Delia Durán Amavizca. (2013). El cuerpo un espacio pedagógico. México: Los Reyes.
- Norma Patricia Sánchez Regalado. (2010). Memorias y actualidad en la educación especial en México: Una visión histórica en sus modelos de atención. Tlalnepantla Estado de México: SEP, Dirección de Educación Especial.
- Paul C. Jagot. (1983). Psicología del amor. México: AGT Editor, S.A. y Ramiro Calle. (2000). Terapia Afectiva. México: Temas de hoy.
- Sergio López Ramos (2013). La Construcción social del cuerpo ruta de la historia oral. En La construcción de lo corporal y la salud emocional (45-55). México: Los Reyes.

- Sergio López Ramos. (2006). La frenología y su discurso ayer y hoy. En El cuerpo humano y sus vericuetos (105). México: Porrúa.
- Sergio López Ramos. (2014). Metodología del aprendizaje por medio del cuerpo. México: FES IZTACALA UNAM.
- Sergio López Ramos. (2015). La pedagogía de lo corporal y la teoría de la complejidad en el proceso de aprendizaje. México: FES IZTACALA UNAM.
- T. Segovia, N. Jitík, O. del Barco, A. S. Gimete-Welsh, R. Dorra, F. Tudela. (1980). El lenguaje problemas y reflexiones actuales. México, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Tetsurô, W. (2006). Antropología del paisaje. Climats. Culturas y religiones, Sígueme, Salamanca.
- Vázquez, G. (2001) Educación y calidad de vida. Madrid: Ed. Complutense
- Wolfe, D. (2019). El subsuelo. Una historia natural de la vida subterránea, Planeta, Barcelona.

FOR AUTHOR USE ONLY

La importancia del símbolo en la Psicología

Analítica de Carl Gustav Jung

De un nexo posible entre la Psicología y la Antropología, a partir de la función del símbolo

Dina del Monte

Introducción

Este Trabajo de Integración Final se propone indagar sobre algunos aspectos y condiciones de los símbolos, además de explorar algunas implicancias psíquicas y su grado de incidencia en los individuos, así como también en las comunidades.

Este trabajo presentará diferentes planos de análisis, uno de los cuales será analizar la importancia general de los símbolos y su implicancia psíquica. Otra de las aristas que se abordará será el modo de funcionamiento del símbolo a nivel colectivo, bajo la premisa de que éste cumple una función específica en la región en la que se produce. Lo mencionado se ilustrará ocupando un símbolo original de la región sur de América, conocido como la guarda pampa o guarda del cacique. Este desarrollo sustentará su formulación desde los lineamientos y consideraciones de la Psicología

Analítica, cuyo principal teórico fue el psicólogo Carl Gustav Jung.

Considerando a la propuesta como una oportunidad para tender un puente entre la Psicología y otras ciencias humanas, y entendiendo que éstas pueden servirse de los saberes de la psicología y viceversa para conseguir análisis más complejos y acabados del acaecer psíquico (tanto individual como colectivo), mi voluntad en el presente trabajo es recuperar el valor del estudio de los símbolos y, a su vez, ampliar el espectro de su análisis, a la luz de enriquecer y potenciar otras disciplinas como la Antropología Cultural y sus ramificaciones (la antropología simbólica y la etnología), la Psicología, el psicoanálisis, el arte, entre otras. Autores como Conrad Phillip Kottak han señalado a la Antropología como “una ciencia humanista dedicada a descubrir, describir, comprender y explicar las similitudes y diferencias en el tiempo y el espacio, entre los humanos y nuestros ancestros” (Kottak, 2011, p. 14), y destacado que sus problematizaciones deben abordarse a partir del enfoque comparativo trans-cultural, dado que “no es posible extraer conclusiones acertadas acerca de la “naturaleza humana” a partir del estudio de una sola

nación, sociedad o tradición cultural” (Kottak, 2011, p. 9). Es por ello que debe nutrirse de otras ciencias y disciplinas afines que estudien el campo de las conductas humanas, como la Biología y la Psicología. En particular, la Psicología Analítica de Carl Gustav Jung comparte el método comparativo trans-cultural para el abordaje del fenómeno psíquico del símbolo y la función de simbolización, punto específico en que ambas disciplinas se encuentran.

La utilización de la función simbólica ha permitido al hombre despegarse de lo concreto y material (el mero signo, que evoca una relación unilateral de dos elementos), hacia la utilización de conceptos abstractos que elevan la capacidad de pensamiento y permiten la elaboración de realidades psíquicas y materiales más complejas, que impliquen una comprensión más profunda del medio externo o social y, a su vez, del fuero interno y psíquico, y permitan la elaboración de mejores y más ricas respuestas frente a los conflictos vitales. En sintonía con estos enunciados, adhiero al desafío de plantear que la función y capacidad de simbolización nos exige un trabajo de indagación al interior de nuestra disciplina, pero también nos permite enriquecernos con otros aportes de disciplinas y saberes afines a la

temática. Es por ello que, a partir de la indagación de las vicisitudes del símbolo y de su operatoria en la psique humana, puede enriquecerse sustanciosamente la comprensión de las conductas, patrones y fantasías de nuestra especie, fenómenos que pueden verse plasmados en el discurrir histórico y cultural de la misma, motivo por el que considero imprescindible el trabajo interdisciplinario en torno a esta exploración. Acercar los conocimientos y experiencias de ámbitos tan diversos como la Filosofía, la historia de las religiones, la Psicología, la Antropología, la mitología y las ciencias naturales es de una necesidad urgente para lograr un entendimiento más acabado y complejo de la multiplicidad de elementos y esferas que conforman la existencia humana, sea que la estudiemos a nivel individual o bien, colectivo.

Puede decirse que el salto cualitativo a nivel evolutivo que ha dado el hombre como especie ha sido, en gran parte, gracias a la capacidad de simbolización. La simbolización es lo que permite el movimiento y desarrollo de la civilización, puesto que a partir de ella hemos logrado uno de los saltos cualitativos más notables a nivel especie: la comunicación. Por comunicación, la Real Academia

Española define “la acción consciente de intercambiar información entre dos o más participantes, con el fin de transmitir o recibir información u opiniones distintas” (2014). La comunicación humana opera por medio del símbolo y de las imágenes simbólicas, y nos permite la transmisión y acumulación de contenidos, tanto conscientes como inconscientes. Tiene características específicas que la hacen única y diferente de la de otras especies: cuenta con el recurso de la palabra hablada y también, con la posibilidad de entendimiento más allá de ésta.

En el presente desarrollo voy a privilegiar el análisis de dos vectores complementarios que formarán parte del eje directriz de este trabajo, a saber: el símbolo y la función simbólica, reivindicando de esta manera una posible relación entre la Psicología Analítica y los conocimientos y saberes acunados por la Antropología Cultural, en el afán de tender un posible puente entre ambas.

En función de lo anteriormente planteado, considero necesario abordar algunas de las aportaciones al campo de la psicología que realiza el psicólogo suizo Carl Gustav Jung. A lo largo de su obra, este autor nos plantea que el individuo

expresa, por medio de sus fantasías, leyendas, imágenes, estructuras y construcciones, y en sus sueños contenidos simbólicos que pertenecen a todo el género humano, y que tienen residencia en un área de la psique donde permanecen y se aglutinan los contenidos universales. En los contenidos de los mitos, leyendas, fantasías, etc. podemos observar cómo los antiguos proyectaron las fuerzas internas inconscientes, dándoles forma y una explicación a los fenómenos exteriores que ellos apreciaban: los astros, el sexo femenino, el sexo masculino, los cuatro elementos fundamentales para la vida: agua, aire, tierra, fuego; la muerte; la vida y el cambio. Jung observó que estos contenidos que exteriorizaron los antiguos continúan presentándose aún en la actualidad, tanto en la vida patológica como en la vida ordinaria.

El funcionamiento de la psique individual, tal como la define Jung, implica un permanente oscilar entre contenidos conscientes e inconscientes, algunos de ellos de índole individual, y otros, de naturaleza colectiva “(...) *Si queremos caracterizar ese espíritu [inconsciente] tendremos que acercarnos más a él en el ámbito de las mitologías antiguas o las fábulas de los bosques primitivos, que*

a la conciencia del hombre moderno". (Jung, 1976, p. 45).

De esta manera, la iniciativa del psicólogo suizo nos permite vislumbrar un punto en común entre las llamadas ciencias humanas: todas ellas han surgido gracias a que el individuo es capaz de tomar conciencia y reflexionar sobre su propia actividad e identidad. El estudio concienzudo de los símbolos presentes en todos los pueblos, que representan un bagaje de experiencia y conocimiento colectivo, y de las imágenes arquetípicas que en ellos se despliegan, nos permite ir a la raíz de los procesos psicológicos. De estas ciencias, plantea el hermeneuta Hans-Georg Gadamer, es posible extraer una verdad:

"eso que conocemos históricamente [lo] somos nosotros mismos, en el fondo. El conocimiento propio de las ciencias del espíritu implica siempre un auto-conocimiento. Nada hay tan proclive al engaño como el autoconocimiento, pero nada tan importante, cuando se logra, para el ser del hombre. Las ciencias del espíritu no deben servir sólo para ratificar desde la tradición histórica lo que ya sabemos sobre nosotros mismos, sino también, directamente, algo distinto: procede recibir de ellas un acicate que nos conduzca más allá de nosotros mismos". (Gadamer, 1998, p. 46).

Es, entonces, que los objetivos del presente irán en dirección de abrir pliegues que permitan el reconocimiento de la amplitud de los contenidos inconscientes, manifestados en el símbolo y en los procesos bajo los cuales éste se construye.

Presentación del problema (relevancia teórica)

En función de abordar los objetivos generales de este trabajo integrador, me propongo delinear las características del símbolo y su función, categorías profundizadas por el psicólogo suizo Carl Gustav Jung. Tal como es posible apreciar en el desarrollo de la totalidad de su obra, el autor piensa y describe esta función psíquica nutriéndose de los campos de la Psicología profunda y la Antropología, constituyéndose así estos conceptos en elementos bisagra que integran ambos campos de conocimientos. La línea de indagación de este desarrollo incluye la búsqueda por la comprensión de la incidencia de los símbolos y su inscripción en la actividad psíquica, no sólo en forma individual sino también analizar su posible implicancia en contenidos generales y/o sociales.

Partiendo de los conocimientos volcados en la teoría misma, es posible considerar que los efectos de estas producciones aún perduran entre nosotros y, lejos de extinguirse aparecen en sueños, fantasías y expresiones artísticas de todo tipo (Jung, 1976). En ese sentido, es labor de la Psicología abordarlos, ajustándose de este modo nuestra disciplina a los estudios realizados por otras ciencias, y considerando el valor histórico, político y social que posee el revisar y reconocer la importancia de los símbolos, tanto más aún de los que son originales de nuestra región. El acercamiento producido en el presente trabajo podría servir de puntapié para reconsiderar la importancia de las producciones culturales autóctonas, su lectura, su rescate y su interpretación en contextos académicos.

Asimismo, es de importancia concebir y comprender al individuo no sólo desde su subjetividad, sino también con relación a sus vínculos, su lugar en la sociedad y su lugar en la historia. El individuo es un ser social, y su pasado no debe considerarse sólo en lo inmediato. A partir del trabajo realizado por Carl Gustav Jung, es posible ver que los individuos están fuertemente implicados

en lo antiguo y arcaico de su origen. Tal es así que, según él afirma, éste nace y brota de estos contenidos colectivos, que son, finalmente, universales y comunes a todas las sociedades y épocas.

Podría decirse que la búsqueda de aplicar el pensamiento positivista a todos los elementos de la vida ha generado cierta invisibilización de las producciones culturales, artísticas y espirituales alrededor de todo el mundo, por considerarlas no cuantificables e incapaces de ser integradas en una metodología científica con algún fin. En el campo de la psicología, esto ha dado lugar a que poco se tomen en cuenta las producciones que pertenecen a estas esferas, y, como consecuencia de ello, se deje de lado la existencia de los mismos con relación con el funcionamiento psíquico. Carl Gustav Jung nos ayuda a pensar que estos símbolos, productos culturales, nos conectan con una dimensión colectiva. En *Símbolos de Transformación*, Jung desarrolla la conexión entre las producciones de los sueños y las fantasías con mitos y símbolos ancestrales concretos, visibles en la cultura occidental, lo mismo que la cultura oriental (Jung, 1963). De igual modo, retoma esta misma

problemática en diversos textos: Arquetipos e Inconsciente Colectivo (1970), El Hombre y sus símbolos (1976), Tipos Psicológicos (1960), enfocándose en analizar productos culturales de distintas sociedades y regiones del planeta, buscando puntos similares entre las mismas y funciones que puedan dar cuenta de mecanismos comunes, propios de todos los seres humanos. De esta manera, construye conceptos únicos como el de inconsciente colectivo, función trascendente o función simbólica, nociones que echan un poco de luz sobre problemáticas universales como la existencia, la vida, la muerte y el modo en que el ser humano las aborda.

Teniendo en cuenta este encuadre, me propongo realizar un análisis breve de lo que pueda vislumbrarse en relación al símbolo, su ontología y función en la psique, con la hipótesis primera de que los símbolos tienen implicancias psíquicas en los individuos, operando éstos como ordenadores (tanto a nivel individual como colectivo) ante las problemáticas comunes a todos los seres humanos. Como segunda hipótesis, se buscará comprobar que los símbolos que surgen en las comunidades tienen como propósito el de operar como ordenadores de

los individuos que las conforman, condensando y brindando información sobre cuestiones universales, inherentes a la vida humana en general: la vida, la muerte, la existencia, el sexo, la salud, la enfermedad, el éxito, el fracaso, entre otras. A modo de ejemplo del desglose de las categorías pertinentes a tal comprobación, se expondrá un símbolo perteneciente a la región sur de América, que sintetiza en sí la información de toda una comunidad, permitiendo visualizar claramente algunas de las teorizaciones del psicólogo suizo.

Objetivos generales

Descifrar la importancia del símbolo en la psique del ser humano.

Descubrir e interpretar la función simbólica en la psicología analítica, y su conexión con la producción cultural (sueño, creación espontánea, arte).

Objetivos específicos

Analizar la función de un símbolo originario de la región andina latinoamericana y su doble incidencia (individual y colectiva) dentro de su emergencia comunitaria.

Categorías que orientan y permiten la búsqueda de material de análisis

PSIQUIS – SÍMBOLO – IMAGEN ARQUETIPAL –
SIMBOLIZACIÓN – ARTE – INCONSCIENTE
COLECTIVO – GUARDA DEL CACIQUE –
CHAKANA

Exposición del material objeto de la revisión

De lo simbólico y su injerencia en la psique humana

En *El Hombre y sus símbolos*, Jung afirma que el sentido simbólico está en profunda relación con la producción psicológica, tanto de un individuo como de un pueblo (Jung, 1976). Esto influye directamente en el desarrollo psíquico e histórico singular de los individuos, como así también en el de un grupo étnico, e incluso, en el de una comunidad toda.

Jung plantea, a lo largo de toda su obra, que el primer acercamiento de los psicólogos al símbolo debería ser a partir de las ideas e imágenes que nos encontramos en los relatos más antiguos y en las sociedades primitivas. Los símbolos culturales son

los que se han empleado para expresar verdades que permanecen a través del tiempo, y, habiendo aún sufrido numerosas transformaciones, mantienen su carácter cautivante y encantador. Joseph Campbell, mitólogo estadounidense e historiador de las religiones, plantea:

“...no sería exagerado decir que el mito es la entrada secreta, por la cual las inagotables energías del cosmos se vierten sobre las manifestaciones culturales humanas. Las religiones, la filosofía, las artes, las formas sociales del hombre primitivo e histórico, los primeros descubrimientos, científicos y tecnológicos, las propias visiones que atormentan el sueño, emanan del fundamental anillo mágico del mito” (Campbell, 1972, p.10).

Las imágenes simbólicas y los símbolos están presentes en todas las culturas y las sociedades humanas que han existido y que aún existen en el mundo. Por ejemplo: el sol, concebido en muchas culturas como el astro rey, regente y facilitador de la existencia, ha sido representado en la forma de deidades con características similares, aunque distintos nombres, a lo largo y ancho de todo el mundo: Suria para los hindúes, Ra para los egipcios, Inti para los pueblos andinos, etc. Jung teoriza que estas imágenes simbólicas están presentes y se manifiestan permanentemente en

distintas sociedades de la humanidad porque residen en el inconsciente colectivo humano. Éste se expresa permanentemente, por medio de distintas formaciones como sueños, fantasías, síntomas, etc. Formaciones que están plagadas de símbolos y que, según Jung, expresan un sentido profundo en las producciones humanas: teleológico y trascendente.

Un símbolo insinúa algo no conocido aún (Jung, 1976). En esta línea, Jung afirma:

“en los sueños, los símbolos se producen espontáneamente porque los sueños ocurren, pero no se inventan; por tanto, son la fuente principal de todo lo que sabemos acerca del simbolismo. Pero debo señalar que los símbolos no sólo se producen en los sueños. Aparecen en toda clase de manifestación psíquica (...) hay muchos símbolos que no son individuales sino colectivos en su naturaleza y origen. Son, principalmente, imágenes religiosas”. (Jung, 1976, p. 49).

Apenas un relevamiento mínimo sobre los mitos y sistemas religiosos más comunes que existen a fácil alcance nos permite pesquisar los sentires fundamentales de la existencia humana. Por ejemplo, el sentimiento de ira presente en el mito de Ares; el sentimiento de amor, sensualidad y la feminidad, presente en el mito de Afrodita. A su vez, es relativamente simple encontrar, en las figuras de las divinidades más extendidas, referencias a las

mociones más instintivas y básicas de todo ser humano: en la cultura hindú Shiva, que representa la tranquilidad y la serenidad, junto a Shakti, la gran Diosa, que representa la fuerza creadora y la capacidad de destrucción para la reconstrucción; en la cultura greco-romana Eros, fuerza generadora y creadora, junto al Logos, que representa la fuerza organizativa; en las producciones orientales Yin, representante de la oscuridad, la tranquilidad y la pasividad, junto a Yang, representante de la luz y la actividad; Inti, el rey sol del imperio inca-quechua y Mama Quilla, la reina luna, ambos representantes de las fuerzas cósmicas y universales en la cosmovisión andina; del mismo modo que Pacha Mama, la Madre Naturaleza, diosa venerada por los pueblos indígenas del cordón cordillerano de los Andes en América del Sur. De estos ejemplos es posible extraer que cuando los antiguos construyen toda su cosmogonía, es decir, su sistema de creencias sobre el origen del cosmos y todo lo que existe, lo que hacen es vivir su propia historia a través de los símbolos que la mitología y otras manifestaciones del símbolo les proveen. Y con relación a esto, hoy podría decirse que lo que ha decantado de estas vivencias nos brinda valiosa información, propiamente, sobre el funcionamiento

de la psique. Lo que los antepasados hablaban en sus cosmovisiones puede relacionarse y concebirse como uno de los orígenes de lo que hoy llamamos Psicología, y el material concreto a estudiar es, según el autor, las imágenes simbólicas que las conforman, cuyo origen, sostiene el psicólogo es del inconsciente. En referencia a las imágenes simbólicas, Jung plantea:

“es por igual cierto, como lo es para el creyente [religioso] que su origen [el de los símbolos] está tan enterrado en el misterio del remoto pasado que no parece tener origen humano. Pero de hecho son “representaciones colectivas” emanadas de los sueños de edades primitivas y de fantasías creadoras. Como tales, estas imágenes son manifestaciones involuntariamente espontáneas y en modo alguno invenciones intencionadas” (Jung, 1976, p. 49).

Poca importancia se les ha dado a estas representaciones colectivas, a pesar de que podríamos decir que el funcionamiento psicológico gravita en torno a ellas, tanto individual como colectivo. Jung plantea que todo aquello a lo que no se le presta la debida atención, especialmente si de estos símbolos o arquetipos universales se trata, buscará a fuerzas la manera de expresarse, y lo hará por medio de sueños, fantasías y síntomas. El no darle la debida importancia a la producción simbólica

lleva a la pérdida de sentido y valores sociales, cuyo impacto, a largo plazo, acarrea consecuencias en el planteamiento de la propia existencia, y, producto de ella y extendiéndose en masividad, una posible ruptura del tejido social.

De la importancia del símbolo

Para arribar al objetivo principal del presente trabajo de integración, es necesario desarrollar qué entendemos por símbolo, ya que sólo en función de comprender las características y alcances del mismo, podremos trabajar con la función simbólica.

La palabra “símbolo” proviene del latín *symbollo*, que significa “poner junto”: esto implica dos o más elementos se ponen en relación a través de uno o más sentidos. El símbolo es un elemento que ha sido trans-significado, es decir, llevado más allá de su propio sentido primario. Es polisémico, es decir que posee varios significados en sí mismo; es relacional, esto es que relaciona y conecta varios elementos; es permanente, universal y pre-hermenéutico, es decir, que aparece previo a toda interpretación o traducción posible que pueda hacersele, y que su configuración no es producto de la voluntad.

En Tipos Psicológicos, Jung plantea claramente la diferencia entre signo y símbolo. Fundamentalmente, el símbolo se caracteriza por contener en sí un elemento que, si bien está cargado de significación consciente, posee partes que escapan a ella y que, por ende, nos remontan a lo desconocido, es decir, lo inconsciente. Es por eso que el símbolo nos resulta atrayente, hipnótico, numinoso. (Jung, 1960, p. 467). Se ve en él la expresión de un hecho ignoto aún, místico, trascendente e incomprensible. El símbolo se considera vivo porque conecta el desarrollo de los individuos a través de la historia, disponiéndolos en íntima relación con la comunidad o región a la que pertenecen, pues constituye la mejor fórmula y/o expresión de varios hechos que ocurren en un individuo o en una sociedad. El símbolo puede considerarse en sí como un hecho psicológico, que suponemos dice o significa más o cosa distinta, algo que escapa los conocimientos del momento. Jung plantea “sólo cuando el símbolo logra captar esto y reducirlo a la mejor expresión posible, tiene virtud general. En ello reside la virtud formidable y redentora, al mismo tiempo, de un símbolo social vivo”. (Jung, 1960, p. 470). En esta línea lo diferencia del signo, al que supone una relación de algo

conocido con otro elemento conocido, quedando la significación cerrada, efecto contrario al que causa la puesta en juego del símbolo, en cualquiera de sus formas (mito, arte, arquitectura, etcétera).

Desde las investigaciones que realizó Jung se establece la posibilidad de un diálogo con lo inconsciente a través de las figuras mitológicas que aparecen en los sueños, las construcciones, las obras de arte, entre otras, de manera más o menos deformada según las propias características de los individuos y las sociedades. Todas ellas, teoriza Jung, se configuran a su vez en virtud de los símbolos, que se forman en función de los arquetipos universales a toda la especie humana.

Cabe destacar que, tal como nos lo plantea el psicólogo suizo, los símbolos no son fabricados. En sintonía con el teórico, Campbell reafirma esta premisa en *El héroe de las mil caras*, y, a partir de un extenso estudio comparativo de múltiples símbolos y los mitos que los contienen, propone “los símbolos no pueden encargarse, inventarse o suprimirse permanentemente. Son productos espontáneos de la psique y cada uno lleva dentro de sí mismo, intacta, la fuerza germinal de su fuente”. (Campbell, 1972, p. 10). La fortaleza y permanencia

de los símbolos universales a través del tiempo proviene de la potencia con la que son creados, y del hecho de que ligan y conectan las problemáticas del hombre en el transcurso de todas las épocas.

De la importancia del símbolo en el mito, en el arte y la arquitectura

Los símbolos son creados espontáneamente y luego replicados en múltiples formatos, sean estos tangibles (desde las cerámicas, los tejidos, dibujos o pinturas, los ornamentos dispuestos en diferentes emplazamientos, pirámides, rocas grabadas, micro o macro construcciones, hasta la disposición de un pueblo o ciudad) o bien, intangibles (fantasías, mitos, sueños y estados o procesos mentales patológicos). Jung prioriza en su estudio y praxis el abordaje al mito, que podemos definir como un fenómeno literario que implica una secuencia narrativa, una cadena de episodios que configuran un acontecimiento determinado. Los mitos versan sobre el origen de las cosas y de las instituciones, implican una forma de transmitir un mensaje. No ofrecen una imagen objetiva del universo, sino la manera como el ser humano se comprende en su

mundo, y es por ello que Jung los posiciona como principales exponentes de la manifestación del símbolo que, como se ha planteado, es un elemento de origen psíquico. La recitación de los mitos actualiza los hechos primordiales y naturales de la vida de los seres humanos en la tierra: generalmente versan sobre acontecimientos prodigiosos, protagonizados por seres sobrenaturales, o extraordinarios, tales como dioses, semidioses, héroes, monstruos o personajes fantásticos, que buscan dar una explicación a un hecho o un fenómeno. Los mitos forman parte del sistema de creencias de una cultura o de una comunidad, donde son considerados como historias verdaderas. Cumplen la función de orientar al hombre en un lugar en el mundo, reconectarlo con sus orígenes, con el territorio que habita y los seres con quienes se relaciona. Jung así lo plantea “el mito religioso es una de las mayores creaciones de la humanidad. Procura a los hombres seguridad y fuerza para no ser agobiados por lo enorme del universo”. (Jung, 1963, p. 244). En este sentido, plantea Jung, no constituyen verdades exteriores, pero pueden considerarse como psicológicamente verdaderos, pues sirvieron y sirven de puente que conduce a

todas las grandes conquistas del ser humano, tanto a nivel individual como colectivo.

Tal como el mito, existen múltiples elementos culturales simbólicos sobresalientes a través del tiempo, mayoritariamente en el campo de las artes, la arquitectura e incluso la distribución de las ciudades y comunas. El mitólogo Juan Eduardo Cirlot cita algunos ejemplos de ello:

“las construcciones ciclópeas, las piedras conmemorativas, las piedras como residencia de las almas, los círculos culturales de piedras, los palafitos, la caza de cabezas, los sacrificios (...) los ornamentos (...) los barcos funerarios, las escaleras de los antepasados, los tambores de señales, la estaca del sacrificio y los laberintos” (Cirlot, 1992, p. 21).

Todos estos elementos son importantes por el valor simbólico implicado y su constante aparición a través del tiempo y de las diferentes culturas. Además de Jung, investigadores tales como Joseph Campbell y Mircea Eliade han propuesto en sus obras Tratado de historia de las religiones (1964) y Las máscaras de Dios (1969) que las producciones en torno a los mitos y las religiones (y, en consecuencia, los símbolos de los que éstas se nutren) expresan lo esencial del ser humano, brotando éste del inconsciente en forma de un

anhelo constructor y configurador. A la vez, la persistencia en la construcción de esas formas primarias de vida, sacrificio e intelección del mundo ha impreso huellas indelebles en el decurso del alma del hombre. En función de tales afirmaciones, podemos dilucidar que lo cultural y lo psicológico están íntimamente relacionados, y que lo primero se pone en juego en lo segundo a partir de la configuración de los símbolos, cuya manifestación ocurre en las diversas producciones de la cultura y condensando de este modo información que, según Jung, proviene de los arquetipos universales.

Análisis e interpretación de la materialidad discursiva relevada

Lo inconsciente colectivo, símbolo e imagen arquetipal

En Tipos Psicológicos, Jung propone que lo colectivo, desde el punto de vista de la psicología analítica, es todo aquel contenido psíquico que no es propio de un solo individuo, sino de muchos de ellos, de un pueblo, de la humanidad entera. Aquellos contenidos que el antropólogo Lévy Bruhl plantea como “místicas representaciones colectivas” son

conceptos generales del cual el hombre civilizado se sirve, y que se encuentran expresados en amplios campos como el Derecho, el Estado, la Religión, la Ciencia, entre otros. Las místicas representaciones colectivas incluyen sentimientos y emociones sobre el mundo, el individuo, y el lugar que ocupa en él.

Jung plantea lo inconsciente colectivo, en este sentido, como una capa estructural de la psique humana que contiene estos elementos, que vienen heredados y están en la historia, la época y la sociedad. De esta forma lo diferencia del inconsciente personal. El inconsciente colectivo contiene las memorias de las experiencias adquiridas a través de la evolución de la humanidad, que nace nuevamente en la estructura cerebral de cada individuo.

En esta misma línea, Jung teoriza el inconsciente colectivo ubicando en él ciertos fenómenos psicológicos que no podían explicarse en base a la experiencia personal. Plantea que éste parece estar constituido por motivos mitológicos e imágenes primordiales, razón por la cual los mitos de todas las naciones son sus verdaderos exponentes. La mitología toda, en este punto, puede considerarse una especie de proyección del

inconsciente colectivo. Por lo tanto, podemos estudiar el inconsciente colectivo de dos maneras: en la mitología o en el análisis del individuo. Este último análisis puede llevarse a cabo a partir del trabajo con los sueños, sus fantasías y sus creaciones. Para delinear una técnica en torno a estos planteamientos, Jung afirma que *“los contenidos de lo inconsciente personal son en lo fundamental los llamados complejos de carga afectiva, que forman parte de la intimidad de la vida anímica. En cambio, a los contenidos de lo inconsciente colectivo los denominamos arquetipos”*. (Jung, 1970, p.10).

Los arquetipos son contenidos inconscientes de tipo arcaico que poseen, según Jung, una cualidad propia –el númen–, mediante la cual operan dando forma a lo que podemos visualizar como los símbolos, hallándose éstos en los mitos, las leyendas y los sistemas religiosos.

Jung plantea una aclaración a este respecto que me parece pertinente citar: los arquetipos no son directamente accesibles desde la consciencia, sino que se tratan de moldes, tendencias o disposiciones hereditarias a formar y producir contenido de determinada manera. De tal modo, los

arquetipos, según Jung, se constituyen como motivos que se asientan en los estratos primitivos de la psique, como información que da forma a lo que luego sí podrá tener acceso a la consciencia por medio de las representaciones y producciones culturales colectivas (símbolos, mitos, leyendas, obras de arte). De esta manera, el psicólogo suizo explica la repetición de motivos en distintas culturas y regiones del mundo, comportamientos que podrían no encontrar justificación exacta con conceptos como el de migración cultural.

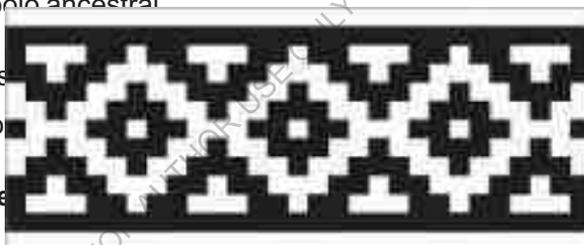
En las edades primitivas, cuando los conceptos instintivos brotaban en la mente del hombre, la consciencia no ofrecía resistencia en integrarlos en un esquema psíquico coherente. Esta afirmación, que se asienta sobre las investigaciones de Jung y sus discípulos, da fuerza a la idea de que los arquetipos funcionan como disposiciones de la psique humana a la manera de organizadores de la existencia, correspondiendo al orden de lo instintivo. La misma es fácilmente comprobable a partir de cierta indagación concienzuda y comparativa entre diversos mitos y sistemas religiosos alrededor del mundo: *“todos los procesos naturales convertidos en mitos, como el verano y el invierno, las fases*

lunares, la época de las lluvias, etc. No son sino alegorías de esas experiencias objetivas, o más bien expresiones simbólicas del íntimo e inconsciente drama del alma, cuya aprehensión se hace posible al proyectarlo, es decir, cuando aparece reflejado en los sucesos naturales” (Jung, 1970, p.12).

El hombre del presente, por el contrario, exhibe hoy ciertas dificultades a la hora de integrar sus mociones más profundas e íntimas: en la línea de los desarrollos junguianos, es aceptable considerar que los ideales y disposiciones modernas lo han orillado en extremo hacia lo racional, privándole de los medios con los que podía asimilar lo que surgía del inconsciente y de los instintos (Jung, 1964). El hombre contemporáneo puede asimilar lo que surge del inconsciente por medio de los símbolos. Cuanto más ahondemos en la asimilación de los contenidos del inconsciente personal, más nos acercaremos a las revelaciones subyacentes en el rico estrato de imágenes y motivos contenidos en el inconsciente colectivo. Así se produce una comprensión más profunda de la historia del individuo, de sus raíces, fuentes y pasado.

Surge de este recorrido teórico entonces la posibilidad de abordar el objetivo específico del presente trabajo, en el que planteo un posible acercamiento a esta imagen simbólica denominada Guarda del Cacique, que aparece a través de los años en nuestro territorio y regiones aledañas. A partir de servirnos de algunos conceptos junguianos podemos dar cuenta de que su existencia y el mensaje que ésta porta sólo es un pequeño ejemplo del poder y alcance que es capaz de poseer un símbolo ancestral.

Un s
regio
Gene



Si bien se asocia rápidamente la guarda del cacique a las tradiciones y vestimentas gauchescas del sector sur de América (principalmente los países de Argentina y Chile), éste no es su verdadero origen. Su designación Pampa no proviene, como se creería, de su lugar de procedencia, sino del vocablo Panpa, que fue modificado para adaptarse a las reglas ortográficas del castellano. Pampa significa “llano”, y este símbolo originariamente se ha extendido por territorios de todo el cordón

cordillerano desde el sur de Argentina y Chile hasta Perú, por lo cual, esta designación queda incorrecta. La guarda del caciquees un wirin (término del arte textil mapuche que significa raya de color, lista de color y/o camino) que aparece primeramente en los tejidos elaborados por los indios mapuches, indicando jerarquía.

Los mapuches son una población de marcada línea matriarcal. Las mujeres son las verdaderas líderes en la comuna. De esta manera, este símbolo sólo puede ser plasmado en las makuñ (en mapundungun, manta) por las tejedoras. Las tejedoras son las mujeres que pertenecen al clan o comuna y que, en la cultura mapuche, son las mayores y más poderosas portadoras de la capacidad de simbolización. Son ellas las que cuentan con la capacidad de dar sentido no sólo a las acciones de los hombres pertenecientes a su clan, sino a la existencia toda del mismo. Ellas, junto a las machis (las viejas sabias, que además son las practicantes de la medicina en la comuna) son las principales ordenadoras en la sociedad mapuche.

El vestirse con el makuñ es considerado un acto ceremonioso y simbólico en la comunidad, pues implica que el hombre es parte activa de la misma.

La portación del makuñ lo convierte en sujeto político. Los hombres consiguen sus makuñ de parte de las mujeres que los tejen, y que imprimen en él los significados que consideran que representan a esa persona y su función en el colectivo. De esta manera, la guarda del cacique aparece en múltiples tejidos designando la función política y social de liderazgo, que en la comunidad mapuche se traduce en ser guardianes del orden social y de la cultura. Sin embargo, el hombre mapuche sólo:

“ocupa la cáscara de sus iconos textiles, rescatándolos, como materia prima de su lenguaje, desconociendo el significado profundo de éstos [donado por las mujeres del clan: esposas, suegras, hijas, nietas]. Este lector “ligerero” se enfrenta en sus actividades económicas y políticas a hombres extraños, debiendo decodificar con rapidez y precisión los símbolos del otro: las mantas cumplen esta labor de “índices vectores” de su condición general”. (Mege, 1989, p.108).

Mege explica que la portación de las mantas en contextos de reunión ayuda a los extraños a leer la condición del otro. El makuñ se constituye, de esta manera, como una narración del origen de su portador, delineada, tejida y elaborada minuciosamente por las mujeres de su entorno, quienes brindan sentido a su actividad. Todo en el makuñ es simbólico, y la guarda del cacique es sólo

uno de los múltiples motivos que ésta puede portar. Con estos símbolos “los que se expresan en el wirin—línea o campo de color” los hombres hablarán de su procedencia y origen.

La guarda del cacique generalmente aparece labrada en negro, rojo y blanco. El primer color, que ocupa la mayor superficie de la guarda, está asociado a la nobleza; el rojo, a veces presente, remite a la sangre, y expresa la energía y poderío del guerrero. Los campos negros y rojos son culturalmente visualizados como símbolos de trasgresión, ya que no cualquier mapuche puede acceder a estos colores, sólo los pueden cargar los hombres de jerarquía, principalmente los lonko (término mapuche que significa “cabeza”, en este caso, para designar cabecilla o líder). El rojo y el negro son los colores del privilegio, que se cargan de luz en los campos del makuñ “Estos dos colores deben brillar, deben golpear la vista”. (Mege, 1989, p. 106). Los motivos de esta guarda son geométricos, utilizan la cruz (cruz andina o chakana), signos escalonados, rombos compuestos y triángulos dobles.

La cruz que puede apreciarse en el sector central de la guarda del caciquees la cruz

escalonada, también llamada chakana. Su aparición en la imaginería mapuche es atribuida por algunos antropólogos a la penetración de la cultura incaica de la mano de originales que acompañaron a los españoles en las expediciones colonialistas al sur de América.

Chakana o cruz escalonada

La chakana (del quechua chak-hanan “puente hacia lo alto”) es un símbolo que, se estima, nació hace alrededor de 5 mil años en la cultura incaica, cuyos asentamientos se desarrollaron en la región del actual Perú. Tiene correspondencia sideral en la Cruz del Sur, constelación formada por las estrellas alfa, beta, gamma y delta. Esta formación celeste era de superior importancia para las antiguas civilizaciones americanas, pues cumplía la función, entre otras, de referencia para el estudio de la astronomía. La chakana es definida también por algunos antropólogos como la representación de la cualidad de cruce: cruce de estrellas, de fronteras, de humanos y de destinos (Salvador, 2016). En su multivocidad, representa tanto a la escalera como al puente. Es un símbolo que funciona en múltiples niveles y situaciones con el objetivo principal de elemento organizador, siendo desde facilitador de

las coordenadas para la siembra hasta la expresión de los aspectos más íntimos de las relaciones y vínculos entre los pobladores de las regiones a las que pertenece. Representa la cosmovisión de toda la región andina, que actualmente se constituye en los países de Perú, Colombia, Chile, Bolivia, Ecuador y Argentina. La chakana aparece en los mitos de los pueblos andinos en formas particulares y a veces diversas, aunque representa aproximadamente los mismos significados. Algunos de los principios que expresa son la unidad en la diversidad, la complementariedad de opuestos, y el equilibrio. El círculo del medio que puede apreciarse significa el vacío, el no conocimiento, lo insondable, lo inimaginable, lo verdadero, lo sagrado, representa la imagen ideal de Dios, es el conocimiento que tenían los Incas de la existencia de un único y supremo Creador, Dios Rector de todo lo existente y lo no existente, indispensable entidad inentendible (Maguiña, 1997, p. 25).

La chakana en la guarda del cacique

La guarda del cacique tiene una simetría horizontal: la mitad superior y la inferior son especulares. Esta simetría simboliza las montañas (mitad superior) y los lagos que reflejan las

montañas (mitad inferior). Su repetitividad simboliza muchas montañas y muchos lagos: indica precisamente de dónde proviene la comunidad mapuche, esto es la zona de la Cordillera de los Andes y que es llamada Región de los Lagos (en Argentina, actual provincia de Neuquén). Entonces, lo que primeramente están diciendo los mapuches (mapu significa tierra; che, gente: "la Gente de la Tierra") es: "provenimos de la tierra de la cordillera y los lagos". El símbolo de la chakana, presente en la región central del símbolo, se repite una y otra vez en forma de cadena. Esta figura, sumado a los múltiples encadenamientos que la rodean y la integran, representa, según los relatos mapuches, el sentido de colectividad, diciendo que no sólo se trata de cadenas montañosas y lagos interconectados, sino que, además: "formamos una sociedad integrada armónicamente a la región y a lo largo de ella, y estamos eslabonados cual sólida cadena". En algunos casos puede verse además que cada cadena tiene en su interior una estrella de ocho puntas. Esto indica: "y en todas las direcciones". Por otro lado, el punto blanco en su interior representa a cada individuo, expresando "tanto a nivel colectivo como individual". Este punto blanco también representa el alma, la esencia misma del Ser y lo

desconocido de ella. En síntesis, cada eslabón puede ser considerado también como un individuo eslabonado con los otros, formando una sociedad, siendo así cada individuo un reflejo no sólo de la misma sino de su entorno. Dentro de él hay un microcosmos en donde están reflejados la montaña y el lago. Cada individuo forma parte del colectivo, tiene una “luz propia” (el punto blanco): “todos formamos una cadena y nos unimos en la diversidad”.

La guarda del cacique como símbolo estudiado desde algunas categorías brindadas por la Psicología Analítica

A partir del desglose de las características y múltiples significados que ofrece la guarda del cacique y la cruz chakana es posible interpretar, ciñéndonos a los lineamientos de Jung antes desarrollados, que esta guarda es un símbolo multívoco, cuya vastedad semántica lo constituye como un ejemplo ideal para comprender la importancia del símbolo como condensador de sentido y significado ya que ordena, ubica y conecta, a modo de puente, al individuo con su sociedad o su grupo humano y además, con los cambios y ciclos de la naturaleza. Si observamos todos los

significados que ésta encierra podremos dar cuenta de todas las características propias de cualquier símbolo: la polisemia, la universalidad, la condensación de significaciones, etc. Mas si profundizamos en los significados particulares de ella, es posible apreciar una serie de valores, normas y lineamientos que operan, efectivamente, sobre cada uno de los individuos, y, a su vez, sobre el colectivo completo (en este caso, la comunidad originaria de la que proviene), convirtiéndose en un conglomerado de saberes ancestrales, provenientes de múltiples generaciones anteriores, que dan coordenadas acerca del modo de vida específico de esa comunidad particular. Entendemos, si nos basamos en las investigaciones de Carl Gustav Jung, que los símbolos son productos y/o producciones de origen psíquico y esencialmente inconsciente, y que funcionan manifestándose en la conciencia a través de sí mismos y, a su vez, siendo plasmados en diversos soportes, tal como hemos visto (arte en todas sus formas –cerámica, petroglifos, tejidos, arquitectura, e incluso sueños y fantasías), con el objetivo de traer a la conciencia información que proviene de lo inconsciente y que versa sobre las problemáticas más comunes a todos los seres humanos: la vida, la muerte, el propio lugar

en el mundo (siguiendo el ejemplo ilustrativo: el cabecilla, las curanderas, las tejedoras), las funciones individuales y sociales, la organización social (“formamos una sociedad integrada armónicamente a la región y a lo largo de ella, y estamos eslabonados cual sólida cadena”), la identidad (“somos la gente de la tierra de los lagos y las montañas”), el sí mismo, entre otras.

Conclusiones

A partir del desglose de la categoría de símbolo realizado desde el encuadre de la Psicología Analítica, considero adecuado concluir que los símbolos cumplen, a nivel colectivo, la función de oficial como ordenadores de la existencia subjetiva e individual de aquellos que conforman una comunidad, poniéndose estos desarrollos en sintonía con lo brevemente estudiado alrededor de un símbolo regional, la guarda del cacique.

El símbolo ancestral de la guarda del cacique o, como más comúnmente se le llama hoy día guarda pampa, contiene en sí elementos que representan por sobre todo la búsqueda de la unidad, de lo colectivo y la diversidad de los pueblos andinos. Este símbolo no sólo se ve plasmado en

representaciones gráficas, sino que el soporte en el que tradicionalmente aparece, el makuñ, también es portador de significaciones simbólicas profundas y cautivantes, así como el acto a partir del cual se elabora y quienes son las encargadas del mismo.

Es posible afirmar que los símbolos aparecen en los productos culturales individuales y colectivos: mito, arte, construcción, sueños, etc. y es a partir de la problematización realizada que encontré relevante el abordaje de las mismas en función de ampliar los conocimientos y material teórico existente en el campo de la Psicología, siendo éstos elementos de claro origen y funcionamiento psíquico, con objetivos ligados a la transmisión y conservación del orden entre los individuos, la comunidad y la naturaleza o entorno. Considero que indagar hacia el interior de la Psicología sobre el origen ancestral y la significación simbólica que posee este elemento cultural plantea nuevos interrogantes que puedo ligar al entendimiento que busco tener en una futura praxis profesional, que sólo concibo situada en territorio y políticamente implicada. En línea con las investigaciones junguianas barajadas, es a partir de un reconocimiento de lo colectivo, manifestado

mayoritariamente en el arte y la cultura, que se puede conseguir mayor comprensión de los procesos psíquicos a nivel individual y a nivel colectivo y social. A partir del breve análisis realizado, considero que el símbolo de la guarda del cacique encierra en sí el sentimiento profundo de identidad y ligazón que representó a los pueblos de la región cordillerana, y que sus múltiples significaciones brindan coordenadas específicas en torno a la existencia y sus cualidades a la población en la que ha nacido, ofreciéndose como elemento por demás útil y necesario a esa comunidad y sus participantes. Símbolos de este tipo son lo que el psicólogo suizo Carl Gustav Jung llamó “de trascendencia”, es decir, que guardan dentro de sí información de todas las generaciones existentes, a la vez que proyectan con precisión problemáticas existenciales de la vida de los individuos de la comunidad en la que operan.

Como resultado del recorrido realizado, sostengo y reafirmo la importancia epistemológica de involucrar en el plan de estudios de la carrera de Psicología contenidos abordados por la Psicología Analítica, en pos de, por un lado, reivindicar la identidad de los pueblos originales de nuestra región,

y por otro, de comprender con mayor profundidad los procesos psicológicos del ser humano, tanto en su individualidad como en colectividad. Desde la psicología analítica de Carl Gustav Jung y sus colaboradores, estos contenidos se reivindican y se estudian en profundidad, ya que se considera que los procesos psíquicos de los antiguos tienen concordancia y correspondencia con los de los modernos. A partir del estudio pormenorizado acerca del símbolo brindado en el presente trabajo de integración se concluye que, efectivamente, las problemáticas que esbozaban ya los antiguos originales de la región chileno-argentina (en este caso particular, el pueblo mapuche), y, a su vez, los provenientes de toda la región cordillerana, son similares a las problemáticas hoy día abordadas por la Psicología moderna. De esta afirmación decanta el hecho de que estos desarrollos no han perdido actualidad, y que, por lo tanto, este intento de profundización al interior de nuestra disciplina es alentador y vigente a los fines de interrogar tanto los procesos inconscientes como su incidencia en materia simbólica. Por consiguiente, celebro que la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario pueda incluir y favorecer este intercambio con otras disciplinas, porque el valor de

la integración e interrogación es importante y alentador para pensar éstas y otras problemáticas sociales afines a la temática desarrollada. Pretendí en esta ocasión desplegar algunos efectos, análisis y consecuencias del símbolo en su implicancia cultural y considero, por último, que este recorrido es un insumo para fortalecer y aumentar otros procesos de análisis, en este caso con las herramientas ofrecidas por parte de la Psicología Analítica y la Antropología Cultural. Esta tensión y puente con otra disciplina y diferentes saberes fue mi principal interés a la hora de escribir este Trabajo de Integración Final.

Referencias bibliográficas

- Benítez, J. (2017) La hermenéutica simbólica. Recuperado el 22 de septiembre de 2020 en <https://elvuelodelalechuza.com/2017/09/17/la-hermeneutica-simbolica-del-circulo-de-eranos/>
- Campbell, J. (1972). El héroe de las mil caras. Fondo de cultura económica. México. Cirlot, J. (1992). E. Diccionario de símbolos. Editorial Labor. Barcelona, España.

- Gadamer, H. G. (1998). Verdad y método II. Sígueme. Salamanca, España.
- Gavilán, V. M. (2012). El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas.
- ÑakuMapuforlaget. Santiago de Chile.
- Guarda Pampa. (2019). Recuperado el 31 de Octubre de 2020 en http://martindiago.com.ar/guarda_pampa.htm !
- Jung, C. G. (1960) Tipos psicológicos. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, Argentina. Jung, C. G. (1963). Símbolos de transformación. Paidós. Barcelona, España.
- Jung, C. G. (1970). Arquetipos e inconsciente colectivo. Paidós. Barcelona, España. Jung, C. G. (1984). El hombre y sus símbolos. Caralt. Barcelona, España.
- Kottak, C. P. (2011). Antropología cultural. Mc Graw Hill. México.

- Maguiña, E. S. (1997). Tras las huellas. Asociación Cultural “Raíces” Huarás.
- La chakana, símbolo milenario del mundo andino. (2016). Ministerio de Cultura de Cusco. Recuperado el 31 de Octubre de 2020 en <https://www.youtube.com/watch?v=GKBgJTvLXA0>
- Mege, P. R. (1989). Los símbolos envolventes. La etnoestética de las mantas mapuches.
- En Boletín del Museo de chileno de Arte Precolombino. Santiago de Chile.
- Real Academia Española. (2014). Comunicación. En Diccionario de la lengua española (23.a ed.). Recuperado el 31 de Octubre de 2020 en <https://dle.rae.es/comunicaci%C3%B3n>

VIDA Y SOCIEDAD

Miguel Ángel Torres Becerril

“En china, la palabra para naturaleza es Zirán, que significa: lo que sucede así mismo, bajo ningún control o algún jefe exterior”.

Watts, 1975.

La Madre Tierra es un cuerpo que tiene más de miles de millones de años, es un cuerpo en expansión, grande y viejo que cuida y da vida a los seres que habitamos en este lugar. La vida en el planeta Tierra es demasiado antigua y escapa a lo que sabemos actualmente, se tienen nociones, pero no sabemos con exactitud lo que realmente era, la realidad era distinta, los espacios inhabitados, pero si de algo hay certeza es que existía la naturaleza, este entramado de conexiones que conforman una gran e inmensa capa viva, la cual da vida a la tierra y la tierra la hace crecer, están conectadas entre sí de una manera que permite ver una profunda relación e implicación del significado de estar vivo.

Podemos entender que todas las cosas están conectadas. Las cosas en este planeta se interrelacionan y generan un movimiento que

permite que la vida se exprese y se expanda sin limitaciones. Pareciera que la tierra tiene proyectos en su interior a favor de la vida, con una profunda intención de mantenerse viva, tanto así que vendrán generaciones más y ella seguirá mostrándonos que la vida se expresa haciendo, fluye, en lo natural no existe lo que nosotros llamamos “problemas”. Entonces, se pretende ver el mundo como un lugar que tiene un espíritu que se expande sin ningún mandato ni ninguna orden, sin líos o complicaciones, simplemente se hace y se recrea así misma. Hay una gran cantidad de enseñanzas en la naturaleza, las cuales debemos de ser capaces de poder integrar en nuestra vida, ya que nos permite ver lo sublime de un trabajo constante y armonioso, asumirlo en nuestro hacer cotidiano podrá abrir nuevas posibilidades para deshacer todo aquello que hemos construido que no ayuda a un desarrollo constante en nuestro interior. Esto nos exige mirar lo que nos sucede para poder crecer y ver las cosas como son, sin prejuicios, sin tragedia.

El ser humano y la naturaleza

En la naturaleza no existen palabras, hay realidades y momentos, en la vida de los animales y las plantas no existe la descripción de la vida, solo

se hace en los momentos continuos, podríamos abrir la discusión que el hombre puede describir por su capacidad racional, lo que queremos abordar es la forma en como vivimos la realidad que se nos presenta. Es decir, la palabra “hambre” no abre el apetito, la palabra “comida” no nos saciará; la palabra solo permite describir una realidad desde donde estamos parados y desde cómo hemos vivido, pero en la naturaleza no hay tal cosa, no hay descripciones ni errores, “¿cuándo se ha visto una ola mal diseñada, o una nube con una figura mala?” (Watts Alan, 1975). Los elementos de la naturaleza están en armonía, podemos entender que venimos de la Madre Tierra, somos hijos de este lugar. Pero ¿qué sucede con el hombre actual?, ¿cuál es nuestra postura al habitar este planeta? Se puede responder de diferentes maneras. Una de ellas es mirar la historia y ver al hombre antiguo. La mayoría de las culturas, tenían una relación más estrecha con la naturaleza, el respeto a la Madre Tierra era más profundo, se veía esta conexión de la vida con una mirada limpia que ahora no lo permiten las condiciones sociales actuales en su gran mayoría. Tenemos, por mencionar algunos, los puntos de vista de la India con el budismo, el taoísmo en China, el Zen en Japón, las cuales podemos asumir como

una cosmovisión que entiende al hombre en un plano espiritual, más conectado con la vida y lo natural, sin fragmentaciones ni reduccionismos.

Este punto de vista oriental de lo que es la vida y lo que somos, es un punto más allegado a la fuerza vital del hombre y nos muestra otro modo de entender la vida y, por lo tanto, poder resignificarla. En occidente tenemos a los antiguos prehispánicos, como los Mayas o Nahuales, por mencionar algunos pocos, que entendían que todo estaba en función de la naturaleza, de ahí los Mayas y su invención del calendario y la creación del concepto del cero y un sistema numérico, esto nos habla de una manera avanzada o distinta de entender la realidad y permitir cálculos con solo mirar detenidamente las estrellas (López, 2018), edificaciones que siguen vigentes en la actualidad y tienen miles de años y el tiempo no las ha podido derrumbar. Calcularlo en esos tiempos, donde no había lo que hoy llamamos “tecnología avanzada”, ni tampoco sistemas de arquitectura modernos, nos dice que eran seres humanos capaces de ver la interrelación de las cosas con una gran inteligencia¹⁵ y habilidad que

¹⁵ Se entiende como inteligencia la capacidad de sintetizar la información proveniente de la naturaleza.

ponía al cuerpo en una condición distinta, más “limpia”, es decir, el cuerpo estaba en relación con lo natural y éste, al igual que la Madre Tierra, no tenía conflictos para crecer y crear, o al menos eran mínimos, simplemente se hacía lo que tocaba hacer en ese tiempo y espacio, hacían y construían a favor de su cultura, de sus creencias, de sus pares, de su vida y siempre con su cuerpo dispuesto a trabajar.

Para poder aproximarnos a una explicación que nos ayude a categorizar lo que estamos mencionando, veremos brevemente la teoría de los 5 elementos, que argumenta que todos los elementos están conectados entre sí, se ven presentes la relación de la naturaleza con el cuerpo, las emociones, los órganos, los elementos, los sabores, las estaciones del año, los colores, etc., la siguiente tabla nos ayuda a entender que nada está aislado entre sí y toda existencia de algún elemento esta interrelacionada con otro, y esta a su vez, con otro más:

LAS CINCO CATEGORÍAS DE LAS COSAS CLASIFICADAS DE ACUERDO CON LOS CINCO ELEMENTOS. (Beijing Medicine Institute, 2014, p. 10.)

Cinco elementos	Empujados					Agrupados					
	Dirig	%	Digresión de los terceros	Locales Miles	Exteriores	Exteriores	Exteriores anteriores	Exteriores posteriores	Exteriores	Exteriores	Exteriores
Metales	Agua	10%	Dirig	Metales	Agua	Metales	Metales	Metales	Metales	Metales	Metales
Fuego	Leña	10%	Leña	Fuego	Fuego	Fuego	Fuego	Fuego	Fuego	Fuego	Fuego
Tierra	Acero	10%	Acero	Tierra	Tierra	Tierra	Tierra	Tierra	Tierra	Tierra	Tierra
Aire	Viento	10%	Viento	Aire	Aire	Aire	Aire	Aire	Aire	Aire	Aire
Agua	Montaña	10%	Montaña	Agua	Agua	Agua	Agua	Agua	Agua	Agua	Agua

La tabla nos muestra una lectura del cuerpo y su relación con la naturaleza y los elementos. Los maestros chinos hicieron esta relación entendiendo al cuerpo como un micro y un macro cosmos, el taoísmo dice: “lo que está afuera está dentro, y lo que está dentro está fuera”. Esto nos ofrece una manera de estudiar al ser humano y su vida desde una perspectiva que nos permita entenderlo a profundidad, la lectura del hombre se entendería entonces como un documento vivo (López, 2018),

relacionado estrechamente con su lugar de nacimiento, el tiempo en el que nació, inclusive la temperatura del lugar en el que nació puede ser un condicionante para la construcción del ser humano, esto quiere decir que toda acción, circunstancia o hechos que una persona viva o realice durante su vida, lo formaran o construirán como individuo, por lo tanto, bajo este pensamiento, las enfermedades también son una construcción realizada por la persona que lo padece, es decir, que nada en nuestra vida es un evento azaroso, tienen un significado y una enseñanza para quien lo vive y un entramado de significados que construye con sus acciones, por más pequeñas que estas parezcan.

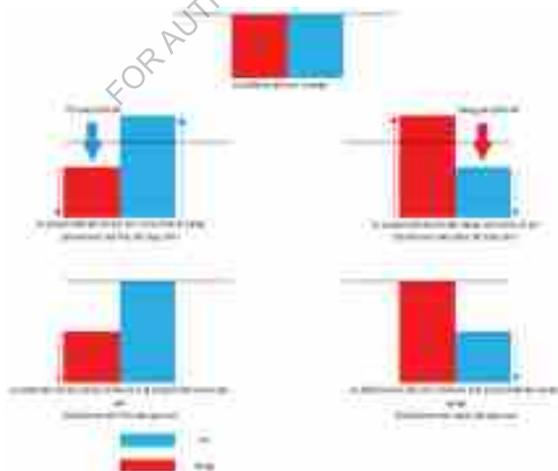
Al paso del tiempo, el hombre y la naturaleza han ido cambiando también, la naturaleza con una actitud de cooperación con la vida expresándose armoniosamente y el hombre con sus múltiples facetas, desbordado y desmesurado en deseos que no acaban y en ambiciones que han dañado su vida y no permiten su crecimiento y desarrollo. Cada persona en este mundo construye la condición en la que vive, ya sea por decisión propia o por eventos a los que se va enfrentando en su cotidianidad, también podemos entender que la vida y la realidad

depende del espacio geográfico en el que habitemos, es decir, una persona que nace en climas calurosos no compartirá las mismas condiciones de una persona que nace en un clima frío, ambos están inmersos en una condición climática y en cada una, por ejemplo, se da un tipo de alimento y en la otra no y viceversa, por lo tanto al alimentarse distinto vivirán diferentes condiciones, el alimento genera una manera de vivir y sentir en el cuerpo. Por lo tanto, la geografía del lugar en el que se crezca estará estrechamente relacionada con la manera de ser y de sentir de una persona.

Aunque existan condiciones particulares en el crecimiento geográfico de los individuos, ninguno se escapa de la condición del ser humano de tener cuerpo, órganos, emociones, experiencias, pensamientos, sentimientos, ideas, sensaciones, deseos. Tenemos vidas y realidades distintas, culturas con grandes diferencias, costumbres diversas y discernimos la realidad acorde a lo que sabemos, sentimos y pensamos; pero la vida existe en nuestros cuerpos de igual forma, somos portadores de ella, como la Madre Tierra, en un sentido natural, venimos de la tierra, ya que no hay otro lugar que podamos pisar o ir fuera de este lugar

para habitarlo. El planeta tierra o la Madre Tierra, tiene la capacidad de autorregularse, esto le permite tener y dar vida, en nuestro cuerpo ocurre lo mismo, poseemos también esta capacidad de autorregularnos y la proveen diversos factores tales como: una buena alimentación, estar activo físicamente, tener una práctica corporal, el cuidado de los sentimientos, los pensamientos y las emociones. Por ejemplo, trabajar una emoción que se ha desbordado y no permite avanzar en la vida o tener claridad, el desarrollo o el crecimiento personal, hacemos que esta no le quite al cuerpo la capacidad de autorregularse y poder llevar una salud que permita vivir en calma y armonía. Las emociones tienen un gran impacto en el cuerpo, hay una relación de órgano y emoción como lo vimos en la tabla de la teoría de los cinco elementos, esto nos quiere decir que hay que darles un lugar y cultivarlas en el interior, ser conscientes de ellas para que logremos un estado óptimo de salud, cooperar con nuestro cuerpo sería adoptar la actitud de la naturaleza. Lo que hace un río al desembocar al mar, el agua fluye libremente y llega a su destino, cristalina y limpia; si el agua no llegara o se estancara, el río perdería fuerza o se desbordaría, es similar a lo que se menciona en china con la

acupuntura, la cual dice que en el cuerpo hay canales que se les conoce como meridianos, estos meridianos cruzan por todo el cuerpo y están relacionados con los órganos y las emociones, de igual manera este río en el cuerpo debería de fluir libremente, así se tendría una condición similar a la Madre Tierra. Podemos ver la ley de la unidad de los contrarios, o lo que se conoce también en china como la teoría del “yin y yang”. Se puede ver que en nuestro cuerpo tenemos esas energías:



Exceso y deficiencia del yin y yang (Beijing Medicine Institute, 2014, p. 7).

Se entiende que un equilibrio tiene que ver con ambas energías, la del yin y la del yang y en las cuales no debe haber excesos ni deficiencias, si las hay son un indicador para trabajar con la acupuntura y volver a regular estas energías en el cuerpo, esto no responde a una cuestión de bueno o malo, simplemente es la condición de la naturaleza y el cuerpo de volver a regresarlos a un estado lo más armonioso o equilibrado posible, “Todos estos métodos se basan en un concepto: el cuerpo es un todo, y su propósito es reajustar la relación entre yin y yang y promover la circulación del qi (energía) y xue (sangre)” (Beijing Medicine Institute, 2014, p. 6). Esta relación se ve en la Madre Tierra y en sus elementos, por ejemplo, el frío y el calor, el hombre y la mujer, la tierra y el cielo, la luna y el sol, el fuego y el agua, etc., la teoría del yin y el yang nos hace ver que hay una unidad con los elementos de la naturaleza, uno no existe sin el otro, y ambos tienen cualidades del otro en su interior, en el occidente actual, gran parte de la población entiende que es normal ver estas categorías como dualidades o dicotómicas, algo separado o contrarios, elementos que son diferentes en su totalidad uno del otro, esto

limita la manera de poder comprender una realidad que esta interrelacionada entre sí y que no es algo fragmentado. Esta manera de captar la realidad abre una visión que permite observar la unidad de la vida con la naturaleza y el cuerpo:

En resumen, no importa cuán complicados sean los tejidos o estructuras del cuerpo humano, así como sus actividades funcionales, lo cierto es que todos pueden ser generalizados y explicados por la relación yin y yang.

La relación de interdependencia entre yin y yang significa que cada uno de los dos aspectos puede existir aisladamente. Por ejemplo, sin día no habría noche, sin excitación no habría inhibición. De esto se puede ver que yin y yang se encuentran a la vez en oposición, en intergeneración, y en interdependencia. La existencia del uno depende de la del otro, y al mismo tiempo se opone el uno al otro en una entidad única. El cambio y movimiento de una cosa se deben no solamente a la oposición y el conflicto entre yin y yang sino también a su relación de interdependencia (coexistencia) y apoyo mutuo. (Beijing Medicine Institute, 2014, p. 5).

Esta cosmovisión de la medicina tradicional china asegura un entendimiento más minucioso del cuerpo y la realidad, “los contrarios” en realidad no lo son, son movimientos naturales que no chocan entre sí, al contrario, cooperan, fluyen, se expanden, abren, sienten, etc., observar esos movimientos brindan más elementos para tener una salud más integra.

El ser humano y la sociedad

El paso de los años y nuevas teorías proponen una visión posmodernista, nuevas tendencias de entender lo que es la salud, la realidad, y traer otras categorías como la tecnología, lo cibernético, la moda, el consumo desmedido de lo material, el lujo de poseer cualquier cosa; se ha vuelto un proceso artificioso donde se abre el cuerpo a partir de espacios sintéticos, va tomando una forma que no corresponde al movimiento natural de la vida. Una manera de verlo es en lo que se come en la actualidad, la industrialización de la comida y el gran auge y concurrencia de los establecimientos de comidas rápidas, las cuales al prepararse en una cantidad muy corta de tiempo, al haber una gran variedad y una gran lista de sabores se va perdiendo lo importante de una buena alimentación, ya no se

nutre al cuerpo, por ende ya no se nutre la vida en el interior, recordando la frase taoísta antes mencionada de “lo que está afuera está dentro, y lo que está dentro está fuera”, si se ingieren alimentos industrializados, el cuerpo comenzará a responder a esa condición y a deteriorarse rápidamente y enfermarse en el proceso. Se comen alimentos que sólo sirven para llenar el estómago, lo observamos en las grandes plazas que se han vuelto algo común en los espacios urbanizados, son inmensos lugares generados para el consumo y se venden como innovadores y de uso indispensable para la vida cotidiana. Estas adquisiciones poseen un valor efímero y provoca consumir más para “ir al día” o “a la moda”. Esto está bien si se busca vivir en la posmodernidad, donde la capacidad de conectar con la naturaleza como lo hacían nuestros antepasados se va disminuyendo, la relación con la natural se fragmenta y no se ve la posibilidad de volver a vivir en el movimiento de la naturaleza. Como ejemplo, podemos ver al calendario gregoriano y el calendario maya, el primero es originario de Europa y en la actualidad se rige en la mayoría de los países del mundo, éste permite que se dé un sistema laboral y da una realidad en la vida cotidiana, trabajar cinco días a la semana y

descansar dos, diseñado para hacer un proceso laboral y de producción; el calendario maya a diferencia, se regía por los ciclos de la naturaleza, cuidaba la vida y la cultivaba, veía el movimiento del crecimiento y la época de cultivo y cosecha, era un tiempo que permitía ver la vida y no un tiempo de producción en masa.

Históricamente, también se empezó a perder esta relación con la vida natural del planeta. Descolonizarse es un proceso de trabajo constante que nos ayudaría a tener otras perspectivas de la vida y la realidad, a ser libre de una memoria que no es nuestra, a tener un crecimiento que le permita resignificar su vida y con ello mejorar su salud y el vínculo con lo vivo.

Esto nos hace pensar nuevamente sobre la capacidad de la autorregulación del planeta tierra, ayuda a que la vida se genere y se regenere, como una actitud que podemos ejemplificar en el agua, fluye en cualquier superficie, nutre, sacia, ayuda a crecer, mantiene la vida. El planeta tierra algún día terminará su ciclo, es un cuerpo que ha ido más allá de los años y su movimiento sigue en expansión, permitiendo que muchas especies habiten en ella. Pero ¿Qué sucede cuando el proceso de

autorregulación no se realiza? El planeta tierra no tiene ese movimiento, podríamos asumir que se ve afectado por la intervención del hombre, un ejemplo sería el derrumbe de edificaciones. En la ciudad de México en 1985, hubo un terremoto de gran magnitud, el cual causó múltiples derrumbes en casas y estructuras, azotando el país con un movimiento que tiró todo a su paso. Hubo numerosas muertes y personas sin hogar, los testimonios se toman como tragedia, y a percepción de las personas es totalmente aceptable, sin embargo, el movimiento telúrico es un movimiento natural, el cual le permite a la tierra acomodarse, es un cuerpo vivo y tiene que moverse. En ese sentido, no hay tragedia en el temblor, la hay en la interpretación de éste. Entender que quien pierde el proceso de autorregularse así mismo es el hombre y no la naturaleza, esto podemos observarlo en el proceso de salud-enfermedad, la vida en el interior se deja de sentir y la enfermedad se construye a través de esta insensibilidad que va en aumento y se normaliza en estos tiempos o inclusive ni se ve.

La enfermedad construyéndose en el cuerpo

Se dice que Buda afirmó “Todo ser humano es el autor de su propia salud o enfermedad”, por

ende, somos autores de nuestra vida, somos responsables de lo que se construye en ella: un sentimiento, una emoción, una relación, alguna enfermedad de cualquier tipo (como un cáncer, diabetes, hipertensión, fallas renales, procesos crónicos degenerativos, etcétera). Ser el autor de lo que realizamos tiene una gran implicación en nuestra cotidianidad, es decir, que cualquier cosa que se haga, permea nuestro ser, no podemos escapar de ello ni de lo que hacemos con y en nuestra vida, haciendo una analogía, es como tratar de huir de nuestra sombra. Esto nos invita a mirarnos y ver las condiciones en las que vivimos; “mirar dentro” implica generar cierto nivel de sensibilidad y percepción de la realidad y no perder de vista lo que ocurre, sin hablar de que sea bueno o malo, no agregar juicios de valor, simplemente lo que es. Se empieza dentro y la mirada viaja al exterior, se puede contemplar las situaciones externas, como por ejemplo la familia y la historia o memoria que va generando, el lugar que ocupamos en ella, también el proceso de salud o enfermedad del que somos autores o poder mirar el proceso de los otros, el de la sociedad y sus condiciones (como lo sociopolítico y lo sociocultural), que sin duda, éstas generan una condicionalidad en el mexicano

que hace entender y vivir al cuerpo de otra manera, es decir, el mexicano se ve inmerso en un proceso del que es difícil escapar, pero una vez visto, aunque sea un poco de su relieve, es algo que no podemos ignorar, aunque en muchas ocasiones sea así.

Dignificar la vida es un deber que va más allá de ser mexicano o de cualquier otro país, es un deber como ser humano, como ser vivo, el darles lugar a las cosas, a los otros, a la vida en sus múltiples maneras de expresarse. Construir condiciones más favorables para el futuro es un acto profundo de amor hacia la vida, es una actitud que interiorizarla al cuerpo abriría nuevas posibilidades para vivir saludablemente. Ser autor de nuestra salud y de nuestra enfermedad puede ser un acto inconsciente o consciente, pero si se puede ver el alcance de estos actos ayuda a los demás también, ya que no se puede dar lo que no se tiene, si la persona cuida los demás también cuidaran, y en el mejor de los casos, se cuidaran así mismos y a los otros. Fomentar un cuidado hacia la vida es útil en relación con nuestra salud, sin embargo, la enfermedad es un elemento que nos ayuda a mirarnos, la autora Pulido dice: “La enfermedad entonces es la forma en que la persona toma

conciencia no solo de su cuerpo, si no de la sociedad” (Pulido, 2012: 44).

Lo anterior se puede entender de diferentes maneras: siento el cuerpo a través de estar enfermo, y esto abre la posibilidad de ver a los otros y su condición. Este acto de sentirse y ver a los demás, disminuye la brecha de una sociedad alejada de la condición humana del descuido y el abandono de sí mismos, se debe generar la convicción de recuperar una vida digna que posibilite la ayuda a los otros. Generar esta convicción implica trabajo, ya que abrir nuevas posibilidades requiere de enfrentarse a la ignorancia generacional que se sabe que está ahí pero no tenemos muchas veces el valor de afrontar, y lo más difícil, admitirla. Esto quiere decir que entender que el comer, el sentir, el hacer, el expresarse, el comunicar, el estudiar, entre otras, son cosas que posibilitan trabajar en una nueva experiencia de vida. Saber que la enfermedad, forma parte de un contexto histórico, social y cultural, lo cual nos hace ver que la salud se construye.

En México, la época de la conquista española trajo diversos elementos al país que dieron una condición distinta a la que se tenía antiguamente. No

se pretende profundizar en la historia de México ni abrir un debate en este rubro, sólo queremos entender el contexto, en este caso los sincretismos que hasta la actualidad existen en el país, tales como: las imágenes y creencias religiosas, los ídolos, los animales y la carne que dieron otro tipo de alimentación, las enfermedades, las costumbres, el lenguaje, etc. Gruzinski (1994) señala:

La imagen constituyó un instrumento de referencia, y luego de aculturación y de dominio, cuando la Iglesia resolvió cristianizar a los indios desde la Florida hasta la Tierra del Fuego. La colonización europea apresó al continente en una trampa de imágenes que no dejó de ampliarse, desplegarse y modificarse al ritmo de los estilos, de las políticas, de las reacciones y oposiciones encontradas (p. 12).

Esto generó un cambio en el cuerpo del mexicano, abriendo posibilidades de ver y sentir diferente la realidad que en ese entonces se vivía, el espacio geográfico cambiaba también, por lo tanto, de igual manera sus condiciones de vida, el cambio abrupto fue generando un alejamiento de la naturaleza, ya que lo primordial se convertía en sobrevivir ante la colonización, por lo tanto, sus creencias, las costumbres y su cultura empezó a cambiar: “Comenzó la larga lista de destrucciones, de apropiaciones, de desviaciones y de equívocos

con que está tejida historia cultural de la América Latina” (Gruzinski, 1994: 23).

Resignificar y reaprender lo que se ha vivido ayuda a tener un mejor estado de salud, para ello hay que concientizar la memoria histórica. En muchos mexicanos hay desconocimiento histórico del país, por lo tanto no tenemos en nuestro panorama lo que se vivió en ese pasado que construyó las condiciones actuales, y si esto lo desconocemos, en nuestra vida ocurrirá lo mismo ya que no estamos ubicados, se puede vivir sin aprender ya que desconocemos de dónde venimos, las generaciones que nos anteceden en nuestras familias, nuestro árbol genealógico, y al no poder llegar a estas posibilidades de saber de dónde venimos y de saber cuál es nuestra historia, disminuirá la capacidad del individuo de poder sanar o mejorar su salud.

Una vez entendida la importancia de conocer nuestra historia, abordaremos lo que acontece en nuestra sociedad actual (aunque no decimos que éste sea un problema que se dio en estos tiempos, sin embargo sigue vigente en estas fechas), por ejemplo, vemos un sistema laboral que empobrece nuestra relación con la vida, que ha generado un

sentido de competencia donde el crecer laboral u organizacionalmente se busca con ímpetu, quitarle el lugar al otro si es necesario para subir de puesto, el poseer se vuelve requisito indispensable para la exigencia del crecimiento exterior o de lo que se cree de él, entonces así las acciones de este estilo permean en el hacer cotidiano y el cuerpo se va olvidando, se le deja de sentir.

Pulido (2012) dice:

“El ser humano, entonces, debe conquistar su humanización: deja de ser objeto del despojo en tanto ser cosificado por un sistema que lo convierte en mercancía, la mercancía de trabajo, y que ve en él sólo utilitarismo en función del beneficio que se pueda obtener de él, o ella.” (p. 98.).

El sistema laboral en gran medida cosifica el actuar que no exige un hacer que mire vías de desarrollo del individuo y un cuidado personal: “El capitalismo provoca la atrofia física y espiritual de las personas” (Pulido, 2012: 12). Un país con un espíritu en crisis nos habla de una oportunidad de regresar a nuestros orígenes, ver el espíritu de lo que se perdió quitaría una condición muy bien elaborada en la vida del mexicano. Con todo esto, vemos que la sociedad no está diseñada o pensada para el desarrollo personal, no podemos negar que existe

una gran necesidad de consumo, al igual que la falta de una cultura de la prevención y el cuidado personal y de los otros.

Además de las condiciones objetivas en las cuales las personas desempeñan sus actividades laborales, su subjetividad tiene el peso trascendente sobre el proceso salud-enfermedad, ya que no solo las cosas afectan a las personas, sino fundamentalmente las afecta lo que las personas significan, simbolizan en relación con el mundo en que viven. (Pulido, 2012: p. 41).

Esto plantea la cuestión de lo subjetivo en el imaginario cultural, significar y simbolizar va en relación con un proceso de salud-enfermedad, es decir que la subjetividad de la persona construye su vida y su realidad, no será lo mismo para un pianista fracturarse un dedo que para un futbolista. Los hechos son interpretados por el individuo, por sus creencias e ideas, el mundo en el que vivimos es un entramado de hechos sucediendo al mismo tiempo, el individuo solo ve aquellos con los que interactúa, al no ser siempre consciente del proceso dentro de su cuerpo, no sabe lo que está ocurriendo, una enfermedad se puede estar gestando y no darse cuenta hasta el desarrollo de síntomas severos, por

Estos altos índices delictivos y de violencia generan inseguridad y miedo en las personas, el cual se convierte en enojo o en impotencia cuando el individuo es víctima de alguna agresión, robo o algún otro tipo de violencia y no es capaz de defenderse ante este hecho que amenaza su vida, los casos son numerosos. Nuestros dichos lo confirman, los mexicanos decimos o escuchamos en cualquier conversación casual: “para que comprarme un auto nuevo, me lo van a robar, mejor así me quedo”, “para que te esfuerzas, si todo esta jodido”, “por qué estudiar, eso no sirve”, “el que tranza no avanza”, “calladito te ves más bonito”, “no pierdas tu tiempo, la vida está hecha para disfrutarse, el dinero va y viene, hay que gastarlo hoy”, la lista sigue. Estos dichos son comunes en el lenguaje mexicano, quien viva en este país, al menos en alguna ocasión, habrá podido escuchar alguno de estos dichos tan comunes. Entendemos que el hablar o el lenguaje construye la realidad, al igual que las acciones y las emociones: el miedo, el procrastinar, el no concluir, el no esforzarse, van de la mano con nuestros dichos y nuestra manera de comunicarnos, esto impacta en el cuerpo, viaja al

interior del él y nos da miedo el entorno, se pierde la voluntad, a marchas forzadas se hacen las cosas y cuando éstas se cumplen se tiene la actitud del sufrimiento, del no merecer y el famoso dicho de “échale ganas”, cuando esta actitud de derrota no alcanza para vencer una condición que permita la expresión de nuestra vida como un acto sublime y genuino.

El sentimiento que se construye nos lleva a una actitud y acciones concretas que se dan lugar en nuestra cotidianidad. El imaginario cultural en México es importante, este nos genera esperanza de ver un futuro mejor o en caso contrario, pretender no verlo:

La necesidad de mitos insatisfecha deja a las personas un vacío que, en ocasiones, se llena con adicciones. Algunas personas que no encuentran sentido a su existencia tratan, al menos, “de olvidar esa falta de significado utilizando narcóticos, alcohol y otros tipos de drogas que les hacen soportable una vida sin sentido” (Pulido, 2012:110).

En el imaginario, los mitos son parte importante para unificar a las personas a través de lo que se cree que es verdadero, sin embargo, suele

implicar consumir sustancias ajenas al cuerpo con motivo de sentir y de vivir algo distinto o de encontrar algo que se perdió en nuestras historias de vida. Salir de la realidad corporal a través de una sustancia psicoactiva implica un gran alejamiento de una condición que permita leer lo que acontece con objetividad y buen juicio, sumándole los daños al cuerpo. El espíritu pierde fuerza, se ve retraído en el interior y no se le deja crecer. Los mitos en México subsanan parte de nuestra historia, tanto personal como del país, parecieran necesarios para cumplir una función la cual implica no ver más allá de lo que nos han contado, lo que hemos escuchado o lo que creímos haber visto. Reflexionar sobre la manera en que nos hemos construido a profundidad es importante para la prevención, inclusive para quienes aún no nacen y poder darles un lugar mejor y con otras posibilidades en su crecimiento y desarrollo personal.

Lo moderno y la sociedad

La inseguridad en nuestro país es un tema importante en lo que respecta al poder construir opciones diferentes para nuestra vida cotidiana y nuestras acciones, pero también está el tema de la modernidad. Actualmente existen avances

tecnológicos, industriales, los cuales han traído diversas condiciones sociales, ambientales e incluso históricas, en el sentido de que se entiendan como un acto de “modernizarse” o convertirse en países primermundistas, donde estos avances tecnológicos, industriales, han traído nuevas formas de percibir la vida y ha construido percepciones sociales donde las relaciones de las personas se han visto afectadas, por ejemplo, el adquirir aparatos electrónicos con avances tecnológicos actuales, da la idea generalizada de que se posee más que el otro y por tal motivo se es más que la otra persona. Se puede ver entonces que la importancia del avance de la tecnología se ve sesgado por el deseo de poseer de la persona, este movimiento de modernizarse da pauta a que la persona pueda enfermarse, ya que es un movimiento que no exige una cooperación con los otros, sino más bien compite por tener.

LA MODERNIDAD se caracteriza por la búsqueda del desarrollo económico por la vía del progreso. En México, la industrialización creciente y tecnificación de los sectores productivos a finales del siglo XIX y la segunda mitad del siglo XX, exigían la transición y adaptación del campesinado a un nuevo

espacio: la ciudad. Con ello surgieron otras formas de relaciones intersubjetivas, regidas por la condición de ciudadanos. En la ciudad fue menester el control de la población, su ajuste a un estilo de vida que implicaba la generación de nuevas estructuras filiales que se añadirían a la hasta entonces dominante familia extensa. En la familia proletaria los hombres se constituyeron como los proveedores del hogar, mientras que las mujeres se abocaron a la tarea de su administración, sobre todo, el cuidado de los hijos. La familia nuclear asentada en los espacios de los hogares de interés social, así como los departamentos y unidades habitacionales, se convirtió en la base de la clase media (Varela, 2016: 105-106).

Somos un país industrializado, en el que nuestras formas se han adaptado a lo rápido de los avances que ya mencionamos, este proceso ha afectado también en nuestra manera de alimentarnos, la cual ha cambiado rigurosamente, también con ello la preparación de los alimentos no tienen la misma calidad y traen consigo condiciones que no favorecen al cuerpo, no lo nutren, solo lo hacen sentirse saciado, esto quiere decir que lo que promete ser un avance en la modernidad o algo

novedoso en estas sociedades, realmente no lo es, ya que provoca una condición que no favorece a la salud de las personas, en términos de un avance que ayude a las personas a realmente alimentarse adecuadamente. Por ejemplo, la tecnología ha hecho aportaciones en el área médica y la salud, haciendo que sus procesos sean más eficientes y permita a la gente poder vivir en condiciones favorables o mejores y poderse recuperar de enfermedades graves, sin embargo, no todo es una aportación que ayude a mejorar la calidad de la vida del sujeto, ayuda a disminuir el síntoma y los efectos de la enfermedad, pero no hay un proceso interno que ayude a mejorar la condición que llevó a la persona a enfermarse, es decir, que la enfermedad se construye con la historia de vida de cada persona, Pulido citando a Canguilhem menciona: “La enfermedad es una reacción generalizada con intenciones de curación. El organismo desarrolla una enfermedad para curarse” (Pulido, 2012: 45), entumir el síntoma o cortar la parte afectada del cuerpo no cambiará el motivo ni la historia que hizo que cualquier enfermedad en el cuerpo o en los órganos se construyera.

Podemos afirmar que las enfermedades son multicausales, pero mencionando las razones del proceso interno del individuo estas pueden ser por un evento traumático o muy significativo el cual es posible que no se haya podido superar, la emoción no trabajada le quita la posibilidad de estar en armonía y le afecta directamente en su salud “Esto nos recuerda que el aislamiento, la falta de comunicación, el encierro en sí mismo que vive la persona día a día puede ocasionar alteraciones emocionales que se manifiestan en problemas de salud severos” (Pulido, 2012: 45), estas, entre tantas otras posibles razones pueden impactar en el proceso de construcción de una persona y son las causas de que su salud tanto de manera emocional como física, se vean comprometidas, ya que se está en un contexto social que no está pensado para la mejora personal, es decir, no estamos en una sociedad que piense en el desarrollo personal del individuo en este proceso de modernizarse.

La alimentación como posibilidad de cambio.

Retomando el tema de la alimentación, este es otro acto muy importante para complementar un estado de salud integro para el individuo. Mucha de la comida que se ingiere actualmente está

propiciando enfermedades y dañan de manera paulatina al cuerpo, ingerir moderadamente o muy poco la comida procesada que se ingiere en estos tiempos ayudaría de manera gradual a la salud, y más siendo uno de los países con altos índices de obesidad:

Hoy nuestro cuerpo sigue contando con recibir una alimentación similar a la que teníamos cuando vivíamos de los productos de la caza y la recolección. Aquella alimentación consistía en gran cantidad de verduras y de fruta, más carne de vez en cuando o bien huevos de animales silvestres, régimen que aportaba (omega-6 y omega-3) y muy poco azúcar, y además no incluía harinas. (La miel era la única fuente de azúcar refinada de nuestros antepasados, que no comían cereales).

En la actualidad las estadísticas sobre la alimentación en el mundo occidental revelan que el 56 por 100 de nuestras calorías proceden de tres fuentes que no existían en la época en que nuestros genes se desarrollaron:

Azúcares refinados: azúcar de caña y de remolacha, sirope de maíz, fructosa, etc.

Harinas blancas: pan blanco, pasta blanca, arroz blanco, etc.

Aceites vegetales: de soja, de girasol, de maíz, grasas hidrogenadas.

Pues bien, estas tres fuentes de alimentación carecen de las proteínas, vitaminas, minerales y ácidos grasos omega-3 que necesita nuestro organismo para su funcionamiento. Por el contrario, alimentan directamente el crecimiento del cáncer (Servan-Schreiber David, 2008, p. 105).

La mala alimentación está siendo un potenciador para el cáncer, ya que muchos alimentos son procesados, sintéticos y su producción es en masa, la cual baja demasiado la calidad de lo que se está comiendo, inclusive la verdura y frutas son tratadas con pesticidas y también contribuyen a gestar una decadente salud en el cuerpo.

Actualmente existen demasiadas campañas de salud, libros, revistas, notas en internet que hablan de la importancia de la alimentación y los riesgos que conlleva el no comer adecuadamente, y pareciera que, a pesar de tantos esfuerzos, no se ha logrado reeducar la alimentación y esto se traduce

en un severo problema de salud. Al inicio de este trabajo, se mencionó sobre la obesidad en México, siendo el segundo país con más personas con obesidad en el mundo, hay una descuido muy grande en no saber alimentarnos adecuadamente y más en un país donde la gastronomía va muy de la mano con la cultura, las mezclas culinarias son bastantes y muy variadas en México, si bien unas más sanas que otras pero no por ello menos apetecibles a quien lo pruebe, esto quiere decir que se busca un sabor que sea agradable y se pueda compartir, la experiencia culinaria en México es algo que a muchos les gusta, pero al existir tantos platillos no siempre se busca el más sano, así el individuo va alimentándose de lo que más le llame la atención, en muchas ocasiones esto no se realiza de manera consciente, simplemente se come. La ingesta de nuestros alimentos no debería de ser un acto de inconciencia, no hablamos de una dieta exigente que prohíba comer todo, sino más bien de un balance pensado en el cuidado del cuerpo, en las emociones y los órganos.

Ver este tipo de alimentación como normal nunca alcanzará para poder dar un pequeño salto que involucre reestructurar nuestra forma de vivir y

de alimentarnos, el cambio de alimentación conlleva a un esfuerzo constante que tiene que accionar ante la imposición cultural, la memoria de lo que se come ha impactado en la memoria familiar, se lleva comiendo lo mismo durante generaciones (podemos decir que hasta sintiendo lo mismo, comportándose de la misma manera, relacionándose con los otros de las mismas formas, creyendo y pensando en lo mismo), entonces si se hace un cambio en la alimentación, algo cambiará y se moverá en la memoria de las personas, se abrirán nuevas posibilidades de entender la salud desde la alimentación y darle seguimiento en nuestra cotidianidad, darle un espacio al hacer los alimentos que consumimos diariamente.

La competencia, al igual que la alimentación, es uno de los males en la época actual, pone al sujeto en un estado de estrés, esto también conlleva a que las relaciones que tiene con los otros se vean afectadas, se convierten en algo tóxico y nocivo para la salud emocional, este proceso es parte de la explicación de porqué alguien se puede enfermar en estos tiempos, y al verse afectado por ello y continuar, podemos decir que sobrevive a lo decadente de la modernización, le afecta pero no lo

mata, es un sobreviviente que ha pasado por estas condiciones que solo lo han enfermado.

Los cambios actualmente exigen verse, medirse, cuantificarse, pero lo que hay de fondo requiere verse y sentirse con otra perspectiva que permita nutrir lo que realmente es útil, para no caer en una condición que comprometa la salud. Podemos decir que estos cambios han ayudado a construir un proceso distinto para poder señalar que hay nuevas formas de relación con las maneras de enfermarse, los cuerpos han sido lastimados de tal manera que se ha normalizado, no se ve que la condición posmoderna que está impactando al país desde hace muchos años, hace de las suyas en el interior del cuerpo, merma la energía y la salud de éste y las personas no lo ven, este discurso se disfraza en un cliché que menciona la importancia del individuo, su cuerpo, sus órganos y emociones, pero las acciones en la vida de los individuos no siempre va a favor de la vida. La convicción de una persona puede servir de ejemplo para poder modificar las acciones que están llevando al individuo al abandono, al descuido de su cuerpo, su mente y sus emociones.

Insistimos, la alimentación con consciencia es una de estas partes que el sujeto debe mirar y recuperar. Antes, la acción de comer involucraba un ritual que se hacía en los grupos familiares, un ritual sagrado que alimentaba y nutria y también a los seres queridos que los ingerían, y con estos expresar el amor y el cariño a los otros a través de los alimentos, aunque esto no está del todo perdido, si ya es menos vistoso actualmente, ya que la industria alimenticia ha cambiado los procesos de la comida, haciendo de estos un ritual menos exigente, es decir, no hay ningún ritual, la comida se prepara al instante y ya no involucra la relación con los otros, la cual se ve alejada o disminuida. El acto de comer refleja también una relación con el otro, esta quiere decir que las personas con las que se comen los alimentos también son importantes, por ello se encuentran presentes en esos momentos, pero ahora, ya no es una exigencia comer con otros, la modernidad y la sociedad con su ritmo acelerado, su alto sentido de competencia y su estrés desbordado, no permite ver esta condición, se come rápido y con ansiedad, no con desapego, se come al momento para poder continuar con las exigencias que los tiempo posmodernos reclaman. Esto genera una condición y ata a un estado emocional acelerado, a

un ritmo de vida, a una manera de sentir y de relacionarse con el planeta tierra, podemos entonces pensar que esta relación se ve afectada en el entendido de que las personas nos estamos alejando de nuestro hogar, la tierra, ahora se vive en departamentos, en espacios artificiosos y estratégicamente acomodados para que quepan muchas personas en lugares pequeños, hemos compactado nuestra realidad y nos hemos alejado del vínculo de la vida con la Madre Tierra.

Esta naturaleza que crea, que busca, que da, que se expande y es libre, y nosotros nos hemos atado al ritmo de la sociedad y no al de la tierra. Esto genera otro vínculo, construye otras redes de cooperación distintas en la sociedad, podemos decir que la industria y la tecnología dan un beneficio, esto nos enseña a pensar que las relaciones sociales entonces deben de seguir esa línea, el cuerpo y el pensamiento se condicionan a sentir a través de lo que nos han dicho que es lo correcto, a partir de ello se construyen más condiciones que oprimen al cuerpo y a su interior, la mirada se torna confusa, los rostros se miran enojados, preocupados, tristes por las exigencias de una sociedad que pide crecer hacia a fuera y no hacia el interior, es decir, pide

crecer en los bienes materiales, en las posesiones, en la competencia, en un puesto laboral, y no en un cuidado interior de los órganos, de las emociones; un crecimiento que permita cultivar un desarrollo constante, un espacio dentro pero libre de ataduras sociales, de emociones no trabajadas y de experiencias dolorosas. Nuestras emociones se han condicionado también, no nos hemos permitido sentir nuestra vida interna, y le hemos dado oportunidad a que la ansiedad, el miedo, el abandono, entre otras tantas crezcan en nuestro interior porque pareciera que no hay opciones de crecimiento personal en una sociedad que no está pensada para ello. Por eso, sentir y entender cómo se está construyendo la sociedad actual es fundamental para entender cómo entonces se construyen los procesos individuales de cada persona y las enfermedades. La esperanza no se pierde si se mira el interior como una posibilidad para crear una memoria distinta, que permita recuperar nuestra tradición y la memoria histórica, y con ello abrir posibilidades de una vida y un cuerpo más libre, flexible y amable con los otros y con su interior.

REFERENCIAS.

- Beijing Medicine Institute. (2014). Fundamentos de Acupuntura y Moxibustion de China. Berbera Editores.
- Pulido, M. (2012). El lujo de enfermar. Historia de vida y trabajo. Miguel Ángel Porrúa.
- Gruzinski, S., & Utrilla, J. J. (2012). La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1942–2019) (1.^a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- INEGI. (s. f.). Tasa de incidencia delictiva. Recuperado 18 de diciembre de 2019, de <http://www.beta.inegi.org.mx/temas/incidencia/>
- Varela, G. (2016). La vida en el cuerpo. Propuestas para su cuidado. Los Reyes.
- Dr. David Servan-Schreiber. (2008). Anticáncer: Prevenir y Vencerlo Estimulando Nuestras Defensas Naturales (1.^a ed.). Diana México.

El hogar familiar: una mirada desde la epistemología de lo corporal y el pensamiento complejo

Carlos Hernández Estrada

“Una familia es una relación entre varias mentes diferentes.

Si esas mentes se aman entre ellas,

el hogar será tan bonito como un jardín de flores”

-Buda

Introducción

El postulado epistemológico en el área de lo familiar es escaso a pesar de la importancia que se le atribuye en diferentes espacios que convergen en los individuos. Desde el ámbito psicológico, pasando por entornos jurídicos, biológicos e incluso geográficos, los grupos familiares permiten observar la formación de los rasgos que nos determinan como humanidad; no obstante, las bases epistémicas que fundamentan su estudio dejan un bagaje amplio que limita a las familias definiéndolas como grupos bajo criterios solo normativos, moralistas o de supervivencia de la especie. A su vez, el estudio del tema se fragmenta en lo sistémico estructural o lo

emocional, como si ambos fueran antítesis de una postura que busca hablar sobre la integración y lo colectivo. Dicha posición relega una realidad cotidiana que se posiciona delante de nosotros y que no se quiere reconocer, las crisis familiares en el contexto mexicano.

Conscientes de que los seres humanos somos elementos complejos en unidad, la construcción de las relaciones que formamos en los grupos humanos tiene influencia directa en la formación de un proceso corporal que va más allá de lo biológico; tiene injerencia a partir de una palabra, un acto, una intención hacia los otros que posibilita o permea el crecimiento del individuo. Enfermedades físicas o mentales crónico-degenerativas tienen historias de vida cargadas de resentimientos familiares, deudas, problemas legales o lealtades con nuestros antepasados, hemos aprendido que vivir en grupo implica hacerlo desde la competencia, el abandono corporal o el sacrificio, como si estos fueran los únicos recursos para alimentar un sentir colectivo. Por otro lado, si no deseamos vivir bajo estos preceptos pareciera que la única ruta para conseguirlo es el aislamiento y la soledad, aunque esto sea solo una ilusión en la

realidad. Es necesario establecer propuestas de trabajo que descolonicen la perspectiva de lo familiar, que integren la estructura y el sentir en familia como una posibilidad de construir relaciones profundas en los seres humanos que no solo protejan la vida de los integrantes, que también la cultiven y hereden información viva a los venideros.

Por ello, el presente trabajo tiene como objetivo la reflexión epistemológica acerca de la integración del sentir familiar como una herramienta epistémica que posibilita mirar a las familias como entidades vivas, inteligentes y complejas, que pueden reconfigurar las relaciones al interior hacia rutas que descolonicen las formas de sentir en grupo, abran un diálogo distinto con su cuerpo, se integren a una comunidad, una cultura, a la tierra que habitan y a la gran extensión de lo vivo desde una mirada que no consume o se apropia de otros. Este sentir familiar denominado como hogar familiar se constituye a partir de lo que denominamos como ser en familia, un precepto que nos invita a construir un sentimiento grupal, no solo a vivenciarlo; ser-haciendo, una invitación a reconfigurar el concepto de lo familiar a partir de la consciencia del sentir como experiencia corporal, el cuerpo visto como el

vehículo que unifica y descoloniza, abre un dialogo en grupo que nos vincula a lo macro, transforma las relaciones con otros, nos permite observar una realidad distinta. Este hogar familiar se sustenta bajo los postulados de lo corporal propuesto por el Dr. Mexicano Sergio López Ramos y el pensamiento complejo del Dr. Edgar Morín.

Reconceptualizar a la familia

Abordar el tema de lo familiar conlleva una amplia gama de áreas económicas, sociales, antropológicas, etc., debido a su extenso campo de aplicación en éstas; la familia vista como institución, grupo socio-cultural, herencia biológico-genético, entre otros, nos muestra la complejidad de lo que representa la base primordial de todo ser humano. Conceptualmente, la definición de lo familiar se comprende como un grupo que interactúa bajo un propósito y dinámica definida; esta acepción ha permitido involucrarla en otros campos como la física cuántica, la termodinámica, la geografía, etc. Podemos considerar así que las condiciones en el grupo familiar van más allá de un régimen institucionalizado o del estricto análisis de los holones familiares.

Si enfocamos esta visión de familia en psicología, es bien sabida la influencia que tiene el grupo para la psique, emociones, el desarrollo cultural en los individuos, por tanto, la construcción corporal también se forma en gran medida por la herencia de nuestros antepasados que enmarcan una memoria al interior de los individuos, quiere decir, lo hereditario no solo corresponde a la información genética derivada de los padres, también transmite un estilo de vivir, lealtades familiares cargadas de una condición emocional, asuntos no resueltos en generaciones pasadas, expectativas de lo que implica ser hombre o mujer, un pensamiento lineal, la visión de lo que representa el cuerpo propio y una categorización de la realidad.

Si bien el tema es vasto, más que cuestionarnos ¿qué es una familia? Tendríamos que profundizar ¿Cuál es la esencia de lo familiar? No obstante, la respuesta no solo debe atenderse desde un plano fenoménico ya que, caemos en un reduccionismo que puede limitar su propósito al simple hecho de cuidar y proteger a los integrantes de una tribu, es menester por tanto, que las propuestas actuales sitúen a la familia en términos no solo sistémicos, que si bien han podido

estructurar una comprensión más amplia del concepto familiar, considerarlo exclusivamente como un grupo de elementos que se mueve bajo cierto orden, ya no permite integrar la gran diversidad de dimensiones que acontecen en su formación.

Debemos considerar que estos abordajes del concepto familiar se han estructurado en un tiempo y espacio específicos, una mirada hacia la familia que considera una geografía, cultura y dinámica determinada por la mirada del autor que da pie a matices para comprender los conflictos epistémicos-conceptuales en América Latina y propiamente en México, sin embargo, la carencia de una teoría aplicada al contexto mexicano (en este caso lo familiar) deja bagajes de información debido a la imposibilidad de totalizar el conocimiento por la amplitud de factores que se derivan de un espacio a otro. Es decir, teorizar sobre el concepto familiar en cualquier área que se establezca, inherentemente conlleva desarrollarlo desde el lugar en que se propone, no porque el conocimiento de otros lados sea de poca utilidad, es porque quien lo conceptualiza puede comprender un tiempo y espacio que le son propios, se entremezcla con la

dinámica y deja de ser un agente externo, utiliza su propia historia como parte de la construcción de su conocimiento. La labor de desarrollar entonces, una propuesta familiar encaminada a involucrarnos desde lo que no es ajeno, proponer a partir de lo acontecido dentro de las familias mexicanas, lo que nos vincula a la realidad del contexto, dando un lugar al tiempo y espacio que nos corresponden buscando ampliar la explicación a la construcción de un cuerpo mexicano donde está implicada indudablemente la familia.

Es por ello que Edgar Morín (1990) en su propuesta de un pensamiento complejo y el Dr. López Ramos (2006) desde la perspectiva de la psicología de lo corporal, buscan ofrecer un conocimiento que posibilite desarrollar epistemologías distintas, el primero, desde una perspectiva personal, sale de los estándares reduccionistas que se desprenden de un cientificismo cartesiano occidental, una visión amplia que, lejos de utilizar la determinación y predicción, entiende la incertidumbre como una herramienta que completa el movimiento de los sistemas por ser considerados como organismos vivientes. El segundo, un autor que entiende los

conflictos de un país y propone a partir del entendimiento de su entorno, un mexicano haciendo propuestas para los mexicanos que, además, propone a partir del cuerpo, pero no como una entidad mecánica vista desde la posición cartesiana, lo coloca como un sistema inteligente, viviente, sintiente y consciente que se construye a partir de una cultura, una emoción y las formas de relacionarse con otros, el vínculo con la tierra, un cuerpo que busca preservar el principio de vida que toda expresión de lo vivo guarda dentro de sí. Buscamos comprender la categoría de lo familiar desde un plano que avoque lo viviente, para ello, considerar epistemológicamente el sentir en un grupo familiar como un movimiento que involucra lo corporal y lo complejo nos permite fundamentar a la familia mexicana desde un plano inmerso en lo profundo de la construcción de comunidades y no en la ilusión del deber ser. Este sentir lo denominamos como hogar familiar, considerando al Ser el elemento vivo que posibilita su movimiento en un tiempo y espacio. Veamos de forma general cada uno de ellos.

Ser en familia

Ser en familia y pertenecer a un grupo familiar pueden visualizarse como dos categorías distintas, el primero requiere un vínculo profundo a la dinámica existente en el sistema familiar, es decir, asumirse como un integrante que aporta, entrega, comparte y construye una tradición familiar día a día, implica la construcción de un sentir dentro de un lugar, a lo que denominaremos más adelante hogar familiar; ahora, pertenecer a un grupo familiar puede comprenderse como una participación superficial más que por convicción, un compromiso que deriva de un lazo probablemente consanguíneo pero no necesariamente afectivo, en otras palabras, ser con la familia y pertenecer al grupo son conceptos que avocan un posición de conciencia sobre lo que se aporta al núcleo familiar, por voluntad o por obligación. Las epistemologías enfocadas en lo familiar si bien consideran que lo esencial es ser en familia, en lo conceptual se institucionaliza como un grupo delimitado por derechos y obligaciones, límites definidos que, aunque no buscan reducirlo, termina comprendiéndose desde un plano de un grupo al que se pertenece, como un espacio vacío que debe cubrirse o en algunos casos, como si ser en familia pudiera construirse por el simple hecho de pertenecer a un grupo determinado. Esta

pertenencia de lo familiar obedece a la elaboración histórica que representan los grupos familiares, pudiendo visualizar algunas etapas importantes que lo han conformado, desde la institucionalización de los roles demarcados por las comunidades greco-romanas, los valores judeo-cristianos, hasta la dinámica moderna del consumo y la propiedad privada. La pertenencia del individuo sobre el grupo familiar está determinada por lo institucional (derechos y obligaciones), los valores morales occidentales procedentes de los preceptos judeo-cristianos, y por las tendencias de propiedad privada derivadas de una condición industrial capitalista posmoderna.¹⁶

¹⁶ Estas dos categorías podrían tener definiciones muy amplias según su contexto y etimología, no obstante, nos permite solo diferenciar la esencia de los conceptos al representar a un individuo que forma parte de un sistema familiar. Cuando hablamos de “*ser*” hacemos alusión a una entidad viviente con un espíritu que se vincula a los demás, aporta, construye y amplía la tradición cultural del grupo, en este sentido la definición estaría más centrada a *siendo*, es decir, un ser en continuo movimiento. “*pertenecer*” haría referencia al objeto que se incluye dentro de un conjunto con un propósito definido, sea por elección o por un acto predeterminado. No obstante, ambos podrían definirse también a partir de su contrario, lo utilizamos así tan solo como referencia. Morín (1990) expresa en la idea de ser sujeto autónomo y dependiente a la vez como una acción compleja que nos sirve para englobar la posición en la complejidad de los integrantes familiares, de ahí el *ser en familia* como una postura que engloba totalidad e individualidad al mismo tiempo: “ser sujeto es ser autónomo siendo, al mismo tiempo, dependiente. Es ser algo provisorio, parpadeante, incierto, es ser casi todo para sí mismo, y casi nada para el universo” (p.97)

En México visualizamos que el tema familiar tiene connotaciones morales basados en la religión, una construcción que se ha cimentado desde épocas coloniales y que fundamente su estructura del grupo a partir del deber ser según lo eclesial. Tenemos, por ejemplo, la idea de una conformación familiar exclusivamente heteroparental a través del ritual del casamiento ante la iglesia católica, la relación conyugal monogámica y en especial, la constitución familiar a través de los hijos para heredar posteriormente los bienes materiales y garantizar la prevalencia del linaje. A pesar de que estas condiciones cobraron mayor auge en décadas anteriores, las conformaciones actuales que pretenden una mayor diversidad e inclusión hacia su conformación (familias monoparentales, homoparentales, reconstruidas, etc.) llevan una memoria cultural que permea en cánones similares a los vistos en generaciones pasadas, establecer un ritual para demarcar el inicio familiar, independientemente del contrato que demarca el código civil para el matrimonio, la conformación de una familia a partir de un tercer integrante (puede ser un hijo o incluso en lo actual, una mascota) y la conformación de una vida conyugal a partir de la monogamia.

Esto no significa que aquellos preceptos instaurados con antelación para la conformación de los grupos familiares sean aversivos o no constituyan la familia, pero recordemos que en un inicio hablamos de la delimitación al abordar el tema, estas directrices formalizan un grupo familiar que se encontrará social y legalmente avalado como una institución familiar, necesarios en especial para garantizar la protección de menores de edad bajo el resguardo jurídico, derechos y obligaciones acreedores al firmar un contrato, así como la conjunción de normas morales que devienen al conformar un nuevo grupo, pero que no necesariamente instauro el desarrollo del ser en familia, tan solo lo estructura.¹⁷ Si queremos buscar en su origen, podemos ubicar incluso en la etimología, el término familia proviene del latín *famulus* que significa “siervo o esclavo” aunque algunos autores hacen también mención que puede

¹⁷ Otro ejemplo podría aplicarse para la conformación familiar a partir del sentido de lo *romántico*. En occidente la pareja que se ama profundamente culmina su amor a partir del acto del matrimonio, éstos son determinantes encontrados en la memoria colectiva que, si pensáramos así se constituye todo vínculo familiar, podemos observar en la cultura *Mosuo* que los padres no se juntan en una habitación para cuidar de los hijos, son las madres encargadas de criarlos, mientras que los padres deben quedarse en casa con su progenitora. Para mayor información de las *Mosuo* puede consultar la referencia que reseña a Ricardo Coler: Rodríguez, V. (2007) *Reseña de “El reino de las mujeres. El último matriarcado” de Ricardo Coler.*

provenir de famas “hambre” y de pater familias que definía la patria potestad sobre los integrantes de una casa a los que, por darles de comer y resguardarlos, era la máxima autoridad en el grupo asignándoles un derecho legal sobre los demás.¹⁸ Podemos observar que la constitución familiar actuaba sobre los límites que definían una estructura, pero difícilmente sobre el vínculo formado entre los mismos.

A través de la historia podemos encontrar diversos conceptos que han demarcado las estructuras y visiones de los sistemas familiares, otro ejemplo de ello es el caso de Engels (1884) en su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* donde nos permite visualizar la evolución de las mismas a partir del contexto histórico que determina una dinámica en lo social y que pretende definir el vínculo del contexto que le son propios a cada individuo, es decir, la distinción de una familia de la barbarie a la Sindiásmica tendrá que ver exclusivamente con sus medios de producción y su conformación según los parentescos reconocidos

¹⁸ Villa, V., y Oliva, E. (2014) *Hacia un concepto interdisciplinario de la familia en la globalización*. Justicia Juris. Vol. 10 No. 1. Pag.11-20

por los mismos integrantes.¹⁹ Para los tiempos modernos, observamos que el reconocimiento de los grupos familiares está en función de lo que aporta a un sistema social, los medios de producción se globalizan y con ello la necesidad de redefinir cuál es el propósito del mismo, no solo como un núcleo que salvaguarda a los demás de las contingencias externas, también como un productor de ciudadanos que deben participar en una dinámica global industrial, incluyendo lo educativo, laboral, y la constitución colectiva de lo cultural. Una vez más, una propuesta que demarca una constitución familiar basada en el término de agrupación pero que deja entrever una carencia del desarrollo corporal, relacional y, porque no decirlo, espiritual que puede aportar una familia para los individuos.

Para 1950 la teoría de Von Bertalanffy vendría a nutrir lo que para varios autores era una verdad innegable y que posteriormente desarrollarían sobre los conceptos familiares, una familia podía visualizarse como un sistema donde los elementos interactuaban entre sí, es decir, que

¹⁹ Para mayor información consultar la referencia Engels, F. (2006) *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, fundación Federico Engels. Disponible en: https://www.fundacionfedericoengels.net/images/PDF/engels_origen_familia_interior_alta.pdf

la necesidad de observar la dinámica de los grupos se hacía cada vez más presente, ya no bastaba con definir una simple estructura entre los parentescos o la legitimidad entre los integrantes, las interacciones entre ellos tenían una repercusión importante para la homeostasis o morfogénesis del sistema. Para esta época, podríamos observar que las relaciones familiares tomaban otras rutas donde los medios de producción no limitaban la interacción entre los individuos, ahora esta conformación construía elementos para comprender los sucesos que definían al individuo a partir de su dinamismo familiar, darían los primeros bosquejos para clarificar que una familia no se entiende solo con su delimitación organizacional. Con la llegada del pensamiento complejo en los 90's, podemos acercarnos al entendimiento que los conceptos familiares basados en el pertenecer antes mencionado, dan cabida a lo que Edgar Morín llama inteligencia ciega²⁰ una simplificación del conocimiento donde las totalidades son inconcebibles, un acercamiento donde podemos

²⁰ Menciona Morín respecto a este concepto: “Así es que llegamos a la inteligencia ciega. La inteligencia ciega destruye los conjuntos y las totalidades, aísla todos sus objetos de sus ambientes. No puede concebir el lazo inseparable entre el observador y la cosa observada. Las realidades clave son desintegradas. Pasan entre los hiatos que separan a las disciplinas.” (1990: p.30)

construir la idea que un sistema familiar no solo puede determinarse por su estructura, debe contemplarse bajo los distintos saberes que instituyen su movimiento, el involucramiento de los integrantes familiares por ser una parte activa en su dinámica. Dicho de otro modo, el concepto de familia puede comprenderse como un sistema que es más que el conjunto de sus partes, fragmentarlo nos lleva a limitar su gran multidiversidad.

Con esto último, hacemos referencia que para lograr comprender el ser en familia es necesario formar un concepto que adopte una visión más conjunta y amplia, debido a que las concepciones reduccionistas o deterministas provocan una fragmentación en la complejidad de lo familiar, enclaustrando dicho precepto a una estructura que está delimitada por lo institucionalizado según el parentesco, lo predetermina según los valores morales actuales o lo concibe solamente desde una dinámica que pertenece a la propiedad privada. Para indagar en lo profundo, es necesario observar el sistema familiar como una unidad compleja que conlleva un movimiento no lineal, es un organismo viviente autopoiético que en su relación interior demarca la

construcción de cada elemento según el arraigo, el vínculo y el aporte para los demás miembros. Ser en familia denota una complejidad porque construye la corporalidad de un sujeto, una totalización que define los componentes individuales en su composición. Ahora bien, si la familia se puede entender como una unidad en movimiento, ahora debemos comprender que una expresión de lo vivo es un organismo sintiente, pensante y construye su lugar para preservar su vitalidad interior, a esto lo denominaremos hogar familiar. una expresión proveniente del latín hoguera que significa fuego o calidez, un concepto que, más allá de romantizarlo, puede acercarnos a la posibilidad de comprender en un sentido más amplio la idea de la familia.

El hogar familiar

Si bien hemos abordado la estructura familiar y su dinamismo, es importante comprender el vínculo que se gesta en lo colectivo más allá de un mecanismo que interactúa dentro de un espacio determinado, la posibilidad de formar una unidad o comunidad entre los miembros deriva de un sentir que se desarrolla en la calidez de lo que es mutuo, coopera, abriga o cuida no solo el movimiento, también la fuerza para mantener la esencia de la

integración colectiva. Observamos nuevamente la concepción del deber ser familiar como herramienta para ordenar u organizar un sistema socio-cultural enmarcado por la normatividad de un contexto histórico, no obstante, es indispensable en este ejercicio cuestionarnos ¿y qué mueve a la comunidad? Si los grupos familiares hemos dicho, pueden ser considerados como organismos vivientes, la esencia de lo que mantiene unida a esa entidad cobra sentido al considerar el sentimiento que se edifica en cada uno, posterior se entrega al grupo y se descubre como un acto que posibilita la creación mutua. Dicho de otra forma, lo colectivo está unido no solo a través de la forma, el movimiento o la estructura, también conlleva un sentir, la esencia de lo vivo que permite cuidar lo conjunto, integra sin separar, el elemento que da paso al movimiento autónomo, lo que inicia o da fin a un ciclo, a un propósito, aquello incluido en la consciencia de lo viviente.²¹

²¹ No es menester para el escrito definir el origen o causalidad de este “sentir” al que hacemos referencia y que pertenece a la diversidad de lo vivo, debido a posibles discusiones que no darían cabida a otros temas que deseamos proyectar en el texto. Nos centramos en la idea de un sentir corporal como un constructo en continuo movimiento más que un concepto cognitivo o racional. Un sentir que permite crear, cuidar, formar o interaccionar, más que la noción de interpretar un proceso fisiológico en el cuerpo. Para mayor información respecto al concepto se puede consultar la tesis del Dr. Juan Elías Campos

Esta acepción nos permite ir más allá del concepto tradicional sobre la familia como un conjunto conyugal y parental, implica la unión de organismos vivientes que forman y construyen en conjunto, implica reconocer que lo colectivo familiar no es una organización delimitada por roles familiares, conlleva un acto de consciencia para formar un vínculo comunitario que no se limita solo a una especie humana ¿A qué nos referimos? Observemos una familia tradicional formada por padre, madre e hijos; Si deseamos conceptualizar a este grupo, tendremos que analizar en primera instancia su estructura, cómo se encuentran formados, cuáles son los roles que desempeñan y si éstos se ejercen de forma adecuada. Se analiza en primera forma su normatividad, crisis familiares, derechos y obligaciones familiares, civiles, penales, etc., Posterior, si deseamos profundizar en ello, busquemos en su historia individual y familiar, cuál es su dinámica familiar, alianzas, interacciones, aportación de información a otros sistemas abiertos, la psique de los miembros en correspondencia a la familia o bien, los procesos histórico-culturales en que habita el grupo. Si observamos con

(2009) *El problema epistemológico de lo corporal: dos propuestas explicativas del cuerpo humano*. Universidad Nacional Autónoma de México.

detenimiento, la base para su análisis centrará su estructura en el deber ser de la familia, es decir, partiremos sobre lo que está institucionalizado para el sistema familiar, buscaremos los roles que deberían ejercer padre y madre, o bien, que funciones juega hombre y mujer en la constitución familiar, analizaremos su dinamismo a partir de lo solicitado socialmente para los miembros, desde la dinámica que construyen los cónyuges en su relación, así como la relación que debería formarse con los hijos. A pesar de que este estudio comprende diversos campos de la vida familiar, no aparece uno, el sentir de los sujetos y, aunque parezca obvio que de forma inherente encontramos esto, en su estudio se deja de lado, limitando un campo que representa una esencia importante de lo que une al grupo familiar.

Piense en lo siguiente estimado lector, qué viene a su mente cuando hacemos la pregunta ¿Cuál es el sentir que une a la familia? Deténgase un momento a reflexionar en esto antes de continuar; bien, si lo que vino a la mente fue el amor, habría que observar que incluso la definición de este sentimiento está basado en la institucionalización de un deber ser, la palabra puede resultar tan amplia

que se vuelve difuso saber qué es y que no, por lo que una cultura de la industrialización y el consumo se han apropiado del concepto para convertir esta relación en algo líquido, de apropiación o en continuo condicionamiento, por lo tanto, cuando pensamos en lo amoroso como sentir familiar, sus atributos están determinados por lo que se ha construido comercialmente respecto a este sentimiento. Ahora bien, si deseamos investigar el tema familiar, nuestra mirada objetiva externaliza solo la superficie del grupo, difícilmente encontramos referencias que hagan alusión a la unidad familiar a partir del amor, debido a la subjetividad que ello conllevaría. Así, entendemos que existe una esencia, pero queda relegado por la complejidad de su estudio. Ser en familia no es un acto solo dinámico, también integra el sentir de un organismo viviente que forma parte de una totalidad, no solo como estructura, también como un vínculo consciente que permite integrarse y construir dicho sentir, así entonces, la formación familiar salta los cánones de los roles mamá, papá, hijos, ampliando el concepto de familia a entornos más complejos que le son propios a los seres humanos.

¿Quién integra una familia? ¿Podríamos decir que son padre, madre e hijos? Si fuera así, ¿por qué afirmar entonces que las mascotas forman parte de ese núcleo cuando no deberían serlo? o bien ¿qué hay de aquellas personas que adoptaron a sus amigos o a una comunidad no consanguínea como una familia? si la condición estructural solo se diera a partir del deber ser nos daríamos cuenta que el concepto estaría limitado a una organización específica, sin embargo, podemos observar que la definición se encuentra formada también por el sentir que mencionábamos hace un momento y, contemplando ello ya no es posible reducir el grupo familiar a un sistema específico. Damos cuenta que existen muchos grupos familiares que pueden integrarse desde esa construcción del vínculo, una familia viva monoparental, homoparental, con animales en su conjunto, familias culturales que aportan gran conocimiento o que se encuentran vinculadas a un proyecto socio-cultural en común, personas que se vinculan a la tierra y forman un propósito familiar a partir de su cuidado, o bien, aquellos que se saben parte de la gran comunidad de seres vivos y trabajan para cuidar de la vida, en todo ello damos cuenta que el sentir es lo que forma el hogar familiar, no solo un espacio, la organización

o estructura, es el corazón colectivo que se construye en grupo para dignificar la vida.

Observamos ahora la implicación de una familia para la construcción corporal de un sujeto, cuál es su mirada frente a la realidad que lo rodea, qué elige día a día, el lugar que da a los otros y a sí mismo en su cohabitar, además la relación que construye con otros miembros, su propósito de vida y el arraigo que forma en todo ello. En esta construcción corporal entendemos la implicación de un grupo familiar para formar un sentir en su entorno que, al desquebrajarse, fragmenta su propia condición, enfermándolo.

Decimos que el espacio donde habita el sujeto tiene una inherencia para los microsistemas que de él son parte, lo que enferma a una comunidad es el desarraigo a la misma, un vínculo que se hace endeble a causa de una elección distinta a la de preservar la vida que termina por afectar a todo el entorno debido a que no son ajenos entre sí, o más bien, que el sujeto lo hace ajeno, lo divide. El individuo que entiende la totalidad como parte de sí, crea un sentir por la vida que ha dejado de observar las cosas como externas, ahora son una extensión más del sujeto, ya no se observa al otro,

es un nosotros que tiene una implicación directa en la vida de ambos, si nada está dividido, lo que pasa en uno impacta directamente en la vida del otro, y aquello que es propio del sujeto requiere cuidados, alimentarlo con un movimiento que protege y desarrolla la vida del nosotros, es decir, lo que se destruye ha perdido un vínculo porque se entiende como algo ajeno a sí. Un individuo que ha cuidado de sus tierras para la agricultura, echa abono para su crecimiento, las protege de ventiscas, plagas y otras intemperies, además, puede alimentarse de las cosechas, obtiene un ingreso económico por su trabajo y le permite trabajar cotidianamente en ella, en especial, tiene un agradecimiento profundo por la naturaleza y lo que proviene de ella, probablemente será un ser humano que difícilmente destruya el sitio solo por beneficio propio, es un sujeto que ha creado un vínculo con la tierra, que no le es ajeno lo que sucede en esas parcelas, abriga y vela por el lugar, ¿Será posible que pueda maltratar este espacio porque sí? Lo más probable es que no, su renuencia parte de un hecho innegable, abrió un sentir con el sitio, eso que encuentra al exterior lo ha construido en su interior igualmente, no es ajeno para el hombre, encuentra que pertenece a la tierra y la tierra está dentro de él. El vínculo de unidad está en

continua protección de la vida, el hombre nutre el lugar y el lugar lo nutre a él, a las especies que habitan en el entorno y forman un ecosistema que permite el desarrollo de la vida.

No obstante, si en este ejercicio, el individuo solo busca un beneficio económico a partir de la tierra, probablemente buscará utilizar pesticidas o químicos altamente nocivos para la salud humana en aras de agilizar su maduración, erosionará la tierra a fin de crear las mayores ganancias, dejará de cuidar el lugar porque ahora se convierte en un territorio donde es posible colonizarlo y consumir sus recursos, ha dejado de construir ese sentir porque no lo asume propio, es un objeto de apropiación, dejó de ver la vida en lugar y en lo que es inerte no puede habitar una común relación. Es en esto donde el sujeto enfermará a raíz de los químicos utilizados para su manipulación, convirtió un espacio vivo en un objeto inanimado, fragmento lo exterior y eso conllevará a fragmentar lo interno; esos elementos nocivos dañaran el hígado con el transcurrir del tiempo, éste necesitará trabajar horas extras y tomará nutrientes de otros órganos para lograr desintoxicar el cuerpo, conllevará a debilitarlo, si los nutrientes que deberían tener las frutas o verduras

no llevan las necesarias debido a los tóxicos (o porque se extrajeron antes de su maduración) entonces tendremos un cuerpo que dejó de obtener los nutrimentos necesarios, al cabo del tiempo donde la relación entre el individuo y su entorno se fracturó, cobró un movimiento diferente y daño la estructura de un organismo vivo, el cuerpo mismo.

Lo anterior nos permite comprender la relevancia de la construcción de un sentimiento hacia lo colectivo, una formación que al pensarse en familia resulta más nítida de visualizar; encontramos entonces el porqué de un abuso hacia los hijos, o la ingratitud de los segundos hacia los progenitores, es una condición que altera el movimiento interior pero, además, limita la consciencia de construirlo con toda la comunidad viviente, de formarlo en casa, en el vecindario, en la cultura mexicana, la tierra, el universo, etc. La familia así se convierte en una posibilidad de construir un sentir en grupo, alimentarnos de esa fuerza para crear nuestro proyecto para la vida a través de la información que la comunidad humana ha heredado de generación en generación, la intención de vivir dignamente está estrechamente relacionada respecto a cómo ocupamos aquella información transmitida con los

antepasados, además de lo que vamos edificando conjuntamente o por lo menos asumirnos en un grupo extenso y permitir que los demás crezcan con lo que se aporta para la totalidad. Cuidar de lo colectivo implica cuidar de nosotros mismos.

Desde aquí el cuidado de lo familiar implica no solo establecer un orden o estructura, también debemos formar un sentimiento profundo por el espíritu grupal como una herramienta principal para el cuidado de la vida, descubrir que somos seres humanos compartiendo un lugar con una gran diversidad de lo viviente, la consigna de alimentar un hogar desde nuestro primer grupo viviente, nuestro cuerpo, hacer de ese espacio un lugar donde habite la vida de forma armoniosa, que la calidez y la memoria de los antepasados nos permita descubrirnos como seres con una consciencia capaz de transformar la información, hasta la gran familia de lo viviente, asumir nuestra ínfima ubicación en el universo como humanidad y el corto periodo que habitaremos en este planeta, un compromiso de construir un hogar colectivo para las generaciones venideras, para los seres vivos que también comparten este espacio y su posibilidad de crecer la vida en su interior, una condición que

demanda saltar los conceptos de apropiación de un territorio para comenzar a edificar a partir del sentir por una comunidad viviente. Requiere un movimiento conjunto que se apropie del lugar que habita con un sentimiento hogareño donde no sólo sea un espacio habitacional, sea más bien una posibilidad de cuidar la vida de cada miembro que forma parte, morar y cooperar con cada uno, construir un hogar para los que vienen y heredarles información que les permita tener una vida más próspera, es decir, que siga transformando a la gran familia humana.

Conclusión

Lo familiar no debe ser un concepto teórico de integración de elementos solamente, su movimiento complejo por ser una forma compleja de vida, debe permitirnos descubrir nuestro lugar en la comunidad viviente, la posibilidad de construir un sentimiento en lo colectivo, formar un arraigo para los miembros, donde nos descubramos como seres humanos que habitamos una comunidad que no es ajena, permitir que el cuidado por la tierra y por las demás formas de vida se haga presente; alimentar la vida en familia a través de rescatar una memoria colectiva que ha pasado información de generación en generación

para la posibilidad de vivir dignamente, esto alimentará a su vez a una tradición cultural que está en movimiento, somos parte de un historia y a la distancia, estamos construyendo en este momento los cimientos de una memoria para los que vienen ¿Qué les estamos heredando?

Vivir desde el sentir con la consigna de abrir la calidez que emana lo hogareño (hoguera, fuego) no es solo un principio ético-moral o un valor judeo-cristiano, es una herramienta que nos permite elegir lo mejor para nuestra vida, se convierte en la fuerza para seguir un propósito no de vida, para la propia vida, es la posibilidad de abrir una consciencia sobre lo comunitario y la integración de la misma. En palabras de Boff (2002):

... Cuidar de nuestra salud implica mantener nuestra visión integral, buscando un equilibrio, siempre por construir, entre el cuerpo, la mente y el espíritu, e invitar al médico (cuerpo), al psicoterapeuta (mente) y al sacerdote (espíritu) a que trabajen juntos sin perder de vista la totalidad del ser humano. (p.116)

Bibliografía y cibergrafía

- **Boff, L.** (2002) El cuidado esencial. Madrid, España. Editorial Trotta.

- **Campos, J.** (2009) El problema epistemológico de lo corporal: dos propuestas explicativas del cuerpo humano. Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México. México. Disponible en: <http://132.248.9.195/ptd2009/septiembre/0649479/Index.html>
- **Engels, F.** (2006) El origen de la familia, la propiedad privada y el estado, colección clásicos del Marxismo. Fundación Federico Engels. ISBN: 978.84.96276-17-18. Disponible en: https://www.fundacionfedericoengels.net/images/PDF/engels_origen_familia_interior_alta.pdf
- **López, S.** (2006) El cuerpo humano y sus vericuetos. CDMX, México. Miguel Ángel Porrúa.
- **Morín, E.** (1990) Introducción al pensamiento complejo. Barcelona, España. Gredisa editorial.
- **Rodríguez, V.** (2007) Reseña de “El reino de las mujeres. El último matriarcado. De Ricardo Coler. AIBR. Revista de Antropología

Iberoamericana, vol. 3 núm 1, enero-abril 2008, pp. 113-116, Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red Madrid, Organismo internacional. Disponible en:

<https://www.redalyc.org/pdf/623/62330107.pdf>

- **Villa, V., y Oliva, E.** (2014) Hacia un concepto interdisciplinario de la familia en la globalización. Justicia Juris, ISSN 1692-8571, Vol. 10. No 1. Enero-Junio de 2014, pág. 11-20. Disponible en: <https://doi.org/10.15665/rj.v10i1.295>

Huellas emocionales ante la migración de padres: Experiencias de hijas y cuidadora en una comunidad rural

Gerardo Hurtado Arriaga, Jorge G. Escobar
Torres., Sergio Santamaría Suarez

Introducción

En las últimas dos décadas, la migración se ha apuntalado en países de Europa y en América Latina, tal desplazamiento masivo va en aumento por el desequilibrio económico que provoca el actual modelo de desarrollo en países del tercer mundo. En México la marcada desigualdad ha modificado el patrón migratorio y propiciado que un mayor número de personas de escasos recursos decidan emigrar de sus lugares de origen experimentando variedad de condiciones de riesgo, pero siempre con la esperanza de encontrar un trabajo que les permita obtener un mayor ingreso económico para apoyar a sus familias.

Por su parte, las familias que se quedan en el lugar de origen se enfrentan a los palpos de la pobreza y a sus efectos que diariamente tienen que lidiar.

Sobre todo, las esposas de migrantes de origen rural, que se quedan como jefas de familia, ellas no sólo sortean las condiciones inevitables de la ausencia o retorno de sus parejas migrantes; no saben si algún día regresará o si es mejor resignarse a esperar sin un plan de vida y encogerse de hombros simulando una “vida plena” aunque la salud emocional vaya en deterioro. Como jefas de familia son presas del malestar emocional; enojos, frustraciones, temores y ansiedades ante las exigencias del trabajo comunitario impuesto por la asamblea constituida totalmente por los hombres.

Por supuesto que existen experiencias migratorias asertivas, cuyas familias que se quedan en el lugar de origen han capitalizado de manera progresiva el envío de las remesas del padre o madre migrante. Sin duda, este ingreso económico mejora la condición de vida. Sin embargo, no son ajenas a experimentar malestares emocionales que se vinculan con la ausencia o la semipresencia física y temporal del padre o madre migrante con los que se han construido lazos afectivos.

En el caso de los hijos e hijas que se han quedado a la espera del regreso del padre o madre migrante o de ambos, es importante destacar su edad, así

como las circunstancias en que se dio la salida del hogar. En niños/as que han establecido fuertes vínculos afectivos favorables previos a la migración puede ser un evento breve pero muy significativo en su vida, inicia una pérdida y con ello un entramado de emociones de tristeza, enojo, ansiedades, miedos, y por supuesto anhelos por el retorno de sus progenitores.

En este sentido, Soto, al referirse a los hijos jóvenes como actores emergentes de la migración, señala que, desde sus miradas, es posible vislumbrar una producción de conocimiento de la migración paterna y materna. Con sus testimonios se robustece el reto de comprender más a fondo el fenómeno y los significados subjetivos en las relaciones entre padres e hijos.²²

En esta tónica, lo que aquí se presenta, son algunos de los resultados de una investigación mayor intitulada, “Malestar emocional y padecimiento psicossomático en parejas e hijos/as de

²² Cristian David Soto, “La migración internacional paterna o materna: una lectura desde los sujetos jóvenes”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 2010 pp. 611-624.

migrantes, el caso de una comunidad rural del Estado de Hidalgo, México”.

En la primera parte de este trabajo, se recuperan autores que nos ponen en perspectiva ante la migración, sus argumentos aluden a que es un fenómeno social, multidimensional por la variedad de implicaciones que presenta; económicas, políticas, culturales, históricas, familiares y psicológicas que no se pueden desestimar, que convergen en hechos cotidianos y que afectan directamente en la persona que migra y a su grupo familiar que deja.

En la segunda parte, presenta de manera articulada testimonios y análisis de los casos de las hijas de migrantes y sus implicaciones de malestar emocional por la ausencia temporal o definitiva o el retorno definitivo del padre migrante. Asimismo, se muestran los sentimientos enfrentados de la hija hacia su madre ausente en el hogar, que decidió emigrar por las mismas razones de muchos hombres, buscar trabajo en Estados Unidos para obtener mejores ingresos económicos y ayudar a su familia.

1. Perspectiva crítica de la migración

León y Rebeca Grimberg, han estudiado variedad de testimonios de personas que emigraron por diversas razones, los autores señalan que en el migrante existe un temor incesante a que las condiciones sociopolíticas o económicas de su sitio de residencia puedan deteriorarse en el futuro inmediato, hasta un punto en que sea imposible lograr las metas o aspiraciones que se habían trazado para ellos y sus familias.²³

Algunas investigaciones más puntuales abordan la variedad de problemáticas de los migrantes en Estados Unidos, van desde los peligros y violaciones de sus derechos humanos, deportaciones injustificadas, hasta condiciones de explotación laboral y conductas de riesgo que ponen en riesgo su salud: enfermedades infectocontagiosas como VIH-SIDA, tuberculosis, alcoholismo adicciones, etc. En salud mental, se han encontrado a migrantes indocumentados con demasiado malestar emocional; tristeza, frustración, viviendo con ansiedad y miedo ante la posibilidad de ser detenidos y deportados o más aún, porque no encuentran buenas condiciones de trabajo y no

²³ León Grimberg y Rebeca Grimberg, "Migración y exilio", Biblioteca Nueva, España 1996.

tienen una red social que pueda ayudar a encauzar su estancia en el nuevo país. El estrés puede ser tan agobiante que puede dificultar el proceso de adaptación.

La mayoría de las investigaciones centran su atención en los migrantes, prácticamente son ellos los protagonistas de la osadía migratoria, algunas de las temáticas más abordadas son el TLCAN, hoy el T-MEC, los Derechos Humanos de los inmigrantes, la ilegalidad, la exclusión social, el trabajo, la deportación, la salud de los migrantes, etc. Los cuales son analizados desde diferentes enfoques y disciplinas.

Los estudios sobre las familias de migrantes que se quedan en el lugar de origen han sido poco investigados y poco documentados; de los existentes, algunos refieren a la salud mental de las esposas. Otros ponen mayor atención al envío de las remesas y su distribución dentro del hogar, este ingreso económico se traduce en oportunidades para mejorar las condiciones de vida y puede ser un factor determinante para la cohesión del grupo familiar.

Aun son pocos las investigaciones que abordan como unidad de análisis el malestar emocional y sus consecuencias en la salud de los migrantes y sus familias. Otros estudios enfatizan su búsqueda en la percepción de los hijos ante la ausencia del padre o la madre migrante. La ausencia paterna o materna reconfigura los vínculos afectivos de los hijos respecto a sus padres y modifica sustancialmente la dinámica de convivencia, donde el estado emocional tiene una función importante.

Soto, al referirse a los hijos jóvenes como actores emergentes de la migración, señala que, desde sus miradas, es posible vislumbrar una producción de conocimiento de la migración paterna y materna. Con sus testimonios se robustece el reto de comprender más a fondo el fenómeno y los significados subjetivos en las relaciones entre padres e hijos.²⁴

Respecto a los significados subjetivos, estos no se construyen por separado, existen variedad de circunstancias económicas, políticas, culturales,

²⁴ Cristian David Soto, “La migración internacional paterna o materna: una lectura desde los sujetos jóvenes”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 2010 pp. 611-624.

psicológicos, de relación afectiva, de edades y roles, que convergen en la percepción de los hijos sobre sus padres migrantes. La valoración no siempre es propositiva dependerá del contexto antes mencionado que influirá también en las relaciones afectivas de la familia que pueden o no, fragilizar los referentes emocionales.

Al respecto, Jaes Falicov expresa que la migración no constituye una experiencia que sólo atañe al que ha decidido partir de su lugar de origen. “En la odisea de la migración, los protagonistas son los que se quedan, y los que van y vienen, durante generaciones.”²⁵

La salida y ausencia de la madre migrante en el hogar tiene un mayor impacto emocional en los hijos/as, es distinta a la partida y ausencia del padre migrante. El sentimiento de abandono en los hijos se vive con mayor intensidad cuando es la madre migrante quien se ausenta de la familia, en ella recaen variedad de reclamos y añoranzas de sus hijos. No hay que olvidar que el rol de madre tiene la

²⁵ Celia Jaes Falicov, “Migración, Pérdida Ambigua y Rituales”, *Trabajo presentado en el VIII Congreso Nacional de Terapia Familiar de la Asociación Mexicana de Terapia Familiar*. Buenos Aires. 2001

función naturaleza-cultura como hechos indisolubles para la crianza.

Se ha encontrado que cuando ambos padres han emigrado y los hijos son pequeños o adolescentes, salen al paso los cuidadores emergentes, regularmente son las abuelas, tías/os, hermanos mayores, con quienes estos niños quedan a su cuidado. La protección es permanente, incluso por muchos años que, sin duda, los niños construyen fuertes vínculos con sus cuidadores, aludiéndolos como sus verdaderos padres.

Otro estudio sobre migración realizado en el estado de Zacatecas, México. Se encontraron diferentes situaciones de riesgo, sobretodo en hijos adolescentes, así como desprotección familiar, ambientes sociales hostiles y de inquietud social. Así mismo hallaron factores positivos o compensadores de migración, tales como ambientes de tranquilidad familiar, solvencia económica y prestigio social por el nivel de vida alcanzado.²⁶

En la migración de padres es importante reconocer tanto los beneficios no solo económicos

²⁶ Aguilera-Guzmán, R., Carreño, M. y Juárez, F. “Características psicométricas de la CES-D en una muestra de adolescentes rurales mexicanos de zonas con alta tradición migratoria”, *Salud mental*, 2004, 57-66.

que posibilitan una mejor condición de vida para los hijos, como los del malestar que se genera por los largos periodos de ausencias del padre o madre migrante. Los hijos adolescentes experimentan con mayor desventura la ausencia de sus padres, lo cual se deberá en cierta medida a los cambios del desarrollo. No obstante, su inestabilidad psicológica y emocional propia de un adolescente, se articula con las exigencias y limitaciones de su clase, género y en muchos casos su origen étnico, lo cual vulnera aún más su situación.

“Los investigadores deben indagar con mayor hondura en las narrativas de la migración de todos los actores involucrados quién, cómo, cuándo, qué pasó en la etapa de la pre-migración/preparación, la entrada, y la adaptación al nuevo entorno, se tendrá una mayor comprensión del fenómeno y se harán las conexiones entre los significados positivos y negativos de la migración”.²⁷

En términos explicativos conocer los argumentos de los hijos/as de los migrantes otorgará una mayor comprensión de sus vivencias personales y mostrará las maneras en que han

²⁷ Jaes Falicov, Celia, op. cit., p. 14.

construido su estado afectivo y emocional respecto a sus padres. Estos argumentos son esenciales para desentrañar el dolor psicológico por las pérdidas afectivas con los padres que en ocasiones se traducen en lágrimas, tristezas, deseos, enojos y alegrías. No hay que dejar de lado, que cuando las condiciones de vida son precarias el sufrimiento puede agravarse.

También existen argumentos comprensibles y de presunción por parte de hijos/as por el compromiso y sacrificio que adquieren sus padres para brindarles una mejor opción de vida. Así el padre y la madre migrante “pasan de héroe o heroína (valentía, sacrificio, costo personal, responsabilidad) a la de villano/a (irresponsabilidad, incumplimiento, silencio, abandono, ausencia). Giros que aluden a la sacralización y trascendencia de la vida del padre y/o madre y demás parientes migrantes en el país de llegada y asentamiento”.²⁸

²⁸Palacio, M. C. “Familia en situación de transnacionalidad: un umbral de reflexión conceptual”, en Cristian David Soto, *La migración internacional paterna o materna: una lectura desde los sujetos jóvenes*, México Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 2010 p. 615.

Muchos de estos argumentos ambiguos, son comunes en adolescentes cuyos padres emigraron cuando ellos eran niños, y son auténticos, puesto que expresan en el presente su estado emocional; algunos discursos de adolescentes expresan variedad de emociones, estos van desde la evidente tristeza y añoranza por el retorno de sus padres; el enojo porque partieron cuando era muy pequeño/a y aún no regresa o la simple indiferencia porque no se conoce físicamente al progenitor migrante. En cada caso es importante indagar en que momento de su vida fue la partida del padre o la madre y la forma en cómo se construyeron los vínculos afectivos.

La mayoría de los padres migrantes no renuncian a su compromiso con sus hijos, buscan resarcir su ausencia con el apoyo económico (remesas) y con la comunicación permanente por vía telefónica o el uso de las redes sociales. Reducir al mínimo la carencia económica de las familias que se quedan en el lugar de origen es una necesidad imperiosa de los trabajadores migrantes.

En el imaginario colectivo una posición económica más desahogada hace posible un mejor desarrollo en todas las esferas de la vida personal y familiar, tal vez no garantiza una mejor calidad de

vida, pero contribuye al logro de expectativas. Los hijos pueden llevar un proceso adaptativo a la ausencia/presencia de los padres migrantes, pero eso no los descarta de expresar su inconformidad a través de emociones de enojo, tristeza, ansiedad o incluso miedo con relación a la partida y ausencia del padre o la madre migrante.

2. Las hijas, el padre y la madre ausente

A continuación, se presentan fragmentos testimoniales de una investigación mayor titulada, “Malestar emocional y trastorno psicossomático en parejas e hijos/as de migrantes...” En las entrevistas a hijas se evidenciaron expresiones de enojo, tristeza, algunos casos de indiferencia, sentimientos de abandono y quiebres con las relaciones de autoridad con la figura paterna.

El siguiente testimonio expresa el malestar emocional de una hija por la confrontación con su padre migrante que finalmente ha regresado. María Martha ha experimentado la migración de su padre, desde que tenía 8 años, es la hija mayor de tres hermanos, ella y su hermana realizan estudios universitarios en la ciudad de Pachuca, Hidalgo a 96 km de su comunidad en el Municipio del Cardonal,

Hidalgo, lugar donde reside su madre, su hermano menor y ahora su padre. Por los estudios, ambas hermanas se ausentan del hogar de lunes a viernes y regresan un fin de semana de cada mes.

Su padre ha apoyado a la familia con el envío de remesas durante 20 años, y en el 2016, forzado por la Ley migratoria en Estados Unidos, ha retornado al hogar y permanecido más tiempo con su familia.

¿Cómo es la relación con tu papá ahora que ha regresado? Un tanto problemática, pues lo que pasa que él quiere imponer su autoridad así, como no sé, muy totalitario, y nosotras pues para empezar estamos acostumbradas a otra vida; casi no lo veíamos entonces, como que esa figura de autoridad, así como tal, nunca la tuvimos muy bien, y ahora que estamos aquí en Pachuca y él allá pues nos cuesta muchísimo más. [...] él quiere que el viernes estemos ahí [en casa], puntuales con él; y le decimos “oye pues tenemos otras actividades; a lo mejor queremos salir al cine o a otro lado con amigos y el sábado” [que regularmente regresan a casa] ya comienza no? Él nos ordena que estemos ahí en la casa; y si estamos allá [Ciudad de Pachuca] no quiere que salgamos, quiere que

estemos con él y nosotras desde muy pequeñas hasta ahora, no estamos acostumbradas a su autoridad.²⁹

Es común encontrar a padres migrantes, que por largos periodos de tiempo han permanecido fuera del hogar y a su regreso necesitan recuperar el rol de autoridad en la familia, ellos experimentan desafíos tanto en la pretensión de restablecer los vínculos afectivos, como en querer instaurar las reglas en el hogar. En este caso es inmediata la expresión del enojo y la inconformidad de María Martha no sólo por la instauración de las normas, sino que se expresa el reclamo por la larga ausencia de su padre. La autoridad paterna o materna que se ejerce en los hijos de manera periférica con breves acercamientos y largas ausencias prácticamente es cuestionada o incluso poco reconocida.

En otro fragmento del testimonio de María Martha reconoce el trabajo de su padre por el aporte económico a la familia y el esfuerzo para apoyarla en la realización de sus estudios universitarios. La prolongación de la ausencia del padre determinó con

²⁹ Entrevista a María Martha, 22 años, realizada por Gerardo Hurtado, 03/marzo/2014, Municipio El Cardonal, Hidalgo

mayor efecto en la dinámica familiar, los hijos como la madre se adaptaron a una forma de vida con mayor libertad y autonomía, que ahora se muestra restringida al regreso del padre migrante creando confrontaciones con las hijas y generando un ambiente tenso y un desgaste emocional para todos.

La dualidad de sentimientos, hasta cierto punto encontrados, que expresan los hijos con relación a la migración y ausencia de los padres migrantes, van desde experimentar el sentimiento de “abandono” hasta la apreciación positiva del sacrificio de los padres para las mejoras económicas del hogar.³⁰

Investigaciones recientes han mostrado el conjunto de malestares emocionales en las familias de migrantes y los reajustes que realizan madres e hijos/as en las relaciones afectivas y actividades domésticas ante el padre ausente.

³⁰ Sonia Parella et. al., Los vínculos económicos y familiares transnacionales; los inmigrantes ecuatorianos y peruanos en España. España Fundación BBV 2007 p. 73

Son escasos los estudios que abordan las respuestas emocionales de hijo/as pequeños y adolescentes cuando es la madre quien ha decidido dejar el hogar y ausentarse por largas temporadas.

En las ciencias sociales y en específico en la psicología, los costos emocionales de las mujeres y madres migrantes, así como de sus hijos es un tema emergente que no se puede soslayar o postergar. En la década de los noventa el patrón migratorio a los Estados Unidos se modificó sustancialmente; ahora con mayor frecuencia presenciamos a mujeres, adolescentes y niños que viajan solos, persiguiendo por igual el sueño americano; ellos se exponen a los abusos, maltratos al cruzar las fronteras. En su mayoría estas mujeres migrantes son madres que no sólo se exponen a los peligros, sino que son presa de tristezas, ansiedades, miedos, culpas y reclamos por cuanto implica su rol de madres y los fuertes vínculos que desarrollaron con sus hijos que se quedaron en los lugares de origen.

Existen madres migrantes en Estados Unidos que envían remesas, regalos, ropa a sus hijos, beneficios extras sin el menoscabo de gastos, con la finalidad de que ellas se puedan sentirse bien,

satisfaciendo a la distancia pero con demasiada preocupación y añoranza el cuidado de sus hijos. Sin embargo, no dejan de ser alternativas hasta cierto punto resilientes y de sobreponerse para no alejarse de manera concluyente con los miembros de su familia y con su comunidad.

La madre migrante paga un alto costo emocional por separarse de sus hijos, además de cargar con el estigma social, “de ser una mala madre porque abandona a sus hijos”.³¹

En contextos rurales, tanto la gente cercana a la familia de la madre migrante como su propia descendencia suelen evaluarlas, sin considerar que ellas han sido forzadas a emigrar por las mismas causas que los hombres migrantes. La cultura patriarcal prácticamente las juzga y las despoja de su valentía puesto que dejar el hogar es más un suceso de insubordinación que atenta contra “el deber” del cuidado de los hijos y no un acto de amor a ellos y de sobrevivencia de la familia.

³¹ María Da Gorla Marroni, Mujer, madre y migrante: los costos emocionales y psicosociales de una triple identidad, en Lore Aresti De la Torre, et. al. (Coord) *Mujer y Migración: Los costos emocionales*. México: UAM-X 2010 p. 134

Las formas de hacer familia son tan diversas que los roles juegan un papel substancial para entender su dinámica, la diferencia entre hombres y mujeres, entre padres y madres, se manifiesta con mayor certeza en la maternidad y en las relaciones buenas o malas de la madre con sus hijos.

El testimonio de Alma da cuenta de esta realidad; su madre dejó el hogar para ir a trabajar a Estados Unidos cuando ella tenía 8 años, actualmente tiene 18 y durante el tiempo de la migración la madre ha apoyado a la familia con envío de dinero y regalos tanto para Alma como para sus hermanos. La comunicación vía telefónica entre ella y su madre se ha mantenido aunque señala que casi siempre terminan discutiendo.

Precisamente en este año la madre migrante regresó a visitar a su familia después de 10 años de largas ausencias y visitas temporales al hogar donde viven sus hijos.

...yo creo que el día que llegó mi mamá, pues sentía nervios, a lo mejor alegría, pero no la misma confianza que yo le tenía antes, porque uno se acostumbra a las personas con las que

*convive normalmente, entonces ahora pues sí, en lo personal sí se me hace más difícil acoplarme a ella.*³²

La cultura otorga compensación simbólica a las madres por su labor de crianza y cuidado de los hijos, pero no reconoce el sacrificio de las madres migrantes, pese a los esfuerzos que ellas realizan para ganarse el reconocimiento de la familia; parece ser que la acción migratoria de la madre no encaja con el estilo de crianza tradicional; y por lo tanto, madre e hijos pagan ese costo emocional a través del desplazamiento de los lazos afectivos, los reproches, las disputas, porque no se concibe a la migración como una situación de reajuste de la maternidad.

Otras complicaciones de los hijos ante la ausencia de la madre migrante es la necesidad de reorganizar sus relaciones afectivas entre los miembros de la familia y distribución de las actividades de tipo doméstico, tarea que regularmente recae en la madre. El proceso adaptativo de los hijos pequeños o adolescentes sin

³² Entrevista a Alma, 18 años, realizada por Gerardo Hurtado, 03/marzo/2014, Municipio, El Cardonal, Hidalgo

la presencia de la madre es paulatino, esto no quiere decir que desaparezca el dolor psicológico, este puede mostrarse en estados de enojo, tristeza, el sentimiento de abandono perdura.

En otro fragmento del testimonio, Alma expresa la emoción de miedo que tuvo cuando por primera vez su madre partió a los Estados Unidos en busca de trabajo. Su padre se hizo cargo del cuidado de ella y de sus hermanos:

Yo siento que fue más miedo, miedo por no saber qué hacer, en el momento en que ella [su madre] se fue, [Alma tenía 8 años] para empezar yo era muy cercana a ella, entonces sí me afectó muchísimo, inclusive deje de ir a la escuela en la primera semana de clases. Entonces sí le soy sincera, se me bajaron las ganas de ir a la escuela, mi estado emocional se cayó, yo siento que tengo años perdidos por lo mismo. De repente cuando me viene a la mente esa situación, digo; ¡cuando en verdad se necesita de su apoyo [de la madre] no se encuentra!; y son otras personas que te dan los ánimos, aunque sea para otras cosas.³³

³³ Entrevista. Alma, 18 años, realizada por Gerardo Hurtado, 03/marzo/2014, Municipio El Cardonal, Hidalgo

Esta situación de tristeza, enojo y de pérdida es una muestra de la diversidad de interacciones entre los hijos/as con sus padres o madres migrantes que se dan cuando es inevitable la separación por tiempos indefinidos y en etapas de desarrollo vital. Si bien la separación con la madre no es definitiva, la relación de apego y desapego forzado influye notoriamente en los niños y puede generar estados de ansiedad, inseguridad, reclamos, pero también se alberga en el niño la esperanza de un reencuentro con la madre.

Es necesario indicar que las consecuencias psicológicas no siempre son inmediatas, estas pueden manifestarse en otros espacios y momentos de la vida, incluso es posible que surjan en el reencuentro y en el diálogo con la madre. Diferentes son las manifestaciones emocionales de los hijos/as frente a la migración de los padres, no sólo depende la edad, los roles en la familia, sino también el vínculo afectivo que se ha construido con otras personas que se encargan de su cuidado, muchas veces este desplazamiento del vínculo, si es adecuado contribuye a estructurar la personalidad. A decir verdad, en la migración de padres y madres

siempre redundaran los disgustos y anhelos en los hijos.

López y Loaiza³⁴ señalan, que cuando los hijos/as evocan al padre o la madre migrante ausente, es común encontrar la tristeza y la soledad, así como sentimientos contrastantes de aceptación o rechazo, de indiferencia o deseo de estar juntos, de rabia o resignación.

En los niños pequeños la sensación de abandono tiene manifestaciones diferentes. Es posible que este sentimiento se muestre en actitudes y comportamientos negativos que tienen una recurrencia en su vida cotidiana; interrupciones de sueño, pesadillas, fiebres, poca concentración en las tareas y bajo rendimiento escolar, entre otras.

Los argumentos de hijos/as jóvenes de migrantes son una pieza clave para seguir desentrañando los vínculos sociales y familiares, su discurso no sólo proyecta lo que se deseó o se sufrió inicialmente, sino lo que se fue reconfigurando en las

³⁴ **Luz María López Montañó y María O. Loaiza Orozco**, “Padres o madres migrantes internacionales y su familia: Oportunidades y nuevos desafíos” *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Manizales, Colombia 2009 pp. 837-860.

vicisitudes a lo largo del proceso migratorio del padre.³⁵

Tales son algunos argumentos contradictorios en los hijos que por un lado llegan a satanizar al padre por su perpetuo abandono en una etapa crucial de su vida de adolescente y por el otro la expresión de argumentos comprensibles por el sacrificio que sus padres realizan al verse favorecidos económicamente.

El siguiente breve testimonio es de Laura, adolescente de 16 años, es la hija mayor de tres hermanos, actualmente viven con su madre en la comunidad. Su padre vivió con la familia desde su nacimiento, pero a la edad de 8 años la situación económica en la familia era aún más precaria, lo que forzó a su padre a emigrar de manera indocumentada a Miami Florida. A la fecha el padre no ha retornado y sólo se comunica vía telefónica.

Cabe señalar que la entrevista a Laura no se llevó en buenos términos debido a la inesperada noticia que recibió horas antes de su madre; de que su padre migrante ya no regresaría al hogar porque

³⁵ Cristian David Soto, *La migración internacional paterna o materna: una lectura desde los sujetos jóvenes*, México Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 2010 p. 616.

él tenía otra mujer en Estados Unidos y que, además reduciría el apoyo económico a la familia. [Sobre este hecho ya se tenía conocimiento ya que la madre de Laura fue entrevistada días antes]. La noticia generó un caos en la familia, la madre como sus hijos se hallaron en un llanto inconsolable, en sus rostros emergían lágrimas, desolación, tristeza y furor, estas fueron las frases entrecortadas de Laura:

*Mi papá siempre nos dice que viene, que ahora si este año sí llega, pero nunca viene [...] ya no me acuerdo de cuando se fue, [...] me molesta que nos engañe, me hace sentir mal, ya no va a venir, ¡por qué!*³⁶

En la crianza las relaciones de apego son vitales para los infantes, de hecho, los vínculos afectivos significativos de amor o desamor y cuidado o desprotección en las primeras etapas de la vida dejan huella que trascenderán en la vida futura. En esa tónica se puede inferir -de acuerdo con la información obtenida del testimonio de su madre-

³⁶ Entrevista. Laura, 16 años, realizada por Gerardo Hurtado, 03/marzo/2014, Municipio El Cardonal, Hidalgo.

que Laura, experimentó una relación afectiva muy significativa con su padre hasta antes de emigrar.

En estas circunstancias se espera que los hijos pequeños de migrantes que se quedan con la madre o bajo el cuidado de otro familiar lleven a cabo un proceso adaptativo lo que hace pensar que “todo marchará bien” sin el padre. Además, se dice que por su corta edad y su mundo fantástico la situación puede ser menos traumática. No siempre se sale ileso.

Alveano³⁷, señala que en los hijos la falta de cariño es tan peligrosa y dañina como la misma inconsistencia; la promesa de retornar alimenta la fantasía de la reunificación, la cual se expresa en alegría y gozo, pero sí el peso del engaño es mayor, lo que da lugar ahora son los reproches. El sentimiento de abandono en los niños no es solamente cuando se está literalmente abandonado por los padres, sino también se puede experimentar por la apatía de los padres aún presentes.

Posterior a la migración del padre, Laura perdió interés en ciertas actividades de su vida, su

³⁷ Jesús Alveano Hernández, El padre ausente. México, Plaza y Valdés, 1998, p. 37

rendimiento escolar ya no fue el mismo, así lo testifica su madre:

...ella [Laura] es la que lo sintió mucho porque, él [padre de Laura] la consentía, era la única que teníamos, y siempre donde él andaba la llevaba, ¡jalaba a mi hija pa todos lados! ya más grandecita, cuando él se fue a los Estados Unidos, entonces a la escuela ya no quiso ir, si iba a la escuela pero no más se ponía a llorar, ella reprobó y el director de la escuela me llamó y me dijo “porque tu hija esta así, está enferma? o qué tiene? Ya le conté mira es que tuvimos problemas, su papá se fue a Estados Unidos con otra mujer y a lo mejor por eso esta así. Entonces el director de la escuela me ayudó, me dijo; “voy a hablar con el papá de tu hija, para que ella le eche ganas, porque pues así no va a poder, se la pasa llorando en la escuela, y no es justo que esté así, ella no tiene la culpa. El director de la escuela me ayudó, hablamos con mi hija y le dijimos que ya le tenía que echar ganas... ya después la mande al bachiller, y en el bachiller ya no pudo por lo mismo.”³⁸

El sufrimiento puede parecer irracional cuando el evento que causó la herida psicológica aconteció hace mucho tiempo, pero cuando se trae al presente se re-vive este momento que se conjunta con la amarga noticia del no retorno del padre, emerge inevitablemente el sentimiento de

³⁸ Entrevista a Dolores, 41 años, madre de Laura, realizada por Gerardo Hurtado, 03/Febrero/2016, Municipio El Cardonal, Hidalgo

abandono, conmoción que difícilmente puede ser hablada entre los integrantes de la familia.

Si bien la entrevista se interrumpió por el acontecimiento, fue posible observar la manifestación corporal de su tristeza y desolación, el llanto incontrolable, la voz débil, la cabeza mirando hacia abajo; la propensión a enfermarse con gripe de manera recurrente, por lo menos cada mes o dos; no hace más que pensar que la emoción de tristeza está transitando por el cuerpo, debilitando su energía. Tal es la aflicción de la pérdida por el padre, que también pierde la energía del cuerpo, por eso no logra la conclusión de actividades y hay un desgano por la vida social, un bajo rendimiento escolar y menor motivación para salir adelante.

Las emociones se conciben en el cuerpo, no obstante, comienzan a sentirse en la historia social, en la familia y ser parte de un estilo de vida. En el grupo familiar de Laura, merodea un ambiente de tristeza, enojo y llanto que la madre despliega por la casa y contagia a sus hijos. Este conjunto de malestares aprehendidos desde la infancia y/o adolescencia pueden desembocar en sentimientos que confunden e influirán en vida futura.

Varios autores refieren a la migración como un fenómeno social multideterminado, por ello es importante valorar los significados de la relación afectiva entre los miembros de la familia. Aun cuando la migración del padre o de la madre se haya acordado con los hijos como una estrategia de sobrevivencia de la familia, no deja de ser una acción que altera el estado emocional y puede provocar variedad de sentimientos, incluso son contradictorios.

Por otra parte, sí el padre migrante reduce el envío económico a la familia de Laura, no es aventurado señalar, que las condiciones de vida serán más austeras y se esperan mayores problemas; tensión, conflictos y mayores reclamos al padre. Se anuncia una mayor sobrecarga emocional de la madre no sólo por el resentimiento y la herida a su orgullo, sino porque tiene que lidiar con las dificultades económicas.

No obstante, la literatura nos muestra que algunas mujeres que han finiquitado su relación conyugal con el esposo migrante y por lo tanto, han dejado de percibir las remesas, buscan estrategias de unidad doméstica, para obtener ingresos, el vínculo amoroso a los hijos y la realidad de

subsistencia las fuerza a asumir acciones y nuevas responsabilidades dentro y fuera del hogar.

Aquí vale la pena hacer una pequeña digresión sobre la consumación de la relación afectiva y conyugal de la madre de Laura que, a diferencia de un mayor número de esposas con parejas en el extranjero, mantienen una relación por largos años y en estado de zozobra e incertidumbre, primero porque creen que es impredecible el retorno del migrante y segundo porque no pueden finalizar su relación pero tampoco pueden iniciar otra. Además de que, por su estado de soledad y abandono de los maridos, desarrollan depresión, dolores hipocondriacos y estados de tristeza.³⁹

Prácticamente, estas mujeres viven situaciones de pérdida ambigua⁴⁰ en la cual la pérdida es confusa, incompleta, o parcial, el migrante, aunque ausente vive psicológicamente en ellas. La diferencia estriba, a pesar del dolor psíquico que produjo la pérdida de la pareja, en la

³⁹ Cecilia López Pozos, Las que se quedan, las que se van, las que regresan: Un estudio de caso de migración femenina entre Tlaxcala y California, en Lore Aresti De la Torre, et. al. (Coord) *Mujer y Migración: Los costos emocionales*. México: UAM-X 2010 p. 69.

⁴⁰ Pauline Boss, *La pérdida ambigua: como aprender a vivir con un duelo no terminado*, Madrid Gedisa, 2009

posibilidad de aceptar la realidad, ¡por fin se acabó! y asirse a nuevas actividades y esperanzas, trazarse otros proyectos, establecer nuevas relaciones, “darle vuelta a la hoja” y aprender a vivir de manera diferente.

Asimismo, los hijos al mantenerse unidos con la madre pueden asumir roles importantes y ayudar a su madre a replantearse su autoridad y responsabilidad como única cuidadora. Incluso se ha notado que cuando crecen los hijos estos asumen cierto rango de poder y decisión dentro del núcleo familiar.

3. La abuela Ofelia (Cuidadora)

Quisiera hablar ahora de la labor del cuidado de los hijos cuando ambos padres han decidido emigrar, a veces cada quien por su lado y sin establecer entre ellos comunicación alguna. En estos casos normalmente el cuidado de los infantes recae en familiares muy cercanos, en abuelos, tíos o hermanos mayores, quienes realizan tareas importantes ante las demandas de cuidado y protección de los hijos pequeños y adolescentes. Este compromiso por la línea del parentesco y por lazo consanguíneo es meritorio, sin embargo, los

lleva a desatender otros vínculos y otras tareas personales, creando en ellos situaciones de tensión y desgaste emocional por la sobrecarga de trabajo.

El siguiente testimonio atañe a la experiencia cuidadora de la abuela Ofelia, que junto a su esposo se hicieron cargo de su nieto Julio Cesar (JC) a la edad de dos años –ahora tiene doce- porque la madre ante la situación precaria del hogar tomó la decisión de emigrar a los Estados Unidos en búsqueda de trabajo. La madre migrante ha logrado un trabajo estable en Atlanta, tiene otra familia y se comunica vía telefónica con su hijo, envía dinero a sus padres para la manutención de JC además de otros regalos como ropa y calzado.

No es tan fácil tener [cuidar] una criatura, que la comida, que la escuela, que hay juntas, ¡hay que estar al pendiente, no!, uno ya se cansa después de cuidar a mis hijos. Ahora ya estoy más tranquila con mi hijito [Julio Cesar] ya sabe vestirse ya ayuda en algunas cosas, prepara el agua para bañarse. Se va con su papá [abuelo] a la escuela, le dice papá porque lo criamos desde pequeño, pero como le

digo, no es tan fácil, Yo le digo a mi hijito que le eche ganas que estudie ya que nosotros no pudimos.⁴¹

Algunos autores coinciden al señalar que los cuidadores que tienen una relación de parentesco con los hijos de migrantes realizan un esfuerzo mayor, pues en ellos recae toda la responsabilidad de la crianza; cubren las necesidades de alimentación, educación, vestido, aseo, así como la contención del malestar emocional que pueda presentarse.

Cuando el cuidado y los vínculos afectivos son prospectivos, estos niños y adolescentes adquieren mayor madurez y capacidad para comprender la situación de la migración de sus padres; se muestran más independientes y llegan a identificar a sus cuidadores como sus padres sustitutos.

No es común encontrar a hombres en labores de cuidado de pequeños, en este caso el abuelo participa por mediación de la abuela, en diversas actividades con su nieto, desde su aseo personal,

⁴¹ Ofelia, 63 años, abuela cuidadora de Julio Cesar, entrevista realizada por Gerardo Hurtado, 08/marzo/2014, Municipio El Cardonal, Hidalgo.

hasta las interacciones sociales cotidianas como llevarlo a la escuela y a la iglesia. Paralelamente el abuelo mantiene una comunicación muy cercana con JC y esté le corresponde con afecto llamándolo papá, lo que da a pensar que se trata de una relación de crianza por el cuidado amoroso, sensible y estimulante para su desarrollo.

Por otro lado, podemos observar que ser abuela en la mayoría de las comunidades rurales con fuerte arraigo a las tradiciones, significa ser una segunda madre y ser mirada con respeto y autoridad por las generaciones más jóvenes. Seguramente esta extensión de la maternidad se debe al inconsciente colectivo, se presenta de generación en generación como parte de la herencia cultural, históricamente ha sido un pilar de sostenimiento familiar y de fuerte vínculo con la descendencia. Existen evidencias en la mayoría de las culturas y en variedad de imágenes, conceptos y arquetipos en torno a la madre amorosa.

“En la práctica, los miembros de la familia, de manera casi inconsciente o mecánica, se inclinan por mantener, guardar, preservar, custodiar, vigilar, asegurar, proteger, defender, encargarse y prever las maneras de ser y las prácticas, con la intención inconsciente y cultural de “cuidar”, dado que al

*hacerlo están preservando la sustentabilidad de su sociedad local y familiar*⁴²

Por consiguiente, cuando los abuelos de Julio Cesar hablan sobre lo que les ha significado asumir el cuidado de su nieto, de manera inmediata hacen referencia al apoyo incondicional a su hija, no importando el esfuerzo y la responsabilidad que tiene cuidar al niño por tiempo indefinido.

En otro momento del testimonio la abuela Ofelia expresa su inconformidad de que su nieto decida emigrar para reunirse con su madre, enfatizando con preocupación los peligros que acarrea la migración de tránsito de un menor.

Nosotros nunca le hemos dicho a mi nieto que [C.] no es su mamá, al contrario, él sabe muy bien quien es su mamá; él dice mi mamá esta allá, y parece que él quisiera estar allá, pero como le digo a mi hija [madre de Julio Cesar], es tan difícil mandar a una criatura sola, ella me dice, yo lo tengo acá [en Atlanta Estados Unidos] porque yo quiero tenerlo a mi lado para cuidarlo... y pues ¡no!... [Titubea al

⁴² Luz María López Montaña, “El cuidado de las hijas y los hijos durante la migración internacional de los padres y las madres” *Ánfora*, Universidad Autónoma de Manizales, Colombia, vol. 19, núm. 32, enero-junio, 2012, p. 130.

hablar] porque es tan difícil el paso, y no quisiera que te llevaras a tu hijo por lo mismo, vaya a darle un susto en el taxi o en el autobús, que pasa si me lo pierden ahí, o no sé, tanto cuidarlo como para perderlo y mandarlo así no más, no, no me gustaría.⁴³

Algunos investigadores señalan que cuando se trata de niños pequeños, las actividades del cuidado son de tipo preventivo y de protección de acuerdo con la edad, con adolescentes, los cuidados van orientados a la previsión de conductas que socialmente no son aceptadas; consumo de drogas, alcohol o vandalismo. A este conjunto hay que agregar, dadas las condiciones de vulnerabilidad social y falta de procuración de justicia en México, las acciones de mayor vigilancia y protección ante situaciones de peligro como el robo de infantes, secuestro, trata de blancas, explotación sexual, entre otros.

Por ello debe reconocerse el valor de la persona que realiza el cuidado de los hijos de migrantes, en ellos se presenta una sobrecarga

⁴³ Abuela Ofelia cuidadora de Julio Cesar, Op. Cit.

tanto física como psicológica, que en el tiempo tiene sus efectos en la salud.

En el testimonio no es notorio un sentimiento de desagrado por el cuidado de su nieto, al contrario, en varias líneas resalta más el agrado que le produce procurar su bienestar. Sin duda se sobrepone el sentido de protección y éste predomina sobre el deseo de descanso.

Así voy cansada tras de él todo el tiempo, que el uniforme, es estar todo [el tiempo] pendientes ahí con él. Porque ahorita ya regresamos de la reunión y le digo ponte ya agua, ponte a bañar porque mañana hay escuela, y si no estoy yo, está su papá [Abuelo] porque como le dije, le dice papá porque ha estado con nosotros desde bebé.⁴⁴

En la migración del padre y de la madre es común encontrar numerosos casos de abuelas cuidadoras que ya se habían liberado de la crianza de sus propios hijos y que, sin embargo, ahora se ven en la necesidad de criar a sus nietos sacrificando su merecido descanso.

Micolta⁴⁵ señala que los sentimientos de desagrado vinculados al cuidado son de gran variedad y son más comunes en personas de edad avanzada; el enojo, la tristeza y el cansancio por la sobrecarga y esfuerzo físico que requiere el cuidado de los nietos. El cuidado responsable se convierte entonces en un factor de cansancio y de malestar emocional que provoca, enojo, preocupación incesante, aburrimiento y dolores de espalda y huesos.

Si bien la abuela Ofelia no menciona algún padecimiento importante, expresa su malestar por la carga excesiva de tareas que en su mayoría están centradas en el cuidado de su nieto. Ella se sobrepone al cansancio y cree poder con todo, de alguna manera monopoliza las tareas, los afectos, los deberes maternos sin percatarse del costo físico y emocional.

El cuidado en general implica no sólo la realización de una serie de tareas de tipo físico sino que también se establecen relaciones y sentimientos que se entretajan en la persona

⁴⁵ Amparo Micolta León, “Las relaciones en el cuidado de hijos e hijas de migrantes en el país de salida”, IV Congreso de la Red Internacional de Migración y Desarrollo: Crisis global y estrategias migratorias: hacia la redefinición de las políticas de movilidad, FLACSO-Ecuador, 2011 p. 9

cuidada y de quien cuida. En el segundo recae todo el peso de la responsabilidad; identifica necesidades y elige estrategias de acción que en su mayoría son orientadas a la persona que recibe el cuidado.

En este sentido, Guijarro alude al cuadro clínico del Síndrome de la Abuela Esclava, enfermedad progresiva en mujeres maduras que cotidianamente se someten a la sobrecarga física emocional. “El perfil psicológico y social de las mujeres que padecen o pueden padecer este síndrome, destacamos: Mujeres de mediana edad. Excesivo sentido del deber y la responsabilidad. No suelen quejarse de la situación con la debida elocuencia o expresividad. Pueden ser de cualquier clase social”⁴⁶

En el testimonio puede apreciarse los contrapesos entre la abuela y la madre por la apropiación de JC, ambas mujeres comparten de formas distintas las funciones maternas sean reales

⁴⁶Encarni Liñan, El Síndrome de la Abuela Esclava, (Antonio Guijarro, 2001) Disponible en http://www.psicologia-online.com/monografias/4/abuela_esclava.shtml. (Consulta 12 de mayo de 2017).

o simbólicas. Sería sensato que la abuela aceptara la migración de su nieto y que pueda reunirse temporalmente con su madre en Estados Unidos. La partida de JC libera a la abuela de la sobrecarga y ayudaría al equilibrio entre sus capacidades físicas y responsabilidades de una mujer madura. La incógnita es, sí ella será capaz de aceptar la migración de su nieto cuando prácticamente ha sido la madre y lo ha asistido desde pequeño.

Araceli es una niña de 10 años, es la hija menor de 4 hermanos, ella vive en la comunidad con su madre y su hermano Oswaldo de 16 años, estudia el sexto grado. Sus dos hermanas mayores emigraron a Estados Unidos, viven en Florida, tienen familia y trabajo. De su padre migrante sólo se tiene la información que brinda la entrevistada. Según comentarios del tendero del pueblo, el padre Araceli vive en Estados Unidos desde hace mucho tiempo y nunca ha regresado a la comunidad.

Mi papá se fue antes de que yo naciera, [...] no me comunico con él, no sé dónde está, [...] lo conozco por fotografías, [...] no siento nada, [...] sólo me comunico con mis hermanas que también se fueron, [...] ellas nos ayudan enviando dinero, [...] cuando ellas [hermanas migrantes] vienen me da

alegría y tristeza cuando se van. [...] sí quiero conocerlo.⁴⁷

Aunque la propensión a buscar apego es innata, influye con determinación el contexto social y cultural. Generalmente este apego comienza con la madre biológica, pero también puede presentarse con otros cuidadores alternativos que proveen protección y afecto.

Las relaciones de apego son vitales en la infancia, porque se deja una huella de los vínculos más significativos que trascenderán en la vida futura. En esa tónica se puede inferir, de acuerdo con la información obtenida en estos breves fragmentos, que Aracely construye relaciones de apego con las personas cercanas a ella, en este caso con su madre y su hermano Oswaldo.

De la misma manera se mantiene el vínculo con sus hermanas migrantes quienes asumen el compromiso para proveer el hogar. En muchos casos las remesas familiares representan una manera de estar cerca con la familia y así contrarrestar los periodos de ausencia. Valorar la

⁴⁷ Entrevista a Araceli, 10 años, realizada por Gerardo Hurtado, 03/marzo/2014, Municipio, El Cardonal, Hidalgo.

alegría cuando regresan las hermanas y la tristeza cuando se van, es una muestra de que existe una presencia afectiva por las atenciones y demostraciones de afecto.

Para quienes sostienen que la ausencia del padre no le genera incomodidad o expectación en Araceli porque no lo conoció o no estuvo físicamente presente en algún momento de su vida, es una apreciación un tanto ligera. La curiosidad por conocerlo puede suscitar fantasías inconscientes que llegan a motivar la idea del anhelo por re-encontrarse.

Alveano⁴⁸ retoma la premisa de Freud y enfatiza que la ausencia no sólo es un concepto de vital importancia en los vínculos afectivos sino que “la ausencia deja huella en las personas que la sufren. Independientemente de que los hechos reales (abandono, lejanía, trauma, etcétera) se hayan producido hace muchos años, su vitalidad como fuente de insatisfacción y motivo de conductas es actual presente en todo adulto.”

⁴⁸ Jesús Alveano Hernández, El padre ausente. México, Plaza y Valdés, 1998, p. 32

Si aludimos a la lógica del inconsciente, un deseo no satisfecho, no desaparece con el tiempo, puede mantenerse olvidado y/o ocultarse, de ahí, que cuando se le preguntó a Araceli si quería conocer a su padre, de inmediato su gesto tornó en alegría y su respuesta fue, ¡sí quiero conocerlo!

Cualquier tipo de migración, interna o externa, temporal, de retorno o definitiva, produce entre los que se van (migrantes) y los que se quedan (familia) lleva a un impacto psicológico porque la partida y ausencia de un ser querido llena de incertidumbres, molestias y temores al resto del grupo, aun cuando las condiciones de vida se hayan superado gracias a la migración.

Los testimonios aquí reseñados son ejemplos contundentes de cadenas emotivas de hijas e hijos que viven un mundo transformado por la migración de sus padres, experimentan frustraciones, tristezas, sentimientos de abandono, miedos recurrentes, alegrías transitorias, anhelos, situaciones de amor y solidaridad familiar que no podemos soslayar.

Conclusión

Quizás una manera de concluir en este estudio es señalar que, en México, la migración no es una opción de vida, al menos no para todos/as, es una estrategia de sobrevivencia de muchas familias marginadas por décadas, excluidas e invisibles por los gobiernos. Sin duda, lograr el Sueño Americano tiene loables beneficios para el migrante y sus familias, pero también conlleva variedad de sacrificios, pérdidas, reacomodo en la convivencia, zozobra e incertidumbre ante la espera del retorno del migrante. Malestares emocionales que se expresan en el cuerpo como un último recurso que simboliza y somatiza la insatisfacción por los deseos no cumplidos, la añoranza por estar juntos o simplemente resignarse a un largo periodo de adaptación.

En este trabajo las emociones que tuvieron mayor presencia fueron: una evidente tristeza, enojo, miedo y pocas alegrías, presentes en la memoria de las informantes. Su malestar emocional se fue construyendo desde la infancia, sus relaciones afectivas en todas se vieron coartadas por la ausencia inesperada de su padre y/o madre en el hogar.

Crédito

Las actividades de la investigación se realizaron de manera conjunta: Gerardo Hurtado Arriaga contribuyó de manera sustancial en la concepción y diseño del anteproyecto de investigación. Jorge G. Escobar Torres participó en el análisis e interpretación de la información, así como en la sugerencia de la estructura del escrito. Por su parte Sergio Santamaría Suarez realizó una revisión crítica del borrador, haciendo señalamientos puntuales del contenido

Referencias

- Aguilera-Guzmán, R., Carreño, M. y Juárez, F. (2004). Características psicométricas de la CES-D en una muestra de adolescentes rurales mexicanos de zonas con alta tradición migratoria. *Salud mental*, 57(6), 57-66.
- Alveano, J. (1998). *El padre y su ausencia* (pp, 37). Plaza y Valdés.
- Boss, P. (2009). *La pérdida ambigua: como aprender a vivir con un duelo no terminado*. Gedisa.

- Grinberg, L. y Grinberg, R. (1996). Migración y exilio. Biblioteca Nueva.
- Jaes, C. (2001). Migración, Pérdida Ambigua y Rituales, Trabajo presentado en el VIII Congreso Nacional de Terapia Familiar de la Asociación Mexicana de Terapia Familiar, [Congreso]. Buenos Aires.
- León, A. (18-20 de mayo de 2001). Las relaciones en el cuidado de hijos e hijas de migrantes en el país de salida. IV Congreso de la Red Internacional de Migración y Desarrollo. Crisis Global y Estrategias Migratorias: hacia la redefinición de las políticas de movilidad. [Congreso]. Quito, Ecuador.
- Liñan, E. (2017). El síndrome de la Abuela Esclava. http://www.psicologia-online.com/monografias/4/abuela_esclava.shtml.
- López, L. (2012). El cuidado de las hijas y los hijos durante la migración internacional de los

padres y las madres. *Ánfora*, 19 (32), 117-136.

- Marroni, M. (2010). Mujer, madre y migrante: Los costos emocionales y psicosociales de una triple identidad. En De la Torre, L, *Mujer y Migración: los costos emocionales* (133-142). Universidad Autónoma Metropolitana: Unidad Xochimilco.
- Ojeda, M. (2008). Reflexiones acerca de las familias transfronterizas y las familias transnacionales entre México y Estados Unidos. *Frontera Norte*, 21(42), 7-30.
- Parella, S. (2007). Los vínculos económicos y familiares transnacionales; los migrantes ecuatorianos y peruanos de España. Fundación BBVA.
- Pozos, C. (2010). Las que se quedan, las que se van, las que regresan: Un estudio de casa de migración femenina entre Tlaxcala y California. En De la Torre, L, *Mujer y Migración: Los costos emocionales* (63-74).

Universidad Autónoma Metropolitana: Unidad Xochimilco.

- Soto, C. (2012). La migración internacional paterna o materna: una lectura desde los sujetos jóvenes. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 10(1), 611-624.

Fuentes orales

- Entrevista a María Martha, (22 años), realizada por Gerardo Hurtado, 03/marzo/2014, Municipio, El Cardonal Hidalgo.
- Entrevista a Alma, (18 años), realizada por Gerardo Hurtado, 03/marzo/2014, Municipio, El Cardonal Hidalgo.
- Entrevista a Laura, (16 años), realizada por Gerardo Hurtado, 05/marzo/2014, Municipio, El Cardonal Hidalgo.
- Entrevista a Dolores (41 años), madre de Laura, realizada por Gerardo Hurtado, 03/Febrero/2014, Municipio, El Cardonal Hidalgo.

- Entrevista a abuela Ofelia, (63 años), realizada por Gerardo Hurtado, 08/mayo/2014, Municipio, El Cardonal, Hidalgo.
- Entrevista a Araceli, (10 años), realizada por Gerardo Hurtado, 03/marzo/2014, Municipio, El Cardonal Hidalgo.

FOR AUTHOR USE ONLY

Conclusiones. Regresar a las raíces: espíritu y alma

El pensamiento tiene que echar raíces en el cuerpo y el espíritu para que, a los años, sea una imagen y símbolo que quede en el inconsciente colectivo, y dé la posibilidad de construir alternativas en la sociedad en la que nacemos y vivimos. Todo autor, en un momento de su vida personal y académica tiene que construir con el pensamiento de su época, no lo hace solo, el espíritu del grupo al que pertenece le acompaña, le da una base para que pueda innovar en el campo y construir una propuesta que dé respuestas y soluciones a las preguntas y problemas de su tiempo. Quienes participamos en este texto tenemos la consigna reconstruir el pensamiento desde nuestras raíces, aclimar el pensamiento, haciendo un trabajo corporal y psíquico para mover la energía del cuerpo y abrir la información encriptada en las imágenes que lo que otros dejaron como memoria viva o símbolo en la mente. Eso nos exige dejar de reproducir un conocimiento que busca ajustar la realidad a las categorías que fueron pensadas en otra geografía y momento histórico; si no somos capaces de liberarnos de esto, estamos cometiendo un error epistemológico y metodológico.

El espíritu es una memoria que habita en el cuerpo, memoria individual y colectiva que se mueve entre las células, los órganos, las emociones, la mente, y la conciencia; su lenguaje no es racional ni lineal, se necesita sentir con la mente y el corazón, ir a las metáforas que, al simbolizarse como imágenes, requiere de un entendimiento vivo, es decir, la información que se expresa en un símbolo o un objeto mental es una imagen viva que ha de descifrarse con el cuerpo y la mente en unidad. Ir profundo en la mente a través del cuerpo para reconocer y contactar el conocimiento que los ancestros han dejado, una base que le da sentido a la construcción de una realidad mental y corporal en este aquí y ahora.

La necesidad de ir a la memoria, buscando los arquetipos y las raíces de una forma de vida que se ha construido años tras años, vidas tras vidas, para darle un lugar al conocimiento vivo que sigue presente en el cuerpo. Por eso la inquietud de resignificar el pensamiento jungiano que se atrevió a ir profundo en la estructura ancestral del inconsciente, en ese lugar que guarda lo sagrado de la existencia humana y que nos hace pensar que otros escucharon el llamado en los sueños, en los símbolos, y que ese llamado sigue vivo, y ahora ha despertado en la mente ir hacia aquello arcaico y sagrado de le da sentido a la vida mental en el cuerpo.

Ir a lo profundo de la memoria no es un acto contemplativo ni especulativo, sino como un movimiento vivo de la vida que habitan en el cuerpo para encontrar sus raíces, sentir el cuerpo de los ancestros y la tribu que está en el cuerpo individual y nos da la opción de hacer un trabajo por la vida que se construye en estas latitudes. Por eso fue necesario abrir un diálogo entre la psicología profunda y la psicología de lo corporal que, a través, del alma y el espíritu, hagamos un llamado que exprese la urgencia de reconstruir el pensamiento y hacer que se mueva desde el pasado hacia un presente que necesita respuestas.

El alma como categoría analítica que evoca la presencia de lo ausente, lo arcaico en la psique que sirve de horizonte de sentido para la elaboración simbólica del sujeto; el espíritu como categoría explicativa que regresa lo sagrado al cuerpo, venerar la vida y sus dimensiones para tener la posibilidad de humanizarnos. El alma del sujeto que tiene un origen colectivo o alma de la tribu que estructura la vida individual, sintetizando en la imagen la información que expresa la manera humana de apropiarse de la realidad y del mundo. El espíritu que habita en el cuerpo y que se enraiza en la tribu y en la tierra donde se nace y vive, da la oportunidad al individuo de mover la

mente y la conciencia a voluntad para sanarse, crecer y desarrollar en esta vida.

El diálogo está abierto, nos espera un camino que construiremos en compañía, individuos que, al actuar en lo individual, comprendemos que la vida de otros son la memoria que habita en la psique y en el cuerpo, por eso sentimos las mismas inquietudes y pensamos desde un marco de referencia alternativo. La psicología analítica es la búsqueda de un individuo en las imágenes ancestrales y míticas del alma colectiva que hoy resuena en las psiques de los autores que resignifican las categorías de Jung. Mientras, desde la psicología de lo corporal, escuchamos el llamado del espíritu que, siendo una memoria, nos mueve para construir en la tierra y tribu que nos dieron la vida, elaborar propuestas que protejan la vida, sanando, creciendo y desarrollándonos espiritual y materialmente por medio del trabajo corporal y el proceso personal.

Es sólo el comienzo, lo demás lo dejamos al tiempo, hacer en el cuerpo, profundizando en la psique, despertando la memoria y la raíz que nos alimenta para seguir pensando en otra cultura, sociedad, grupos e individuos.

Coordinadores

	<p>José Manuel Bezanilla: Psicólogo Clínico Por la UVM Tlalpan, Especialista en Psicoterapia de Grupos y Psicodrama Clínico por el Centro de Estudios Psicodramáticos (CEPSY), Maestro en Ciencias de la Educación Familiar por ENLACE.AC, Doctor en Ciencias Para la Familia por ENLACE.AC, Miembro Fundador del Equipo Mexicano de Atención y Acompañamiento Psicosocial, Miembro Fundador del Consejo Mexicano de Psicología, Miembro como Investigador del Sistema Mexicano de Investigación en Psicología (SMIP), Miembro de la Red de Docentes de América Latina y el Caribe (REDDOLAC), Actualmente Psicólogo Clínico y Visitador Adjunto en la CNDH, Fundador y Director de Psicología y Educación Integral A.C., Docente desde nivel Bachillerato hasta Doctorado en diversas Instituciones entre 2002 y 2011, Fundador de la "Revista Internacional PEI: Por la psicología y educación integral", Publicado los Libros "Notas para una valoración psicológica de la tortura", "Perspectiva Psicosocial de los Derechos Humanos", "Apuntes para un Modelo Mexicano de Atención y Acompañamiento Psicosocial", "Sociometría: un método de investigación psicosocial" y "Socionomía Familiar: una mirada</p>	
---	--	---

	<p>compleja”, “Enfermedad y Familia” Vols. I y II; los siguientes capítulos “Víctimas invisibles: situación psicosocial y de derechos humanos de menores que enfrentan la reclusión de al menos uno de sus padres en México. Primera aproximación”. En el libro Psicología Jurídica, Derechos Humanos y Derechos Penal. Ediciones de la U, Colombia y “El rol del acompañante psicosocial víctimas de violencia y la formación de acompañantes pares”. En el Libro Psicoterapia Alternativas y Reflexiones. Editorial Académica Española, así como más de 25 artículos científicos y de divulgación en diversos Journals y medios a nivel nacional e internacional sobre Socionomía, Sociometría, Dinámica de grupos y comunidades; además de Tortura y Violaciones graves a Derechos Humanos.</p>	
	<p>Juan Elías Campos: Doctor en Estudios Interdisciplinarios sobre la Construcción Corporal por el Instituto de Investigaciones Jagüey, (IJAGUEY), Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Cuenta con la Licenciatura en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM-FESI)</p> <p>Sus líneas de investigación se centran en las siguientes</p>	

	<p>temáticas: Epistemología y cuerpo.</p> <p>Psicología, pedagogía y cuerpo. Ética, cuerpo y salud. Vida, cultura y salud.</p> <p>Actualmente se desempeña como docente del Área de Posgrado de este Instituto, así como, docente de Universidades privadas.</p>	
	<p>Gabriela Milatich: Gabriela Milatich: es psicóloga egresada de la UNR (Rosario, Argentina). Tiene posgrados en Psicología Analítica por la UNC (Córdoba, Argentina). Además, posee Diplomatura Universitaria en Asistente en Arteterapia con especialización en Mandalas, por la UAI (Sede Rosario, Argentina). Se desempeña como docente en la Facultad de Psicología de la UNR, en cursos los cursos de Introducción a la Psicología Analítica y los Seminario Electivos de Pregrado «La importancia del arte y del símbolo para la psicología y desde la perspectiva de la psicología analítica de C. G. Jung I y II». Actualmente es seleccionada para dirigir los TIF o Trabajos de Integración Final en la carrera de psicología sobre la temática junguiana. También dicta distintos seminarios especializados en Arteterapia: «Arteterapia y arquetipos desde la psicología analítica de C. G. Jung». Es fundadora y directora de la Escuela Internacional de Estudios Junguianos EIDEJ Y CPAR-</p>	

	<p>Centro de Psicología Analítica Rosario para la difusión de la obra de C. G. Jung y del Centro de arteterapia junguiana "Arte y Alma" con sede en dicha ciudad. Autora del libro Arte y Símbolo para C. G. Jung-arteterapia, arteterapia junguiana e imaginación activa Dunken 2022. Sumado a las anteriores actividades se desempeña con facilitadora de "Círculo de Mujeres". Actualmente dicta talleres, cursos y seminarios sobre la vida y obra de C. G. Jung y sus alcances dinámicos y profundos en el ámbito de la clínica como en el trabajo social</p>	
	<p>Ma. Amparo Miranda: Licenciada en Psicología por la Universidad Iberoamericana, con Estudios de Especialidad en psicodrama, psicoterapia de grupo y técnicas de acción y Maestría en Psicología Clínica. Docente en los niveles Licenciatura y Maestría desde 1997 en diversas instituciones educativas; además de haber sido Directora de la Licenciatura en Psicología de la Universidad Justo Sierra plantel San Mateo en el año 2009-2010. Desde el 2004 se ha desempeñado como Directora del área clínica en Psicología y Educación Integral A.C. (PEI); impartiendo Psicoterapia Psicoanalítica desde el año 2000. Ha realizado investigación, impartido más de 30 conferencias; participado como Ponente en diversos Congresos</p>	

	Nacionales e Internacionales; además de haber participado en diversos cursos y seminarios. Es la Directora Fundadora de la Revista Internacional PEI: Por la Psicología y Educación Integral; además de haber publicado a menos 10 artículos en revistas internacionales y capítulos de libros; así como participado como coautora en 3 libros.	
--	---	--

FOR AUTHOR USE ONLY

FOR AUTHOR USE ONLY

**More
Books!**



yes
I want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.morebooks.shop

¡Compre sus libros rápido y directo en internet, en una de las librerías en línea con mayor crecimiento en el mundo! Producción que protege el medio ambiente a través de las tecnologías de impresión bajo demanda.

Compre sus libros online en
www.morebooks.shop



info@omniscryptum.com
www.omniscryptum.com

OMNIScriptum



FOR AUTHOR USE ONLY