

ISSN: 2594-0945

PUERTAS LUMEN GENTIUM



No. 7 • DICIEMBRE DE 2023
UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM

PUERTAS LUMEN GENTIUM

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM



No. 7 • DICIEMBRE DE 2023
UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM



DIRECTORIO

Puertas Lumen Gentium

Director editorial

Valenti Salmerón Flores

Coordinador editorial

Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Editora literaria

Yésica Ramírez Pérez

Comité Editorial

Valenti Salmerón Flores

Christopher Barba Cabrales

José Esteban Miranda Hernández

Oscar Rivas Lozano

Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Comité Internacional

Dr. Mauricio Beuchot Puente (IIF-UNAM)

Dr. Federico Altbach Núñez (Universidad Católica Lumen Gentium)

Dr. Arturo Mota Rodríguez (Universidad Anáhuac del Sur)

Dr. Jaime Emilio González Magaña S. J. (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma)

Dr. Gabriel Jorge Mendoza Buenrostro (Universidad Panamericana)

Dr. Salvador Rafael Castro Aguilera (Universidad Intercontinental)

PUERTAS LUMEN GENTIUM, Año 7, No. 7, diciembre de 2023, es una publicación anual editada y distribuida por la Universidad Católica Lumen Gentium, A. C. Victoria #133, Col. Tlalpan centro, Alcaldía de Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México. Tel. 55 5655-5003, www.universidadcatolica.edu.mx. Editor responsable: Valenti Salmerón Flores. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2017-021510424100-102, ISSN: 2594-0945, ambos otorgados por el Instituto de Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido No. 17061, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Talleres de Stampa RH, Av. 565 #105, Col. San Juan de Aragón sec. 2. Alcaldía Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2023 un tiraje de 700 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos son de su exclusiva responsabilidad.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos o imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Católica Lumen Gentium A.C.

Contenido



Presentación

«Amigos, quisiera ser claro con ustedes, que son alérgicos a la falsedad y a las palabras vacías: en la Iglesia hay espacio para todos, para todos. En la Iglesia ninguno sobra, ninguno está de más, hay espacio para todos»

Papa Francisco.¹

Esperábamos que, una vez superada la emergencia de COVID-19, todo marcharía mejor para quienes compartimos la casa común. Esperábamos que, con tanta muerte en tan pocos años, no nos permitiríamos perder a nadie más. Eso esperábamos.

Mientras se preparaba este número de la Revista Puertas Lumen Gentium, como humanidad, enfrentamos: casi dos años de la escalada militar que ordenó Vladimir Putin, presidente de Rusia, sobre Ucrania; el conflicto bélico entre el Estado de Israel y el Movimiento de Resistencia Islámica Hamás en Palestina –donde ambos grupos pretenden justificar el exterminio total del enemigo sin que importe mucho los “daños colaterales”–; el continuo aumento de las tasa de interés de referencia por parte de Estados Unidos para controlar su inflación económica sin los resultados esperados –acción que puede provocar una recesión económica y que impactará las economías de la mayoría de los países–; la crisis migratoria del Sur hacia los países de primer mundo. A lo anterior se debe agregar los grandes desastres naturales en diversos puntos del planeta como incendios forestales, sequías, inundaciones, terremotos, huracanes.

Ante este panorama, bastante desolador, queremos recordar que esperar no se equipara con la esperanza. Esperar es pasivo. La esperanza es proactiva. Quien espera, espera que alguien o algo venga en su ayuda. Quien tiene esperanza, asume que es en él(ella) en donde comienza el cambio y, en esa medida, se apoya en la creatividad, innovación, pero jamás en solitario, pues reconoce que está interrelacionado con muchos otros y juntos pueden propiciar nuevas maneras de actuar ante las situaciones problemáticas.

1 Francisco, Papa. *Viaje Apostólico de su santidad el Papa Francisco a Portugal con motivo de la XXXVII Jornada Mundial de la Juventud (2-6 de agosto de 2023). Ceremonia de Acogida. Discurso del Santo Padre. Parque Eduardo VII, Lisboa. Jueves, 3 de agosto de 2023.* 3 de 08 de 2023. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2023/august/documents/20230803-portogallo-cerimonia-accoglienza.html>.

Ahora, la esperanza, en cuanto virtud cristiana, permite al ser humano sentirse vinculado con ese Otro que, en el ajetreo de la vida diaria y en un aparente silencio profundo ante los hechos que vive, también le lleva a la plenitud en medio de las vicisitudes de la vida (CEC 1817-1821), por ello se hace tan actual la enseñanza de san Ignacio de Loyola: “Actúa como si todo dependiera de ti, sabiendo que en realidad todo depende de Dios”², porque impulsa al creyente a proyectar y realizar cambios en la historicidad en que se encuentra sin más interés que mostrar la validez de su sentido de vida (1 Pedro 3, 15-17).

Con esta esperanza lanzamos esta edición 2023 de la Revista Puertas Lumen Gentium en su número 7 con la participación de algunos aportes que llegaron a esta redacción.

El recorrido comienza con el artículo de la Dra. Karina Erika Rojas Calderón quien, en su texto “La estética en el pensamiento de Johann Georg Hamann”, expresa que el pensamiento hammaniano, al ser contrario al iluminismo –que culmina en la razón instrumental– propone que la “verdad se encuentra en la palabra, no en los conceptos” y no es meramente una postura nominalista, sino una búsqueda de la verdad más allá del esfuerzo por encerrar a la verdad en los conceptos, pues “las cosas existentes son palabra de Dios” y, en esa medida, las cosas existentes, en cuanto fenómenos, jamás podrán ser reducidas a un mero concepto.

Una vez propuesto el camino estético crítico como apertura a un sentido mayor de las cosas existentes, el equipo de Yazmín Alejandra Lara Gutiérrez, Luz Paola Acosta Ramírez y María Aurora García Piña, nos presentan “El modelo de aprender sirviendo (ApS): una propuesta de innovación educativa” en donde se nos propone un proceso enseñanza aprendizaje durante la licenciatura o pregrado que enlaza a los(as) docentes y los(as) estudiantes con una comunidad específica, de tal forma que los(as) implicados(as) desarrollan verdadera experiencia –hechos de vida reflexionados y sistematizados– y no mero acumulación de datos inaplicados. Proceso educativo que resulta no solo en servicio a seres humanos concretos sino en tecnologías que dan sentido a los profesionales futuros.

El paso siguiente es comprender qué puede suceder con los seres humanos cuando las cosas se reducen a meros conceptos y el conocimiento profesional se desliga de las necesidades de una comunidad concreta: la somatización en cuanto enfermedad debida a la ruptura entre la mente y el cuerpo del ser humano. De esto da cuenta el texto “Relación dialógica mente-cuerpo-contexto: comprensiones emergentes sobre la experiencia subjetiva de la configuración de la enfermedad” de Adriana Marcela Galeano Amaya. Colaboración internacional recibida desde Uniminuto de Colombia para enriquecer la presente edición.

A continuación, se amplía el horizonte. No solo importa la persona individual, también importa el ser humano en grupo y sociedad, así que la Dra. Mariana

2 Sánchez Sorondo, Marcelo. «Pensamiento del Papa Francisco sobre la centralidad evangélica.» *Diócesis de Tuxpan*. s.f. <https://diocesisdetuxpan.files.wordpress.com/2020/03/papa-francisco-sobre-los-pobres-y-los-sequec391os.pdf> (último acceso: 15 de 11 de 2023).

Mendívil Alba dirige la mirada a “Las políticas migratorias restrictivas y sus consecuencias. Las personas en tránsito como sujetos de vulnerabilidad y exclusión”. No solo los individuos se agreden a sí mismos cuando se fragmentan, también las sociedades lo hacen cuando se sienten amenazadas y lo reflejan hacia todo aquel que consideran migrante, forastero o extraño mediante políticas públicas de exclusión que son reforzadas por los medios de comunicación sin caer en cuenta que los migrantes han sido forzados a dejar su lugar de origen por violencia, precarización de las condiciones materiales de vida y preponderancia de las ideologías dominantes en torno a los anhelos de modos de vida socialmente aceptables.

Nuestro recorrido termina, por el momento, con la propuesta del Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes al analizar el modo en que el creyente de a pie descubre que la realidad es más que el mundo que tenemos ante los ojos, pues es esa realidad la que desborda los conceptos, propicia el aprendizaje al servicio de la sociedad, repara las fragmentaciones individuales y permite una nueva relacionalidad entre los grupos humanos. Lo anterior se desprende de su texto “El “milagro” en la Religiosidad Popular: sentido existencial y confrontación de la desgracia en el trayecto vital del sujeto religioso”.

Hacia el final de esta edición se da cuenta del I Congreso Internacional de Acompañamiento Formativo en situación de trauma y abuso que se realizó en la Universidad Católica Lumen Gentium durante el verano pasado y se enuncian a los colaboradores de este número de la revista Puertas Lumen Gentium.

Como en otras ocasiones, agradecemos no solo a los autores por su colaboración y confianza sino, especialmente a ustedes, nuestros lectores, para quienes, con muchísimo entusiasmo, hemos preparado esta edición 2023 porque, en esta casa común, cada uno de ustedes nos es importante y, parafraseando las palabras del papa Francisco, nadie sobra, nadie está de más, hay espacio para todos.

Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano Flores
Coordinador Editorial
Universidad Católica Lumen Gentium

CONTENIDO

Presentación	
Alejandro Gabriel EMILIANO FLORES	7
Índice	11

INVESTIGACIONES LUMEN GENTIUM

La estética en el pensamiento de Johann Georg Hamann	
Karina Erika ROJAS CALDERÓN	15
El modelo de aprender sirviendo (ApS): una propuesta de innovación educativa	
Yazmín Alejandra LARA GUTIÉRREZ	
Luz Paola ACOSTA RAMÍREZ	
María Aurora GARCÍA PIÑA	33
Relación dialógica mente-cuerpo-contexto: comprensiones emergentes sobre la experiencia subjetiva de la configuración de la enfermedad	
Adriana Marcela GALEANO AMAYA	45
Las políticas migratorias restrictivas y sus consecuencias. Las personas en tránsito como sujetos de vulnerabilidad y exclusión	
Mariana MENDÍVIL ALBA	73
El “milagro” en la Religiosidad Popular: sentido existencial y confrontación de la desgracia en el trayecto vital del sujeto religioso	
Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES	85

NOTICIAS

I Congreso Internacional de Acompañamiento Formativo en situación de trauma y abuso	
Alejandro Gabriel EMILIANO FLORES	107
COLABORADORES	111

Investigaciones Lumen Gentium



La estética en el pensamiento de Johann Georg Hamann

The Aesthetics in the Thought of Johann Georg Hamann

Karina Erika Rojas Calderón
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: Este escrito pretende realizar una primera aproximación al pensamiento estético del teólogo Johann Georg Hamann, partiendo del reconocimiento de las figuras contrarias a su pensamiento filosófico, aquellos pensadores que dejaron una impronta en la filosofía de Hamann, tomando como punto de partida su obra principal: *Aesthetica in nuce. Una rapsodia en prosa cabalística, y el análisis e interpretaciones* del filósofo Hans Urs von Balthasar en su obra de la teología estética *Gloria*, para reconocer los principales conceptos en el pensamiento estético hamanniano. Esto servirá como antesala de la problemática que se devela en la relación de la belleza y el Descenso del Logos planteados por el teólogo alemán.

Palabras clave: Estética, belleza, mística, pietismo, arte.

Abstract: This paper aims to provide a first approach to the aesthetic thought of the theologian Johann Georg Hamann, starting with the recognition of figures contrary to his philosophical ideas—those thinkers who left an imprint on Hamann’s philosophy. The main reference point for this exploration is his principal work: “Aesthetica in nuce. A Rhapsody in Cabbalistic Prose”, along with the analysis and interpretations of the philosopher Hans Urs von Balthasar in his work on aesthetic theology, “Gloria.” This approach helps identify the key concepts in Hamann’s aesthetic thought. It serves as a prelude to the issues revealed in the relationship between beauty and the Descent of the Logos proposed by the German theologian.

Keywords: Aesthetics, beauty, mysticism, pietism, art.

Introducción

A través de este escrito se pretende realizar un acercamiento a los fundamentos filosóficos de la estética en Johann Georg Hamann,¹ se comienza con una aproximación histórica del contexto del autor para, posteriormente, desarrollar un recorrido de su teoría estética y su perspectiva sobre la poesía y la belleza. Esto se lleva a cabo a partir de los comentarios del filósofo Hans Urs Von Balthasar en su reconocida obra de la teología estética, *Gloria*, con la finalidad de identificar la postura de Hamann frente a la estética. Finalmente, se desarrolla una reflexión frente a la problemática relación entre el concepto del Descenso del Logos y el concepto de belleza, mismos que el teólogo Johann Georg Hamann identifica y plantea como concepciones no duales, que se complementan frente al abatimiento y a la experiencia mística.

En suma, en este escrito, se presenta el sentido de la estética hamanniana frente a este acto de hacer del mundo un mundo humano, de preparar el ser para lo humano y así hacer posible nombrar la realidad como el develamiento a través de la imagen que el ser humano funda desde el delirio y la ruptura de su insuficiencia originaria; desde su angustia al comprender su propia fragilidad.

1. Una aproximación histórica al contexto de Johann Georg Hamann

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, culmina la Ilustración en Alemania; por una parte, en el filósofo Kant, durante el periodo pre crítico, desarrolla temas lógicos, gnoseológicos, éticos y estéticos, propios de la Ilustración. Sin embargo, no lograr solucionar completamente estos temas durante su periodo crítico.

Así, se generan dos claras tendencias; en la primera, se percibe la presencia de la filosofía kantiana y, en la segunda, la del teólogo Johann Georg Hamann y la de Federico Enrique Jacobi.

Johann Georg Hamann adopta una actitud frente al racionalismo de la Ilustración y, de manera singular, frente a los textos de su amigo Kant.

1 Cfr. Johann Georg Hamann en: Smilg, Norberto. 2011. "Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J. G. Hamann". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 16: 367-368. "Johann Georg Hamann (1730-88). – "Johann Georg Hamann nació en Königsberg en agosto de 1730, hijo de un médico. Recibió una cuidada educación, especialmente en idiomas, ya que aprendió latín, griego, hebreo, francés e italiano, pero también en música y baile. Fue alumno de Martin Knutzen (filosofía y matemáticas), que también fue profesor de Kant, relación que le indujo en un principio o a encaminarse hacia la Teología. Tras varios años de estudios inconclusos en la universidad, tuvo una experiencia frustrante como preceptor y llegó a conocer a los que serían sus amigos Ch. Berens y J. G. Lindner. Por encargo del primero, de profesión comerciante, marchó a Londres en 1757 con una misión comercial, aunque se desconocen los detalles. La estancia durante algo más de un año en la capital de Inglaterra fue decisiva para su vida y su pensamiento. Allí se produjo una «conversión» que cambió su valoración –antes compartida con Kant y Berens en Königsberg y Riga [...] No es difícil adivinar la influencia de Hume en esta faceta de la «conversión» de Hamann [...] En esta época Hamann leyó la Biblia con intensidad inusitada y plasmó su experiencia en una serie de reflexiones y escritos de carácter existencial que son testigos claros de su «conversión». De vuelta en Königsberg [...] elabora el núcleo básico de su pensamiento –de esta época son, por ejemplo, sus *Sokratische Denkwürdigkeiten*, en las que, identificándose con la postura moral de Sócrates, se aleja de todo asomo de racionalidad abstracta y universal para criticar a la sociedad prusiana ilustrada [...] a instancias de Kant acepta un trabajo en la aduana que le resulta tremendamente desagradable, pero le permite vivir y sustentar a su familia [...]. En 1788 acepta la invitación de la Princesa Gallitzin para visitar Münster, donde existía un círculo pietista que conocía y admiraba sus escritos [...] Su salud se resintió y no pudo volver a Königsberg; murió en Münster el 21 de junio de 1788."

Hamann, también conocido como “El Mago del Norte”, muestra un interés en los textos de Giordano Bruno y Boehme; en su obra, se aprecian sutiles similitudes pantéistas, así como la fisiognomía mística de J. G. Lavater. En Alemania, junto a Herder y Goethe, esto alienta al surgimiento del movimiento *Sturm und Drang*² con presencias roussonianas, donde, por encima de todo, existe la naturaleza, la vida primitiva, el ímpetu, la pasión, la desmesura, el sentimiento, la libertad, la emancipación de toda ley y la rebelión contra la sociedad. La crítica de Hamann se expresa desde la ironía, como menciona el teólogo:

Sin embargo, Voltaire sumo sacerdote del Templo del buen gusto, saca conclusiones de manera tan lapidaria como Caifás y su pensamiento es más fecundo que el de Herodes. Si nuestra teología no es tan valiosa como la mitología, entonces nos es absolutamente imposible equipararnos a la poesía pagana mucho más difícil será superarla; como si esto fuera lo más acorde a nuestra obligación y vanidad. Pero si nuestra poesía no sirve, entonces nuestra historia se verá más flaca que las vacas del faraón. Sin embargo, los cuentos de hadas y las gacetas de la corte suplen nuestra falta de historiadores. Sobre filosofía ni siquiera vale la pena el esfuerzo de pensar. ¡Tanto más unos calendarios sistemáticos! – más que telarañas en un castillo en ruinas.³

Sturm und Drang será una reacción en contra de la Ilustración y del racionalismo estético de Gottsched,⁴ quien, basado en Boileau, intenta reducir todo a un código de leyes rígidas, así como a un racionalismo estético; emanando de éste, el problema del gusto y de cómo la facultad de emitir juicios en torno a las obras

2 Cfr. *Sturm und Drang* en: Sara Molpeceres. 2012. “Del ideal a la pesadilla: Reflexión filosófica y práctica literaria en el Romanticismo alemán. Una perspectiva desde la Literatura Comparada”. *Thémata*, 45: 511-512.: “Se puede considerar como los primeros románticos a la generación del *Sturm und Drang* (1767-1784), movimiento compuesto por autores como Schiller o Goethe, y a su equivalente en filosofía, el grupo de los Filósofos de la fe (Hamann, Herder, Jacobi). No obstante, hay que tener en cuenta, por una parte, que hay autores puramente ilustrados, como Lessing, que presentan importantes rasgos románticos, y, por otra, que muchos autores pertenecientes al *Sturm und Drang* renegarán de él para convertirse en representantes del ‘Clasicismo de Weimar’, formado, entre otros, por Lessing, Kant, Herder, Schiller y Goethe. El caso de estos dos últimos autores resulta especialmente complejo, pues dependiendo de la fuente, se considera que pasan por una fase romantizante y después una clasicizante, o bien son plenamente ilustrados o plenamente románticos. A esto hay que el que se presenta la especial circunstancia de una colaboración armoniosa y muy productiva entre las dos disciplinas, la filosofía y la literatura. De hecho, puede considerarse que el Romanticismo alemán se diferencia precisamente de cualquier otro Romanticismo europeo por la importante base sistemática, filosófico-científica, que está detrás de la creación literaria y, a su vez, porque las ideas expuestas a nivel filosófico se intentan llevar a la práctica en el ámbito artístico.”

3 A. G. Baumgarten, J.J. Winckelmann, M. Mendelssohn y J.G. Hamann. 1999. *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Barcelona: Alba Editorial, p. 284-285.

4 Cfr. Gottsched en: Raymond Bayer. 1980. *Historia de la Estética*. México: Fondo de Cultura Económica, 182: “El alemán Gottsched (1700-1766), profesor de poética en la Universidad de Leipzig, publicó en 1730 un *Ensayo de una poética crítica*, obra intelectualista que en un comienzo gozó de un gran prestigio, pero más tarde de cierto descrédito. Según Gottsched, la técnica de cualquier arte puede aprenderse y comprende algunas leyes ineludibles. Busca la definición de lo bello remontándose a Leibniz: es “la unión de lo múltiple y de la armonía”. Según su idea acerca del problema del gusto, enuncia en términos propios la antinomia de Kant. Por un lado, la gente que juzga según su gusto puede tener respecto del arte y de la naturaleza ideas absolutamente diferentes. Por el otro, si se tiene buen gusto, tales ideas no pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Gottsched no llega a resolver esta antinomia: dice que debe preferirse el juicio que esté de acuerdo con las reglas del arte y con las afirmaciones de los maestros.”

estéticas genera juicios lógicos como los emitidos sobre cualquier otra obra; así, como el retorno al clasicismo helénico desde la perspectiva arqueológica de J. J. Winckemann y su contrincante Lessing, quien manifiesta su ideal estético en la antigüedad clásica, en su obra *Laocoonte*. Así, la crítica de Hamann se centra en la razón, como menciona N. Smilg:

Esta razón es la que intenta reducir la naturaleza a conocimiento científico. Ella es quien pretende capturar a Dios en sus fórmulas universales y necesarias, llegando a la identificación entre geometría y Dios que alentó los trabajos del joven Kepler. Así, la sospecha de Hamann se dirige a las pretensiones desmesuradas de una razón entendida «monárquicamente», y llega hasta el presente.⁵

Para el teólogo Hamann, la razón es la raíz de todo mal, por lo que los conceptos son sólo fantasmas vacíos sin contenido; por lo tanto, la verdad no está en los conceptos sino en la palabra, la cual es creadora. Según su visión, tanto la intuición como la experiencia se acercan al conocimiento. Estos planteamientos se convierten, posteriormente, en un referente importante en las reflexiones acerca del lenguaje, pues Hamann no considera que el lenguaje humano sea un invento racional, sino de origen divino. De esta forma, el lenguaje y las artes son productos de la revelación a través del genio poético, no del genio científico, ya que, para G. Hamann, el genio es un profeta cuya inspiración es divina. Tal como menciona L. Vaughan, la palabra del hombre, como expresión simbólica colmada por la Palabra de Dios desde el principio, en su apariencia y en su oscuridad real, desprendería las chispas del conocimiento revelador, duramente conquistado por la mente receptiva que se esfuerza. De esta forma, la palabra fortalecida potencia el lenguaje, es decir, la Palabra de Dios puede sanar y redimir al hombre.⁶

Entonces, G. Hamann no sólo se limita a ir en contra de la Ilustración, de manera contraria a lo que se podría pensar, sino que también su pensamiento va más allá de eso, pues es sumamente propositivo, sobre todo, en lo que respecta a los campos del lenguaje y la estética. Puesto que, para Hamann, el lenguaje no sólo tiene la utilidad de comunicar o expresar pensamientos sino que es un puente y mecanismo de conexión entre los pensamientos y la experiencia del mundo, en este sentido, Hamann plantea que el lenguaje es como un puente que une nuestros pensamientos con nuestra experiencia del mundo. Por tanto, Hamann parece intuir que el lenguaje conforma nuestra concepción del mundo y la manera en que éste se percibe.

Finalmente, su noción de la historia, como revelación divina y obra de la divina providencia, es una idea compartida con Herder, quien, a través de sus trabajos, difunde la idea inicial en Hamann, aunque a través de un sistema

5 Norberto Smilg. 2011. "Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J. G. Hamann". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 16, p. 370.

6 Larry Vaughan. 1989. *Johann Georg Hamann. Metaphysics of Language and Vision of History*. New York: P. Lang, p. 63-63.

filosófico contrapuesto, ya que Herder introduce esta visión como manifestación del racionalismo, hecho que será un elemento que integra la filosofía hegeliana de la historia.

2. La postura hamanniana frente a la estética y la poesía

La reflexión sobre el pensamiento estético en Hamann toma como punto de partida la obra cumbre de la estética del teólogo alemán, *Aesthetica in nuce. Una rapsodia en prosa cabalística*,⁷ texto de carácter críptico desarrollado en el auténtico objeto de la filosofía, que es comprender el sentido de la revelación de Dios a través de la naturaleza, el hombre y la Biblia; los verdaderos comentarios de la palabra de Dios no son otros sino la naturaleza y la historia, de tal forma que el alcance de la razón sólo se limitará a la interpretación de la historia y de la naturaleza, entonces, la postura hamanniana manifiesta que la exégesis detallada y profunda de la Biblia sólo le corresponderá a Dios.

En cierta forma, Hamann no escribió una estética filosófica, ya que, en su texto *Aesthetica in nuce*, que es un fragmento de *Kreuzzüge eines Philologen* (Cruzadas de un filólogo), se expresa a manera de filólogo para transmitir el valor de la unidad de la palabra humana y de la palabra divina; así, su manera de contemplar el mundo sólo es como la gloria del amor de Dios que se vacía y desciende.

Y así, se torna evidente su pietismo, que le lleva a despreciar la razón discursiva y su competencia universal al considerar necesario restringir su poder. Menciona G. Hamann: “Pero quizás toda la historia[...] sea como la naturaleza, un libro sellado, un testimonio oculto, un enigma que no se puede resolver sin arar con otro becerro que no sea nuestra razón”.⁸

El pensamiento de Hamann se desarrollará siempre en torno a un cristocentrismo, que se le hace apreciar al hombre como un ser pensante, en el que, ante una necesaria alteración de los sentimientos, se genera una iluminación beatificante, necesaria, para pensar, justamente, en Cristo.

Por lo tanto, defiende la realidad cristiana (*das Christliche*) contra toda forma de abatimiento en lo puramente humano, contra toda forma de su disolución en poesía (Herder), en filosofía (Kant), en agnosticismo por salvar la fe (Jacobi), en humanismo pseudo bíblico (Mendelssohn), y en la masonería pseudo mística (Starck). Esto lo lleva a enfrentarse a su propio círculo de amigos y encontrando elementos en común con la definición de lo estético de Kierkegaard,⁹ desarrollado

7 *Cfr.* Una rapsodia en prosa cabalística en: Gerardo Rafael Pérez. 2014. *Johann Georg Hamann. La Estética en una nuez*. México: Universidad Panamericana, p. 15: “En Esto se refiere directamente a Michaelis. Con rapsodia se está refiriendo al arte de los rapsodas de la antigua Grecia (ῥαψωδός) que recitaban poesía épica pero fragmentaria, con base en su propio estilo, y de acuerdo a una selección personal. De hecho, esta voz griega proviene del verbo ῥάπτειν (ráptein) = coser. Así, estos “rapsodas” no transmitían una información precisa, sino que se trataba de intérpretes de versos tradicionales, muchas veces homéricos. Hamann nos da una pista para comprender el título de la obra cuando, hacia el final de ésta, cita el Ion, o de la poesía de Platón en la que Sócrates se refiere a los rapsodas como intérpretes de los poetas que, a su vez, son intérpretes de los dioses”

8 *Cfr.* en Johann Georg Hamann. 1968. *Sokratische Denkwürdigkeiten - Aesthetica in Nuce*. Stuttgart: Reclam, 65.: “Doch vielleicht ist die ganze Historie mehr Mythologie, als es dieser Philosoph meynt, und gleich der Natur ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugnis, ein Räthsel, das sich nicht auflösen läßt, ohne mit einem anderen Kalbe, als unserer Vernunft zu pflügen”

9 Hans Urs von Balthasar. 1992. *Gloria. Una estética teológica*. Tomo III. Madrid: Ediciones Encuentro, p. 246.

en su obra *Equilibrio de estética y de ética en la formación de la personalidad*. Esta definición se relaciona con el placer inmediato que surge de disfrutar la belleza de la vida en su variedad, la espontánea comprensión de la vida, la apreciación refinada y el hedonismo, como una experiencia que emana del instinto.

Así, Hamann retoma el concepto de lo estético según lo dicho por Kierkegaard, pero introduce tintes de ironía, ya que, para él, la estética es un pensar sutil e ingrátido al que no le parece suficientemente noble la existencia ruda y sensible de la tierra, ni la densidad material de un cristianismo con crucifixión, resurrección y *corpus meum*, es un pensar que busca retiro en los etéreos alcázares del racionalismo y en el edificio, también etéreo, de los “purismos de la razón pura”;¹⁰ entonces, su definición se torna en una crítica a Gottsched y la *Aesthetica* de Baumgarten, quien menciona:

Lo filósofos griegos y los Padres de la Iglesia ya distinguieron siempre cuidadosamente entre las cosas percibidas y las cosas conocidas, y es bastante evidente que no equiparaban las cosas percibidas únicamente con las cosas sensibles, porque también las no sensibles (las representaciones imaginarias, por tanto) se honraban con este nombre. Por consiguiente, las cosas conocidas deberán serlo por una facultad superior como objeto de la lógica; las cosas percibidas deberán serlo como objeto del conocimiento propio de la percepción o Estética.¹¹

Hamann se traslada del concepto de Kierkegaard a uno propio, sin emplear su dialéctica, al considerar la *aisthesis* como el acto religioso primordial, ya que todas las cosas son palabra de Dios y, entonces, en el pensamiento hamanniano, quien logra comprender las cosas percibe a Dios, pues se manifiesta en éstas.

Al ser la poesía un concepto que se desprende de estas reflexiones, donde se percibe la poesía como gramática de lo sensible, misma que surge de la auto revelación de Dios como lenguaje y generadora de experiencias que Hamann define como un “conocimiento por imágenes”, menciona el teólogo alemán:

Los sentidos y las pasiones sólo hablan y entienden de imágenes. Toda la riqueza del conocimiento y de la alegría de la humanidad está compuesta de imágenes. La primera aparición de la creación y la primera impresión de su historiador [...] la primera manifestación y el primer regocijo de la naturaleza se unen en la palabra: ¡Hágase la luz! Con estas palabras comenzó la percepción de la presencia de las cosas.¹²

10 Hans Urs von Balthasar. 1992. *Gloria. Una estética teológica*, p. 246- 247.

11 A. G. Baumgarten, J. J. Winckelmann, M. Mendelssohn y J. G. Hamann, 1999. *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Barcelona: Alba Editorial. p. 77-78.

12 Johann Georg Hamann. 1999. *Sämtliche Werke, Historische-kritische Ausgabe von Joseph Nadler, Thomas*. Wien: Presse in Verlag Herder, p. 197.

En *Aesthetica in nuce*, se expresa que Dios creó el mundo como poeta a través de la palabra, pero, desde su caída o descenso, su obra se ofrece al ser un humano como si fueran los versos inconexos. Esta realidad creada se describe como *shekinah*,¹³ un esplendor radiante de la presencia divina, similar a la palabra invisible y la Escritura, que son aparición de la gloria del pensamiento espiritual invisible. De esta forma, el Creador hizo al hombre a su imagen para que completara su obra. Sin embargo, el ser humano no crea desde la nada, *ex nihilo*, como si lo hiciera la palabra divina, sino que parte de la naturaleza y de las Escrituras para crear, así, mundos históricos. Al respecto, escribe Hamann:

Sin embargo, la creación del escenario se relaciona con la creación del hombre: como la poesía épica con la dramática. Aquella acontecía por medio de la palabra; la segunda mediante la acción. ¡Corazón! ¡sé como un mar en calma! -Escucha el consejo: ¡hagamos a los hombres a nuestra imagen, los cuales allí dominen! -Mira el hecho: Y Dios nuestro Señor hizo al hombre a partir de una bola de tierra. ¡Compara consigna y hecho; venero al poderoso hablante con el salmista, al supuesto jardinero del joven evangelista; y al libre alfarero del apóstol de los filósofos helenísticos y escribas talmúdicos.¹⁴

El mundo, entonces, es un poema, como lo mencionara también Novalis y Herder al coronar la revelación sensible de su obra con la obra maestra del hombre, así, la creación del mundo como escenario tiene una relación tan cercana con la creación del hombre como la relación que guarda la poesía épica con la dramática, pues, aquella se hizo mediante la palabra y la última por la acción.¹⁵ El hombre en su libertad es destino y evento; en él se desarrolla la profundidad del ser, en un presente que se torna historia se enriquece del pasado y del futuro como expresión del espíritu, menciona Hamann:

13 *Cfr. shejnah* en: Everett F. Harrison. 2006. *Diccionario de Teología*. Michigan, Desafío, p. 261: "Aunque la Escritura niega cualquier localización permanente de Dios, no sólo habla de su transcendencia, sino de su «gloria» o presencia perceptible. Su gloria puede expresarse en el «rostro» de Dios, en su «nombre» (Ex. 33:18-20), en su «ángel»— las apariciones del Cristo pre encarnado—o en la «nube» (Ex. 14:19). El shekinah tiene que ver con la nube, que rodeaba la gloria (40:34), como una nube tempestuosa de donde salían rayos (19:9, 16). El shekinah apareció por primera vez cuando Dios sacó a Israel de Egipto, y los protegió por medio de «una columna de nube y de fuego» (13:21; 14:19). La nube vindicó a Moisés contra los «murmuradores» (16:10; Nm. 16:42) y cubrió el Sinaí (Ex. 24:16) mientras Moisés tenía comunión con su Dios (v. 18; cf. 33:9). Dios «moraba», *šākan* (25:8) entre Israel en el Tabernáculo, *miškan*, «lugar para morar» (v. 9; cf. 1 R. 8:13), tipo de su morada en los cielos (1 R. 8:30; Heb. 9:24). La nube llenaba el Tabernáculo (Ex. 40:34-35; cf. Ro. 9:4); así que el uso pos bíblico designó esta manifestación permanente y visible como *šākināh*, «morada (de la presencia de Dios)». Poco después, en dos oportunidades salió fuego consumidor de «la presencia de Jehová» (Lv. 9:23:10:2). Específicamente, Dios apareció «en la nube sobre el propiciatorio, que estaba sobre el arca (Lv. 16:2; Ex. 25:22; cf. Heb. 9:5). El shekinah guió a Israel a través del desierto (Ex. 40:36-38); y, aunque la pérdida del arca significó «Icabod (sin gloria)» (1 S. 4:21), la nube llenó otra vez el templo de Salomón (1 R. 8:11; cf. 2 Cr. 7:1). Ezequiel visualizó su partida a causa del pecado (Ez. 10:18) antes de la destrucción de este templo, y el judaísmo confesaba que estaba ausente del segundo templo. El shekinah reapareció en Cristo (Mt. 17:5; Lc. 2:9), quien era verdadero Dios localizado (Jn. 1:14 *skēnē*, «tabernáculo»; cf. Ap. 21:3), la gloria del primer templo (Hageo 2:9; Zac. 2:5). Cristo ascendió en la nube de gloria (Hch. 1:9) y así volverá otra vez (Mr. 14:62; Ap. 14:14; cf. Is. 24:3; 60:1)".

14 A. G. Baumgarten, J. J. Winckelmann, M. Mendelssohn y J. G. Hamann. 1999. *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Barcelona: Alba Editorial, p. 278.

15 Hans Urs von Balthasar. 1992. *Gloria. Una estética teológica*, p. 249.

El jeroglífico Adán es la historia de todo un género en la rueda simbólica: el carácter de Eva, es el original de la belleza de la naturaleza y de la economía sistemática, la cual no está escrita con metódica santidad en la lámina frontal (Stirnblatt) de la Santa corona: sino que se forma abajo, en la tierra, y en las entrañas, - en los riñones de las casas mismas –yace oculta.

¡Virtuosos del presente Eón, durante el cual Dios nuestro Señor hace caer en profundo sueño! ¡Ustedes, escasos nobles! Hagan útil este sueño y construyan de una costilla de este Endimión la más reciente emisión del alma humana, la cual viera, en su sueño matinal, al bardo de los cantos de media noche -pero no de cerca. El siguiente Eón despertará como un gigante desde el aturdimiento de la embriaguez para abrazar a vuestra musa y darle testimonio y regocijarse: ¡esto es hueso de mi hueso y carne de mi carne!¹⁶

Esta estética ha mezclado y tergiversado el poema que es la realidad, ha oscurecido el mundo y lo ha abandonado en el pecado original, y, aún así, estos versos inconexos son muestra de la labor del hombre frente a la poesía, de acuerdo a la visión hamanniana que el poeta es el que se da a la tarea de completar la operación divina de la creación, aunque la labor de recoger los versos descompuestos y retornarlos a su destino original no es sólo labor o privilegio del poeta, sino también del hombre.

Hamann comprende una natural interacción entre la realidad compleja y el artista como poeta –planteado de la forma general en su definición, ya abordado en la antigüedad, como lo hiciera Aristóteles– a veces supeditada a la arquitectura, a la literatura, a la música y, por momentos, a la pintura, todo, surgiendo del acto poético, como acto intuitivo. Se vuelve revelación que emana de las inquietudes del hombre sobre lo eterno y la fe, como se aprecian en las conmovedoras palabras del poema de Goethe, que quedan desnudas frente al padre sublime y eterno que condiciona y observa la venerable estructura oculta del mundo físico y contingente:

¿Qué distinción existe
entre dioses y hombres?
Sólo que olas múltiples
surgen de aquellos como
una eterna corriente:
a nosotros nos alzan
las olas, nos devoran
y desaparecemos.¹⁷

El hombre-poeta es quien posee los secretos para develar la belleza divina, pero, ahora, lo hace a través de la figura del artista que se manifiesta como revelación

16 Cfr. Johann Georg Hamann. 1968. *Sokratische Denkwürdigkeiten - Aesthetica in Nuce*. Stuttgart: Reclam, p. 87.

17 Van der Lew Gerardus. 1964. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 163.

divina espontánea y sin prejuicios o reglas, ya que el Hombre-Dios es la clave tanto de la apertura a Dios como al mundo, esto al poseer la capacidad de representar, en su unidad, la unidad y la trinidad de Dios; así como al sintetizar, en la unidad, la multiplicidad del mundo. Siendo la visibilidad de Dios la verdad del hombre y del mundo, la encarnación del Verbo de Dios es el canon absoluto de belleza,¹⁸ de toda estética en conformidad con sus prerrogativas capitales, como menciona Hans Urs von Balthasar:

1. Haberse hecho hombre en la libertad y en la gracia; 2. Haberlo sido con un acto en extremo primordial de autodonación; 3. Haber asumido en la encarnación la carne y curado el espíritu precisamente mediante la carne; y 4. Haber superado con la realidad carnal toda la irrealidad de la filosofía y de la poesía humana, injertándola en la realidad.¹⁹

Ahora bien, para profundizar en la belleza desde la perspectiva hamanniana, es necesario reflexionar sobre estos criterios de la belleza; primero, comprender que la belleza en la estética de Hamann se aborda como gracia, por lo tanto, no se puede observar la relación del cuerpo y del alma como una dualidad, es decir, como una relación continua. Después, es necesario comprender que la lengua humana conjuga la relación orgánica (relación del signo externo con conceptos opuestos) y la posición libre (expresión con signos diversos una imagen de la unicidad), haciendo una comparación de la primera con la libertad que se le otorga a Adán para nombrar a los animales y del segundo con el abuso de la libertad. Por lo tanto, la relación armónica entre el alma y el cuerpo que se expresa, y lo que se expresa en libertad, es una relación invaluable para el espíritu intramundano y para el divino, menciona Hans Urs von Balthasar:

El misterio auténticamente aristotélico de una libre espontaneidad en la potencia pasiva, y, por ende, de una concepción espiritual de lo sensible, de una transformación en revelación espiritual de lo que se presenta como revelación sensible.²⁰

En consecuencia, el hombre aprende a educar y a controlar sus sentidos y su cuerpo de manera natural, porque puede, tiene y quiere aprender; por lo tanto, esta decisión es libre y, al mismo tiempo, producto de la libertad. Esto significa que, en este proceso, el aprendiz que colabora con su aprendizaje lo hace a

18 *Cfr.* Belleza en Hans Urs von Balthasar. 1992. *Gloria. Una estética teológica*, p. 254-270: Así se formulan los cuatro puntos de la teología de Hamann, que permiten un esclarecimiento del concepto de belleza: "1. La aparición de Dios en Cristo es libre [...] 2. Si la palabra de la creación de Dios tiene su explicación en la palabra de la encarnación, que es Cristo, y ésta resuena en la palabra del Espíritu Santo, que es la Escritura, la altura y profundidad incommensurables del Unísono es simultaneidad de soberanía y humildad [...] 3. Se comprende ya que, en este descenso del Logos, el acento máximo recaiga sobre la carne y, por tanto, sobre los sentidos y la sensibilidad [...] 4. La razón (iluminista) es para Hamann, incompetente respecto a la verdad decisiva".

19 Hans Urs von Balthasar. 1992. *Gloria. Una estética teológica*, p. 253.

20 Hans Urs von Balthasar. 1992. *Gloria. Una estética teológica*, p. 254.

través del uso y, también, de la memoria, donde puede residir un conocimiento equivocado o desviado de la verdad, hecho que se manifiesta en los errores que surgen de la interpretación analógico-espiritual, de forma equivocada.

El Dios real y el hombre real histórico sólo pueden ser concebidos, en su realidad, no sólo por los sentidos o por la razón, sino también mediante la fe y en sus relaciones reales, expresa Hans Urs von Balthasar:

La analogía del hombre con el Creador comunica a toda criatura la impronta y el contenido de que depende la fidelidad y la fe en toda su naturaleza, lo cual no es más que el reverso de la aserción de que en la “fidelidad y en la fe” se alcanza de verdad el fondo de la realidad, la analogía, verdad y gracia.²¹

En segunda instancia, Dios se comunica con su criatura en conformidad con las medidas y las leyes de la criatura; por lo tanto, se deja abatir, hasta la nada, para poder revelar todo. Porque, a través de la más extrema humildad, Dios demuestra su amor y su gloria. De tal forma que Hamann ve, en la figura de Cristo, el abatimiento de Dios en la Sagrada Escritura. Así, la *kénosis* es como una voz tenue y callada que se ha bajado para estar al mismo nivel que la voz de la tenue inteligencia del hombre; al igual que Dios, a través de la pluma de los hombres santos movidos por él mismo, se ha degradado y despojado de su majestad, lo mismo el Hijo de Dios en su forma de siervo y toda la creación son obra de altísima humildad.²² Un ejemplo de esta formulación es la teodicea estética de San Agustín al nombrarlo como “el Padre de las luces”, pues esclarecía del camino de las tinieblas a su criatura. Así, para que el hombre se introduzca en este camino de la revelación, es necesario que acepte el milagro de la “divina locura”, una cualidad del poeta, ante la aceptación del inevitable descenso del espíritu divino hacia lo material. Este descenso se da en su pobreza y humildad hacia la auténtica realidad y la verdadera belleza.

En tercera instancia, Hamann reconoce que con los sentidos se toca la realidad, de la cual la razón abstrae los conceptos, aunque ésta no pueda hacer uso de estos conceptos para lograr la experiencia de la realidad. Esta experiencia, como sensación de lo real, se expresa, en primera instancia, a través de imágenes. Hamann considera, al igual que Herder, que la primera posición de la realidad tuvo que expresarse en imágenes a través del Génesis, por ello, menciona:

El libro de la creación contiene ejemplos de conceptos generales que Dios ha querido revelar a la criatura a través de la criatura; los libros de la alianza contienen ejemplos de artículos secretos que Dios quiso revelar al hombre a través del hombre. La unidad del creador se refleja aún en la dialéctica de sus obras [...] ¡en todo hay un tono de inconmensurable altura y profundidad! ¡una evidencia de la más espléndida majestad y de la más vacía auto alienación

21 Hans Urs von Balthasar. 1992. *Gloria. Una estética teológica*, p. 270.

22 Hans Urs von Balthasar. 1992. *Gloria. Una estética teológica*, p. 257-258.

(renuncia de sí mismo)! ¡Un milagro de calma infinita tal que iguala a Dios con la nada, así que se debe negar conscientemente su existencia o ser una bestia, pero, asimismo, ante ese poder infinito, tal que lo llena todo en el todo, y ante su más profunda complacencia, uno no sabe cómo ponerse a salvo! [...].²³

Todo fenómeno de la naturaleza era antes una palabra, el signo y una imagen que constituyen una unidad, es decir, una comunión de ideas divinas y revelación. Por eso, ante los ojos del hombre siempre estará esa condición donde todo era unidad humano-divina y somático-espiritual, pues sólo así, el hombre comprende al hombre fragmentado por el pecado, la carencia y la caída.

Finalmente, Hamann considera que solamente aquello que no se construye de la memoria o de la mutación, lo que se genera de lo que ha estado presente en el hombre, es decir, lo verdaderamente nuevo, puede provenir únicamente de la revelación de Dios. Por lo que este interés en la búsqueda de novedad puede ser por la necesidad de satisfacer vacíos o carencias externas, o bien, puede ser un anhelo verdadero por encontrar fuentes más puras.

3. El descenso del Logos y el problema del abatimiento en la belleza

Como punto de arranque en esta última reflexión, a donde nos ha dirigido esta aproximación al pensamiento hamanniano y su repercusión en torno a la estética, hace obligatorio pensar en la experiencia del enigma como origen de toda experiencia –poética– y es una experiencia que en su complejidad subyace la experiencia de la carencia, del desasimiento, tal como menciona Miguel García-Baró:

Lo inconsolable no demuestra la debilidad esencial del amor, sino sólo la del amor humano; pero a la vez revela también, como *a sensu contrario*, el poder redentor del amor como tal, porque la respuesta a la presencia del mal inconsolable sólo puede ser la obediencia al absoluto mandamiento de no permitir que prevalezca; de no dejar nunca más, en la medida de nuestras fuerzas, que asome su cabeza. Lo inconsolable sólo debe de reforzarla actividad, la energía política y caritativa de nuestra esperanza, o sea, sólo debe reavivar la fe en el amor absoluto es incontrastable, es absolutamente irresistible y purificador.²⁴

Para Hamann, la problemática que anuncia el descendimiento del Logos es el conocimiento del bien y del mal, así como la razón de un sistema cimentado en la contradicción, pues la experiencia que funda el placer de lo bello está referida al conocimiento y a la vida, ambos como causas y efectos del amor. De esta manera, se entiende que, en este descenso del Logos, se enfatiza principalmente la importancia de la carne y, por lo tanto, de los sentidos y la sensibilidad.

23 Gerardo Rafael Pérez. 2014. *Johann Georg Hamann. La Estética en una nuez*, p. 78.

24 Miguel García-Baró. 2007. *De estética y mística*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 50.

De tal manera que esta oposición marca el orden y el ritmo del mundo para que, como resultado, surja el equilibrio en armonía y, así, de la fuerza vivificadora, emerjan los impulsos de la vida y de la muerte. Eckhart de Hochheim, ya desde el siglo XIV, menciona al respecto: “La divinidad no tiene en ningún arte un lugar propio para actuar, sino en el fondo del aniquilamiento”.²⁵

Sin embargo, es en el orden de lo humano en donde el descenso a la oscuridad de un logos *poietikos* no teme al delirio ni al abismo, tampoco se busca arrojarlos bajo el concepto y la explicación, sino que se busca dar cuenta de su ser y de su aparecer. Un logos creador, al hacer alusión al delirio órfico, hace alusión a la lira con la que Orfeo desciende a los infiernos y que llama piadosa al referir la astucia de Dionisos, donde los contrarios se mezclan y se confunden, donde lo establecido se invierte, se cuestiona y genera crisis.

El miedo a la nada, a la pérdida de claridad y estabilidad dan sostén al devenir: es el miedo del ser humano a encontrarse frente a la temporalidad y a la finitud del ser, pues lo divino se revela ante una individualidad insoluble, al entender el mundo a través de lo inmediato. La fe, la verdad y la vida enfrentan la corrupción de los sentidos que escriben por destino la reivindicación del hombre a través del Logos que ha descendido.

Así, una vez conocido el camino, no existe retorno posible; al decidir por el camino de la santidad, la humildad y de lo poético, del sufrimiento y la condenación;²⁶ como menciona Caillois, el que se atreve a poner en movimiento las fuerzas subterráneas, el que se abandona a las potencias aquerónicas²⁷ es el que no se ha contentado con su suerte, quizás, el que no supo aplacar al cielo.

Así, la primera manifestación de lo divino es el dolor que se torna en belleza, sucedida a través del delirio, la inmensidad del espíritu divino revelado; es esa presencia oscura y misteriosa que se observa, pero que no se deja ver si no es a través del sufrimiento. Desde su “conciencia” de la finitud, el ser humano se arroja y hace del mundo su mundo, des-oculta y se transforma en lo divino, es decir, prepara la realidad para que ésta se diferencie, se manifieste y lo real surja, se deleve, se le deleve.²⁸

En Hamann, el hombre, que ha requerido de lo divino para ser, también busca excluirse de lo divino para ser hombre. Es justo en esos momentos cuando es necesario que lo divino se retraiga de nuevo a lo sagrado, es decir, que lo divino se oculte y vuelva a la oscuridad.

Al configurarse las relaciones de lo divino en torno a los límites con la responsabilidad de la filosofía, se comprende que dicha problemática radica en las relaciones del acto malo mediante el cual el ser humano se mimetiza o retorna a ser reflejo de su propia memoria. Por esta razón, lo divino está siempre en un

25 Gerardus Van der Lew. 1964. *Fenomenología de la religión*, p. 477.

26 No habría de sorprender que en Occidente éste fuera una de los puntos a discutir al interior del fenómeno romántico, hecho que impregnaría la producción artística y su misma reflexión en torno a lo sublime y su relación con la muerte.

27 Aquerónico proviene de la mitología griega, es uno de los libros compuestos por Tagés, en este texto se mostraba la manera de interpretar augurios, el modo de aplacar maleficios y hacer actos milagrosos.

28 Greta Rivara. 2006. *La tiniebla de la razón*. México: Itaca, p. 144.

estado original para el hombre y, cada vez, más cercano. Es la revelación de lo sagrado a través de la vida, como realidad, en su existencia y trasfondo originario y último; es decir, lo que es en el ser y en el ser del hombre en tanto se oculta y aparece. Por lo tanto, es en el hombre en el que sucede la oscuridad misma, el fondo activo, cambiante y dinámico de la vida, fuente de toda luz y renacimiento, de todo aparecer y de toda revelación; el hombre vive en oscuridad permanente, como oscuridad y descendimiento divino.

De tal forma que la revelación divina se torna en síntoma y consecuencia; así, se plantea como una mera idea, es decir, un símbolo como imagen que permite la comprensión de la realidad a través de la experiencia sensible. Y le permite al ser humano percibir su apertura, pues éste es un ser desbordado, sobrepasado por la realidad, quien no encuentra su lugar, y pierde, por momentos, el sentido del mundo, es decir, habita su mundo, sin sentir que sea suyo o que pertenezca a éste. Por lo que, para encontrarse en un mundo humano, tiene la necesidad de reencontrarse en el acto poético, en el acto emanado del delirio y del dolor. Por lo tanto, es el ser humano quien construye su humanidad, quien se relaciona con el mundo desde la angustia y no desde la razón.

Sin embargo, para que esta experiencia suceda, en la razón debe existir una estructura previa que abra el mundo y al mundo, es decir, debe ser precedido por un lenguaje, abierto y dialogante, al generarse, de este modo, la idea de lo sagrado y el devenir en una prioridad fenomenológica.²⁹

Coincidente con la perspectiva de Zambrano, el ser humano es el ser al que no le basta nacer, sino que tiene la necesidad de renacer, por lo que, en consecuencia, existe inicialmente como apertura, temporalidad, posibilidad, como relación con el ser y no como una apropiación racional del mundo.³⁰ El hombre renace a través de la palabra que no es discurso, sino diálogo y designación del ser; el ser humano nombra lo sagrado y la realidad que se presenta oculta y hermética, de tal forma que, como existe fuera de sí, tiene un carácter activo y dinámico, transformador de la realidad. Se pretende abrir una realidad que en sí misma ya existe en apertura:

[...] los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo último de la realidad, que ha sido pensado después y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realissimus*. La suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real.³¹

Al partir de lo anterior, es necesario recordar que lo sagrado se plantea, de inicio, como una mera idea, es decir, un concepto que permite la comprensión de la realidad, a través de la experiencia que se fundamenta en el ser mismo del ser humano.

29 María Zambrano. 1993. *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica, p.29

30 María Zambrano. 1993. *El hombre y lo divino*. p.30

31 María Zambrano. 1993. *El hombre y lo divino*. p.32

Así, lo sagrado es un fenómeno, cuya condición de posibilidad existe a través de aquello que permite al ser humano percibir su apertura, pues éste es un ser desbordado, sobrepasado por la realidad, quien no encuentra su lugar ni su sentido; es decir, habita su mundo, sin sentir que sea su mundo. Por lo que, para encontrarse en un mundo humano, tiene la necesidad de eliminar el terror de percibirse sin lugar, sin centro.

Este acto de hacer del mundo un mundo humano, de preparar el ser para lo humano, de clamar por un sentido, de poder nombrar la realidad para conjurarla y exorcizarla, constituye la acción de abrir el espacio donde el ser humano ha de vivir humanamente: es el develamiento del espacio de lo sagrado, que el ser humano funda desde el delirio de su insuficiencia originaria, desde su angustia por saberse finito, frágil, carente.

En su situación inicial el hombre no se siente solo. A su alrededor no hay un "espacio vital", libre, en cuyo vacío pueda moverse, sino todo lo contrario. Lo que le rodea está lleno, lleno y no sabe de qué. Más podría no necesitar saber de qué está lleno eso que le rodea. Y si lo necesita es porque se siente diferente, extraño[...], la realidad le desborda, le sobrepasa y no le basta[...] la realidad le agobia y no sabe su nombre[...] no es realidad, es visión lo que le falta. Su necesidad inmediata es ver. Que esa realidad es desigual se dibuje en entidades, que lo continuo se dibuje en formas separadas, identificables.³²

Ya que sólo a través del delirio o éxtasis poético es posible acceder a los fundamentos del mundo, a lo divino.³³ Así, el artista se sitúa en una esfera trascendente, eliminando la dualidad entre sujeto y objeto al ponerse en contacto con la verdad de forma directa, a través de la acción poética, que surge de la experiencia misma del descenso del Logos, acción poética planteada por Hamann.

De igual forma, esta relación con la revelación del espíritu divino se evidencia e intensifica a partir de actividades humanas específicas como la poesía o la religión. Así, la idea de existencia es indisoluble del ser, del tiempo, de la libertad y del ente como relación y apertura del ser.

En este sentido, la teología medita sobre la nada de las tinieblas de la muerte eterna o cuando considera aquella otra nada: la oscuridad, única, en la que es posible la fe.

Incluso, de acuerdo a esta relación de lo sagrado con la oscuridad, la nada en Occidente fue acogida por una determinada conciencia religiosa a partir de Lutero, quien devela la nada como imagen misma de lo divino, de Dios. Así, la belleza y el descenso del Logos no se perciben como dualidad, para Hamann no existe conflicto en su identificación complementaria, pues este descendimiento es la imagen primera de lo divino en el fondo puro de lo sagrado, es una de las

32 María Zambrano. 1993. *El hombre y lo divino*. p. 28 y 29.

33 El mismo Hans Urs von Balthasar mencionará como creación de este delirio o éxtasis poético los *Himnos a la noche* de Novalis.

últimas manifestaciones de lo divino, una manera en que lo sagrado continúa des-ocultándose.

Conclusiones

Este escrito se ha delineado como una aproximación al pensamiento estético del teólogo Johann Georg Hamann y a la problemática relación entre el concepto de belleza y el descenso del Logos, precedido por una clara postura contraria al racionalismo iluminista. Se considera que la razón es la raíz de todo mal y que la verdad se contiene en la palabra, no en los conceptos.

Es posible establecer, como parte de estas conclusiones, la identificación de la impronta de Kierkegaard en la estética de Hamann, al reconocer el pensamiento, como el acto religioso primordial, pues todas las cosas existentes son palabra de Dios y así, en la comprensión de las cosas, se aloja el acto de percibir a Dios, pues en él se manifiestan todas ellas. El mundo, entonces, es un poema y el hombre es la obra maestra, el mundo su escenario.

Así, el hombre-poeta es el que se da a la tarea de completar la operación divina de la creación, aunque la labor de recoger los versos descompuestos y retornarlos a su destino original, no es sólo labor o privilegio del poeta, sino también del ser humano; es una natural y compleja interacción del artista como poeta, todo es generado desde el acto intuitivo, al tornarse en la revelación que emana del desasosiego del hombre sobre lo eterno y la fe.

Precisamente, lo divino está siempre en un estado original para el hombre, por su condición de posibilidad. El espacio que lo hace aparecer en la vida es lo sagrado, en su existencia y trasfondo originario y último, es decir, lo que es en el ser y en el ser del hombre en tanto se oculta y aparece. Por lo tanto, es en el hombre en el que sucede la oscuridad misma, el fondo activo, cambiante y dinámico de la vida, fuente de toda luz y renacimiento, de todo aparecer y de toda revelación; el hombre vive en oscuridad permanente, es oscuridad sagrada.

El arte, desde esta perspectiva, se torna en la revelación de verdades últimas, inaccesibles a las actividades cognitivas profanas que funda el ser en el mundo del hombre, como un proceso de sacralización del arte y de fragmentación del símbolo; será el artista-poeta quien convierta lo finito en lo infinito, es quien continua la labor operativa de Dios de crear. Así, el artista elimina la dualidad entre sujeto y objeto, el descenso del Logos es el acto que precede a la belleza al ponerse en contacto con la verdad de forma directa, a través de la acción poética que plantea Hamann que surge de la experiencia mística.

Por lo tanto, la revelación del espíritu divino se evidencia e intensifica a partir de actividades humanas específicas como la poesía o la religión. Así, la idea de existencia es indisoluble del ser, el tiempo, la libertad y el ente como relación y apertura del ser.

Fuentes de referencias

- Balthasar, Hans Urs von. 1992. *Gloria. Una estética teológica*. Tomo II. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Balthasar, Hans Urs von. 1992. *Gloria. Una estética teológica*. Tomo III. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Baumgarten, A.G., Winckelmann, J.J., Mendelssohn, M., Hamann, J.G. 1999. *Belleza y verdad. Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo*. Barcelona: Alba Editorial.
- Bayer, Raymond. 1980. *Historia de la Estética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beristain, Helena. 1996. *Alusión, Referencialidad, Intertextualidad*. México: IIE-UNAM.
- Berlín, Isaiah. 2000. *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus.
- Cabrera I. – Silva C. 2006. *Umbrales de la mística*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Caillois, Roger. 1984. *El Hombre y lo Sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, Ernst. 2012. *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García-Baró, Miguel. 2007. *De estética y mística*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hamann, Johann Georg. 2015. *Evocación de Sócrates*. Huelva: Ediciones Consulcom.
- Hamann, Johann Georg. 1999. *Sämtliche Werke, Historische-kritische Ausgabe von Joseph Nadler*, Thomas. Wien: Presse in Verlag Herder.
- Hamann, Johann Georg. 1967. *Schriften zur Sprache*. Suhrkamp: Frankfurt Am Main
- Hamann, Johann Georg. 1968. *Sokratische Denkwürdigkeiten - Aesthetica in Nuce*. Stuttgart: Ed. Reclam.
- Hamann, Johann Georg. 2007. *Writings on philosophy and language, trad. Y ed. Kenneth Haynes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harrison, Everett F. 2006. *Diccionario de Teología*. Michigan: Desafío.
- Molpeceres, Sara. 2012. "Del ideal a la pesadilla: Reflexión filosófica y práctica literaria en el Romanticismo alemán. Una perspectiva desde la Literatura Comparada". *Thémata*, 45 (Junio-noviembre).
- Osorio, Bayron León. 2014. "Kénosis y donación: La kénosis como atributo divino". *Cuestiones Teológicas*, 41, 96 (Julio- diciembre).
- Pérez, Gerardo Rafael. 2014. *Johann Georg Hamann. La Estética en una nuez*. México: Universidad Panamericana.
- Pérez, Gerardo Rafael. 2010. *Johan Georg Hamann, memorias socráticas: introducción, traducción y notas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rearte, Juan- Solé, María. 2010. *De la Ilustración al Romanticismo: tensión, ruptura, continuidad*. Buenos Aires: Prometeo.

- Rivara, Greta. 2006. *La tiniebla de la razón*. México: Itaca.
- Safranski, Rüdiger. 2012. *El Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Smilg, Norberto. 2011. "Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J. G. Hamann". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 16. (Febrero-junio).
- Van der Lew, Gerardus. 1964. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vaughan, Larry. 1989. *Johann Georg Hamann. Metaphysics of Language and Vision of History*. New York: P. Lang.
- Yescas Martínez, Ma. del Rocío. 2013. "De la epistemología a la filosofía del lenguaje: la *Metakritik* de Hamann". *Analogía filosófica*, 27, 1. (Enero-junio).
- Yescas Martínez, Ma. del Rocío. 2011. "La Narración de la Palabra Hermenéutica en la *Aesthetica in Nuce*. Una Rapsodia en Prosa Cabalística de J. G. Hamann". *Analogía filosófica*, 25, 2. (Julio-diciembre).
- Yescas Martínez, Ma. del Rocío. 2009. *Estilo y lenguaje: un acercamiento a Aesthetica in nuce de J.G. Hamann*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zambrano, María. 1993. *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica.

El modelo de aprender sirviendo (ApS): una propuesta de innovación educativa

Service Learning Model (SLM): A Proposal for Educational Innovation

Yazmín Alejandra Lara Gutiérrez

Universidad Nacional Autónoma de México

Luz Paola Acosta Ramírez

Universidad Nacional Autónoma de México

Universidad Católica Lumen Gentium

María Aurora García Piña

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: El aprendizaje en el servicio o modelo de aprender sirviendo (ApS) es una metodología de enseñanza que se caracteriza por la participación activa de los estudiantes en escenarios reales con la finalidad de que solucionen problemas que se gestan en la vida cotidiana.

Este artículo aborda una propuesta de implementación del aprendizaje en el servicio o modelo de aprender sirviendo (ApS) en diversas áreas de conocimiento. Se explican las fases que conllevaría su aplicación—incluyendo la de planeación y diseño—: el trabajo en colegiado, la asesoría pedagógica y los productos finales.

Esta metodología es actual e innovadora porque vincula el servicio y el aprendizaje de manera articulada y sistematizada. Esta práctica puede llegar a formar parte de una nueva apuesta curricular si logra ser institucionalizada, reconociendo sus potencialidades al conectar la teoría con situaciones reales de la práctica profesional.

Palabras clave: Aprendizaje en el servicio, ApS, modelo de enseñanza, planeación, diseño, trabajo colegiado.

Abstract: Service Learning or the Service Learning Model (SLM) is a teaching methodology characterized by the active participation of students in real-life scenarios with the aim of solving problems that arise in everyday life.

This article addresses a proposal for the implementation of Service Learning or the Service Learning Model (SLM) in various areas of knowledge. The phases involved in its application, including planning and design, are explained. These phases encompass collaborative work, pedagogical guidance, and final products. This methodology is current and innovative because it links service and learning in a coordinated and systematic manner. If institutionalized, this practice could become part of a new curriculum by recognizing its potential to connect theory with real-life situations in professional practice.

Keywords: Service Learning, SLM, teaching model, planning, design, collaborative work.

1. Marco conceptual

El modelo de aprender sirviendo (ApS) permite dar solución a un problema que se ha evidenciado durante mucho tiempo —aplica para modalidades a distancia como en el sistema escolarizado—: el acercamiento a la enseñanza situada, a la contextualización del conocimiento, así como al uso del conocimiento para la toma de decisiones y la resolución de problemas, donde, además, se evidencia de manera natural el estrecho vínculo que existe entre las emociones, la motivación y los procesos cognitivos. Se trata de una propuesta de formación innovadora en concordancia con las tendencias educativas actuales.¹

El objetivo desde este modelo es que los estudiantes aprendan a intervenir de manera activa y comprometida en situaciones problema relacionadas con necesidades concretas de un entorno real en el que ellos se integran. Este componente contextual o situado de las experiencias de aprendizaje en el servicio conduce al desarrollo de un aprendizaje basado en las necesidades o problemas de ese contexto de referencia, es decir, en los espacios laborales de los estudiantes, lo que requiere que estos aprendan a manejar situaciones únicas, que varían todos los días, que les permiten que aprendan a resolver problemas y a manejarse estratégicamente y profesionalmente para contribuir, desde su actuar, al desarrollo y bienestar de las personas o comunidad.²

1 Josep Maria Puig Rovira. 2022. "Aprendizaje-servicio, cambio de paradigma y revolución educativa". *Iberoamericana de Aprendizaje Servicio RIDAS*, núm. 14: 12–35. <https://revistes.ub.edu/index.php/RIDAS/article/view/41640/38893>

2 María Pilar Aramburuzabala Higuera, Carlos Ballesteros, Juan García-Gutiérrez, Paula Lázaro Cayuso y Uam Departamento de Pedagogía. 2020. *El papel del Aprendizaje-Servicio en la construcción de una ciudadanía global*. Universidad Nacional de Educación a Distancia; García Gutiérrez, José, Antonio Izquierdo Montero, y María Ruiz Corbella. 2021. "El Aprendizaje-Servicio virtual: una propuesta innovadora desde su institucionalización en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)". *Eduotec: Revista electrónica de tecnología educativa*, núm. 78: 8-21. <https://www.edutec.es/revista/index.php/edutec-e/article/view/2241/901>; David Mayor Paredes y Ana Granero Andújar. 2021. "El Aprendizaje-Servicio como propuesta metodológica para trabajar los Objetivos de Desarrollo Sostenible. En Educación Infantil. Percepción del alumnado universitario y las maestras implicadas". *Revista de Investigación e Innovación Educativa*, núm. 105: 38-51. doi: <https://doi.org/10.12795/IE.2021.i105.04>.

El aprendizaje en el servicio o modelo de aprender sirviendo (ApS) es una metodología actual cuyo elemento innovador consiste en vincular estrechamente el servicio y el aprendizaje en una sola actividad educativa bien articulada y coherente.³

De acuerdo con McKeachie,⁴ el aprendizaje en servicio se encuentra dentro del rubro de los enfoques de aprendizaje experiencial que toman como sustento la teoría de John Dewey y que consisten en experiencias relevantes de aprendizaje directo en escenarios reales, sean éstos institucionales, laborales o comunitarios.

Un escenario propicio para que este modelo se desarrolle, indudablemente, es el contexto laboral, puesto que permite a los estudiantes vincular sus pensamientos con la acción y desarrollar la capacidad de construir, aplicar y transferir el conocimiento de manera significativa al enfrentarse a fenómenos de la vida real. Se parte del supuesto de que esta es una forma de desarrollar habilidades complejas y construir un sentido de competencia profesional.⁵

El aprendizaje en el servicio transcurre dentro de un continuo que va desde aprendizaje *in situ* hasta la experiencia del servicio. Esto ocurre mientras los alumnos toman los cursos curriculares y desarrollan actividades y proyectos vinculados con su labor dentro de su espacio de trabajo, de manera que la experiencia de aprender sirviendo y el proyecto o actividad de aprendizaje, que se deriva de ésta, forman parte del currículo escolar. En otras palabras, no se trata de actividades extraescolares desligadas del currículo escolar, sino de oportunidades educativas organizadas e intencionalmente estructuradas para promover el aprendizaje y desarrollo de los estudiantes dentro de un proceso formativo formal, basados en la reflexión, reciprocidad, colaboración y respeto a la diversidad.⁶

Los antecedentes clave en el desarrollo del ApS los encontramos a partir de la corriente educativa liderada por John Dewey y William James en la educación democrática y el aprendizaje experiencial, así como de los componentes de la enseñanza reflexiva y los enfoques de educación facultadora, teorías educativas críticas, humanismo y el constructivismo sociocultural. En la década de 1920, aparecieron las primeras experiencias del ApS y, en 1969, se describió por primera vez como una tarea necesaria para el crecimiento educativo en la Conferencia Nacional sobre Aprendizaje en el Servicio celebrada en Estados Unidos de Norteamérica.⁷

3 Joan M. Puig y Joan Palos. 2006. "Rasgos pedagógicos del aprendizaje-servicio". *Cuadernos de Pedagogía*, núm. 3577: 60-63; Rafael Samino García. 2022. *Experiencias de Aprendizaje Servicio (APS) en la educación superior: aprender haciendo. Un servicio a la comunidad*. España: Dykinson; Elena Ibáñez Ruíz del Portal Carmen De Arriba Rivas y Laura Estepa Mohedano. 2021. "El aprendizaje-servicio como herramienta de educación para la ciudadanía global en la educación superior. Una aplicación de la pedagogía ignaciana en la Universidad." Andalucía: Fundación ETEA – Instituto de Desarrollo de la Universidad Loyola, <https://fundacionetea.org/wordpress/wp-content/uploads/2017/03/2021-aprendizaje-servicio-herramienta-educacion-superior.pdf>.

4 Wilbert McKeachie. 1999. *Teaching Tips: Strategies, Research and Theory for College and University Teachers*. Boston, Massachusetts: Houghton Mifflin.

5 I. Palape, G. Sepúlveda, M. T. Bizkarra y R. Gamito. 2022. "Luces y sombras del aprendizaje-servicio: dificultades y decisiones para poner en marcha los proyectos." *RIDAS, Revista Iberoamericana de Aprendizaje Servicio*, núm. 13: 1-19. doi:10.1344/RIDAS2022.13.1.

6 Frida Díaz Barriga. 2009. *Enseñanza situada: vínculo entre la escuela y la vida*. Ciudad de México: McGraw-Hill.

7 Marta García y María Cotrina. 2015. "El aprendizaje y Servicio en la formación inicial del profesorado: de las prácticas educativas críticas a la institucionalización curricular." *Revista de Currículum y Formación de Profesorado* 19 (1): 69-77.

Al respecto, Trilla⁸ enriquece la fundamentación del ApS a partir de la realización de un análisis en que presenta las bases del ApS asociadas a tres vías: la vía del aprendizaje, la del servicio y las terceras vías. A continuación, se describe cada una de éstas.

- a. La vía del aprendizaje se basa en las pedagogías activas y comparte los principios Rousseauianos y de la Escuela Nueva (Dewey, Freinet, etc.) del aprender haciendo, esto dentro de un modelo escolar de puertas abiertas conectado con su comunidad. Esta primera vía plantea que la esencia del aprendizaje dentro del ApS es el desarrollo de cosas reales que se vinculan a una utilidad social, grupal o institucional, en el que se agrega, como elemento indispensable, el actuar responsable y  tico para contribuir directamente a la mejora en la vida de las personas.
- b. Ello lleva a la segunda vía, la vía del servicio, la cual ofrece como aspecto fundamental la realización de un servicio como deber social, es decir, debe existir una conciliación entre el deber y el derecho en lo que se denomina aprendizaje en el servicio como responsabilidad social.
- c. Las terceras vías hacen referencia a la difusa distinción entre el peso del aprendizaje y del servicio.

Por su parte, Puig y Palos⁹ clasifican la definición del ApS en cuatro ejes temáticos que ayudan a comprender el término con mayor precisión:

Primer eje. La esencia del ApS pretende señalar sus elementos más básicos e imprescindibles; del mismo modo, busca dar respuesta a necesidades reales de la sociedad, llevar a cabo un servicio de utilidad y obtener aprendizajes vinculados al currículo.

Segundo eje. La pedagogía del ApS procura basarse en la experiencia real vivida por el estudiantado, impulsa la participación, organiza procesos de cooperación, toma conciencia de lo vivido y busca el éxito de la intervención, así como el reconocimiento sobre lo aprendido.

Tercer eje. El trabajo en red del ApS busca colaborar con otras instituciones, entidades sociales y comunidades para ofrecer al estudiantado posibilidades de servicio.

Cuarto eje. Las finalidades del ApS pretenden explicitar los motivos que promueven la realización de las intervenciones, impulsa la educación en valores a través de su práctica, favorece el compromiso cívico y usa el conocimiento como una herramienta de la mejora de la calidad de vida de las personas.

8 Jaime Trilla. 2009. "El Aprendizaje Servicio en la pedagogía contemporánea". En *Aprendizaje Servicio (ApS): educación y compromiso cívico*, editado por Joan M. Puig, 33-51. Barcelona: Graó.

9 Joan M. Puig y Joan Palos. 2006. "Rasgos pedagógicos del aprendizaje-servicio." *Cuadernos de Pedagogía*, núm. 357: 60-63; Rafael Samino García. 2022. *Experiencias de Aprendizaje Servicio (APS) en la educación superior: aprender haciendo. Un servicio a la comunidad*. España: Dykinson.

Por su parte, Waterman¹⁰ comparte la conceptualización que la *Commission on National and Community Service* plantea respecto al ApS señalando a este modelo educativo como un método según el cual los estudiantes aprenden y se desarrollan mediante la participación activa de experiencias de servicio cuidadosamente organizadas que:

- Responden a las necesidades de una comunidad, que son coordinadas en colaboración entre la escuela o institución educativa y la comunidad, la institución o la organización en donde se realizan las actividades.
- Se encuentran integradas dentro del currículo académico de los estudiantes y proporcionan al alumno un tiempo estructurado para pensar, hablar o escribir acerca de lo que hacen y observan durante la actividad de servicio.
- Proporcionan a los estudiantes la oportunidad de emplear los conocimientos y habilidades que van adquiriendo en situaciones de la vida real y en beneficio de sus propias comunidades.
- Fortalecen lo que se enseña en la escuela al extender el aprendizaje del alumno más allá del aula, dentro de otros espacios, y al fomentar el desarrollo de un sentido de responsabilidad y cuidado hacia los demás.

A las características anteriores, se añaden otros componentes propuestos:¹¹

- Las relaciones entre los participantes son colaborativas y los beneficios son recíprocos.
- El servicio se realiza con, en lugar de y para los miembros de la comunidad implicada.
- Los participantes se benefician directamente de la intervención, mientras que los estudiantes adquieren conocimientos y habilidades de suma importancia.
- El programa de aprendizaje en el servicio se fundamenta y realiza en un área de competencia determinada.

En relación con el diseño de una actividad integradora (proyecto) desde el ApS, es importante destacar algunos aspectos que plantea Pacheco:¹²

- a. La delimitación del objetivo del servicio que se espera se define en conjunto con los miembros de la comunidad que lo recibirá.
- b. El apoyo al aprendizaje de los alumnos por parte del tutor o facilitador y, en su caso, del supervisor del escenario.

10 Alan S. Waterman. 1997. *Service-learning: Applications from the Research*. Mahwah, Nueva Jersey: Lawrence Erlbaum.

11 Ann M. Buchanan, Susan C. Baldwin, y Mary E. Rudisill. 2002. "Service learning as scholarship in teacher education." *Educational Researcher* 31 (5): 30-36.

12 David Pacheco. 2003. "Conceptos, principios y modalidades del programa Aprender Sirviendo". En *Aprender sirviendo: Un paradigma de formación integral comunitaria*, editado por David Pacheco, Martha Tullen y Juan Carlos Seijo, 2-14. México: Progreso.

- c. El tipo y frecuencia de oportunidades para la autoevaluación formativa (componente reflexivo).
- d. La estructura de organización y participación de los alumnos, profesores, miembros de la comunidad conduce al desarrollo del sentido de agencia o autodeterminación, de sentirse y ser agentes de cambio.

La misma autora comparte que los principios pedagógicos de una propuesta desde el Aprendizaje en el Servicio son los siguientes:

- i. Continuidad, misma que es preparación para experiencias futuras.
- ii. Promoción de la interacción dialógica entre los participantes.
- iii. Formación en la práctica.
- iv. Realización en escenarios reales, es decir, es situado.
- v. Enfrentamiento de problemas abiertos, es decir, situaciones relevantes, inciertas y poco definidas.
- vi. Los logros son el resultado del trabajo coordinado y en equipo.
- vii. El estudiante asume el rol de proveedor de servicios.
- viii. El conocimiento surge de la experiencia.
- ix. El conocimiento va más allá de la adquisición de información.
- x. El estudiante desarrolla la capacidad de analizar y cuestionar lo que sucede en el servicio.
- xi. El profesor funge como facilitador o tutor.
- xii. Las acciones se vinculan al bienestar de la población a quien brindan el servicio, no al beneficio personal del estudiante.

Por otro lado, Yates y Youniss¹³ destacan la importancia de los procesos de reflexión sobre la experiencia por parte de los estudiantes, pues la reflexión les permite dilucidar su relación con los demás y su rol en la sociedad, tanto en el presente como en el futuro. Los autores realizaron un estudio en el que solicitaron a los estudiantes que escribieran ensayos reflexivos acerca de su participación en la experiencia de aprendizaje basado en el servicio y observaron que dichas reflexiones se efectuaban en tres niveles:

Nivel 1. Los estudiantes veían la experiencia sólo de forma anecdótica al considerar a las personas, con las que trataban en su calidad de individuos, sin pensar en su pertenencia a un tipo o grupo social.

Nivel 2. Los estudiantes lograron contrastar empáticamente su propia vida cotidiana con la de las personas con las que trabajaban.

Nivel 3. Se logró arribar a una reflexión sobre la responsabilidad social, así como se teorizó acerca del compromiso profesional y su relación con las acciones personales y los procesos sociales.

13 Miriam Yates y James Youniss. 1999. "Promoting identity development: Ten ideas for school-based service learning programs." En *Service Learning for Youth Empowerment and Social Change*, editado por John Claus y Camilla Ogden, 43-67. Nueva York: Peter Lang.

En relación con lo anterior, Cunningham y Davies¹⁴ proponen varios modelos de intervención profesional, en escenarios auténticos, desde la aproximación del ApS:

1. Modelo experto: emplea estrategias, instrumentos y paradigmas basados en un modelo clínico. Los profesionales emplean este modelo cuando creen tener una experiencia que les permita tener un control absoluto y tomar todas las decisiones concernientes a la manera de solucionar determinada problemática de un usuario: seleccionan la información que consideran pertinente, aplican la intervención según lo delimita el profesional y finalizan el servicio, igualmente, a su juicio.
2. Modelo del trasplante: los profesionales reconocen que al menos una buena parte de su experiencia puede “trasplantarse” al destinatario o a su familia, conservando ellos el control sobre la toma de decisiones.
3. Modelo del usuario: los profesionales ven al usuario y a su familia o grupo de referencia como personas con derecho a decidir y seleccionar lo que creen apropiado para satisfacer sus necesidades. El profesional no centraliza las decisiones, sino que ofrece una gama de opciones y la información y asesoría necesarias para que el usuario, su familia o grupo involucrado elijan lo que juzguen más conveniente.

Derivado de todo lo antes expuesto, se puede expresar que la participación de estudiantes en experiencias y propuestas de ApS contribuye a desarrollar aspectos de la profesionalización; sin embargo, es una constante, en diversas disciplinas, el hecho de que en pocas de las materias que conforman su plan de estudios lo ofrecen derivado de que, en la mayoría de los planteamientos actuales, se marca una diferencia limitada entre teoría y práctica.

La inclusión de esta propuesta bien podría hacerse desde el diseño de diversas actividades que integren la parte conceptual y práctica dentro de las asignaturas, posibilitando su vinculación.

Es así que el ApS ofrece experiencias de integración del conocimiento teórico conceptual con la práctica misma; en términos de Coladarci,¹⁵ el ApS puede:

- Permitir a los estudiantes repensar la práctica como una actividad que, además de ser compleja, también es ética, ideológica y política.
- Ayudarles a tomar conciencia de la importancia y necesidad del servicio a los demás.
- Obligarles a mantenerse involucrados y comprometidos con el análisis de las necesidades de su contexto laboral, en la toma de decisiones y en el diseño de propuestas de acción, para intentar mejorarlo o transformarlo.
- Contribuir al reconocimiento de la función social que toda disciplina posee.

14 Cynthia Cunningham y Helen Davis. 1994. *Trabajar con padres: Marcos de colaboración*. Madrid: Siglo XXI Editores.

15 Toni Coladarci. 1992. “Teachers’ Sense of Efficacy and Commitment to Teaching.” *Journal of Experimental Education*, núm. 60: 323-337.

2. El papel de la evaluación en el ApS

La evaluación, dentro de esta metodología, funge un papel esencial. Las implicaciones son diversas, entre las que destaca la congruencia entre el instrumento de evaluación, el diseño didáctico de las actividades y los objetivos estipulados en las asignaturas. Por consiguiente, al hablar de la construcción de las actividades dentro del ApS, es preciso destacar y tener presentes las consideraciones elementales para evaluar y acreditar el aprendizaje de los estudiantes.

De forma clara y sencilla se dice que la evaluación es un proceso que se produce a partir de un juicio de valor comparativo entre un parámetro de referencia (un ideal) y la realidad; dicho juicio se da con base en la información obtenida sobre la realidad evaluada, para llevar a cabo una toma de decisiones objetiva.¹⁶ Entonces, la evaluación educativa consiste en el proceso y en el resultado de la recopilación de información sobre un alumno o un grupo de clase, con la finalidad de tomar decisiones que afecten a las situaciones de enseñanza. Dichas decisiones suponen una reflexión en torno a los métodos que empleamos para recoger la información y tomar una decisión en el proceso de evaluación, no sólo para emitir una calificación al identificar los tipos de conocimientos que los discentes lograron (ya sean declarativos, procedimentales o actitudinales), sino también como un insumo que nos permitirá mejorar los procesos que llevamos a cabo, así como la propia actividad, situándonos como formadores en el campo de la salud.

Según Marín y Rojas, dentro del proceso educativo “[...] los docentes constantemente deben emitir un juicio respecto del aprendizaje que alcanzan los estudiantes en las diferentes temáticas que enseñan”.¹⁷ Lo anterior obliga al docente a recopilar diversas evidencias relativas al avance y progreso de sus estudiantes, mismas que deben ser cotejadas y contrastadas bajo parámetros definidos y objetivos. En este sentido, la evaluación del y para el aprendizaje debe considerar los siguientes elementos en la planeación y diseño en las actividades:



Planeación y diseño para la construcción de actividades en colegiado

16 Juan Rivera Muñoz. 2004. "El aprendizaje significativo y la evaluación de los aprendizajes." *Revista de investigación educativa* 8 (14): 47-52 <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/educa/article/view/7098/6272>; Universidad Abierta y a Distancia de México. 2016. *Taller para la alineación de criterios de diseño didáctico de Educación Continua*. UnADM

17 Carolina Marín Förster y Carlos Alberto Rojas Barahona. 2008. "Evaluación al interior del aula: una mirada desde la validez, confiabilidad y objetividad." *Pensamiento Educativo, Revista De Investigación Latinoamericana* 43 (2): p. 286. <http://ojs.uc.cl/index.php/pel/article/view/25759>.

En consistencia con la construcción de los instrumentos de evaluación, la rúbrica, para este caso, deben ser válida, la cual se considera como tal cuando presenta:¹⁸

1. Validez del contenido. Para ello, se requiere analizar su estructura interna y los procesos de respuesta, es decir, debe existir coherencia y estructura lógica con el producto solicitado. Lo anterior implica garantizar que las evaluaciones incluyan los contenidos y habilidades asociadas a éstos. En otras palabras, se sugiere recuperar una muestra representativa del universo de contenidos cubierto por un curso, una clase o un conjunto de ellas e identificar si se logró el aprendizaje estipulado.
2. Validez instruccional. Se dice que una evaluación tiene validez instruccional cuando contiene situaciones evaluativas coherentes con las actividades de aprendizaje realizadas por los alumnos. Lo anterior solicita la atención requerida para que la evaluación contemple los contenidos vistos en las actividades de aprendizaje realizadas, analice si el grado de dificultad es equivalente o similar a las actividades solicitadas y, finalmente, utilice el lenguaje conocido por los estudiantes.
3. Validez consecucional. Este tipo de validez se relaciona con el tipo de consecuencia –intencional y no intencional– que se tendrá en el uso e interpretación de la información que recuperó el docente a lo largo del curso. Para ello, se sugiere definir claramente los propósitos y usos de la evaluación, así como la recuperación de las evidencias que fungirán como acciones ponderables para los estudiantes.

De igual manera, se espera que el instrumento de evaluación sea confiable, relacionando este concepto con la consistencia de la medición. La confiabilidad, entonces, estará representada por la consistencia y suficiencia de la evidencia de un aprendizaje. Esto permitirá que la toma de decisiones sea con base en evidencia robusta y justa.

Finalmente, el instrumento debe ser objetivo ya que, al recoger los datos, el juicio emitido –a partir de esta información– tendría que ser imparcial. En este sentido, los elementos a considerar para el diseño de los instrumentos de evaluación son los siguientes:

1. Decidir qué se va a evaluar.
2. Determinar las acciones que el estudiante llevará a cabo. Se tendrá en cuenta desde los objetivos hasta las actividades diseñadas para tal fin.
3. Recoger información sobre lo que se desea evaluar.
4. Emitir un juicio de valor con base en las evidencias recopiladas.

De acuerdo con las necesidades, en las diversas modalidades educativas, los instrumentos de evaluación deben ser contextualizados. En este caso, la rúbrica es un instrumento que suele ser útil en ambientes mediados por tecnología para

18 Carolina Förster Marín y Carlos Alberto Rojas-Barahona. 2008. "Evaluación al interior del aula: Una mirada desde la validez, confiabilidad y objetividad." *Pensamiento Educativo, Revista De Investigación Latinoamericana (PEL)* 43, no. 2: 285–305. <https://ojs.uc.cl/index.php/pel/article/view/25759>.

evaluar el aprendizaje de los estudiantes, así como de los escenarios presenciales, por ello es que se sugiere que éste sea el instrumento empleado dentro de la ApS. En seguida, se presentan los posibles tipos de rúbricas:

- a) Rúbrica holística: Toma en cuenta el trabajo en su totalidad. Se considera la tarea como un todo en el que las deficiencias puntuales no afectan a la calidad global de la actividad. Es una evaluación más sumativa que formativa y requiere menos tiempo para su construcción.¹⁹ Esta rúbrica es menos detallada y únicamente se describen los criterios observables para cada nivel de ejecución. Su construcción solicita que los académicos y los diseñadores didácticos contemplen un análisis en conjunto del proceso o resultado que se espera en cada criterio sin que se juzgue de manera separada cada aspecto.
- b) Rúbrica analítica: Delimita cada nivel. Se desglosa una actividad en varios indicadores y describe los criterios observables para cada nivel de ejecución (de deficiente a excelente).²⁰ Se emplea para tener un análisis detallado de cada uno de los componentes asociados a la actividad y detectar las fortalezas y áreas de oportunidad de cada estudiante. Por ende, permite una retroalimentación detallada de cada componente estipulado en la rúbrica.

En suma, el uso de la rúbrica –como el instrumento que les permitirá reconocer los indicadores alcanzados– funge como un elemento crucial para determinar si las actividades fueron diseñadas de forma lógica y en consistencia con el perfil de referencia de los estudiantes y el modelo de ApS.

Conclusiones

El modelo ApS es una perspectiva eficaz en el proceso de enseñanza y aprendizaje, ya sea en modalidades a distancia o presenciales, en diversas áreas de conocimiento y, por ende, de múltiples disciplinas. Este modelo permite vincular el escenario laboral con las prácticas diarias profesionales. Su impacto se observar  a gran escala y podrá aplicarse en asignaturas de diversa naturaleza.

El ApS se considera eficaz para diversos campos profesionales, por lo que este modelo tendrá que ser una apuesta en el pregrado –tanto en modalidades escolarizadas como a distancia– y en diversas áreas de conocimiento, pues vincula la teoría con la práctica en escenarios reales.

En resumen, este modelo se percibe como una perspectiva pedagógica que aporta elementos positivos, no sólo para los estudiantes –en los conocimientos y habilidades que la disciplina demanda–, sino también para los miembros de la comunidad implicada; puesto que es un trabajo que se lleva en colegiado y, por ende, que requiere de la movilización de múltiples conocimientos, habilidades y destrezas.

19 Antonio Manuel Rodríguez Castro. 2016. "Rúbricas holísticas vs. Rúbricas analíticas". Universidad Isabel I. <https://www.ui1.es/blog-ui1/rubricas-holicas-vs-rubricas-analitic>.

20  dem.

Fuentes de referencia

- Aramburuzabala Higuera, María Pilar, Carlos Ballesteros, Juan García-Gutiérrez, Paula Lázaro Cayuso, y Uam Departamento de Pedagogía. 2020. *El papel del Aprendizaje-Servicio en la construcción de una ciudadanía global*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Buchanan, Ann M., Susan C. Baldwin, y Mary E. Rudisill. 2002. "Service learning as scholarship in teacher education." *Educational Researcher*. 31, núm. 5: 30-36.
- Coladarci, Toni. 1992. "Teachers' Sense of Efficacy and Commitment to Teaching." *Journal of Experimental Education* 60: 323-337.
- Förster Marín, Carolina, y Carlos Alberto Rojas-Barahona. 2008. "Evaluación al interior del aula: Una mirada desde la validez, confiabilidad y objetividad". *Pensamiento Educativo, Revista De Investigación Latinoamericana (PEL)* 43 (2): 285-305. <https://ojs.uc.cl/index.php/pel/article/view/25759>.
- García Gutiérrez, José, Antonio Izquierdo Montero, y María Ruiz Corbella. 2021. "El Aprendizaje-Servicio virtual: una propuesta innovadora desde su institucionalización en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)." *Edutec: Revista electrónica de tecnología educativa*, núm. 78: 8-21. <https://www.edutec.es/revista/index.php/edutec-e/article/view/2241/901>.
- García, Marta, y María Cotrina. 2015. "El aprendizaje y Servicio en la formación inicial del profesorado: de las prácticas educativas críticas a la institucionalización curricular." *Revista de Currículum y Formación de Profesorado*, 19 (1): 69-77.
- Ibáñez Ruíz del Portal, Elena, Carmen De Arriba Rivas y Laura Estepa Mohedano. 2021. *El aprendizaje-servicio como herramienta de educación para la ciudadanía global en la educación superior. Una aplicación de la pedagogía ignaciana en la Universidad*. Andalucía: Fundación ETEA – Instituto de Desarrollo de la Universidad Loyola <https://fundacionetea.org/wordpress/wp-content/uploads/2017/03/2021-aprendizaje-servicio-herramienta-educacion-superior.pdf>.
- Mayor Paredes, David, y Ana Granero Andújar. 2021. "El Aprendizaje-Servicio como propuesta metodológica para trabajar los Objetivos de Desarrollo Sostenible en Educación Infantil. Percepción del alumnado universitario y las maestras implicadas." *Revista de Investigación e Innovación Educativa*, núm. 105: 38-51. doi: <https://doi.org/10.12795/IE.2021.i105.04>.
- McKeachie, Wilbert. 1999. *Teaching Tips: Strategies, Research and Theory for College and University Teachers*. Boston, Massachusetts: Houghton Mifflin.
- Pacheco, David. 2003. "Conceptos, principios y modalidades del programa Aprender Sirviendo" En *Aprender sirviendo: Un paradigma de formación integral comunitaria*. Editado por David Pacheco, Martha Tullen y Juan Carlos Seijo, 2-14. México: Progreso.

- Palape, I., Sepúlveda, G., Bizkarra, M. T., y Gamito, R. 2022. "Luces y sombras del aprendizaje-servicio: dificultades y decisiones para poner en marcha los proyectos". *RIDAS, Revista Iberoamericana de Aprendizaje Servicio*, núm 13: 1-19. doi:10.1344/RIDAS2022.13.1.
- Puig, Joan M. y Joan Palos. 2006. "Rasgos pedagógicos del aprendizaje-servicio." *Cuadernos de Pedagogía*, núm 357: 60-63.
- Puig Rovira, Josep María. 2022. "Aprendizaje-servicio, cambio de paradigma y revolución educativa." *Iberoamericana de Aprendizaje Servicio RIDAS*, núm 14: 12-35. <https://revistes.ub.edu/index.php/RIDAS/article/view/41640/38893>.
- Rivera Muñoz, Juan. 2004. "El aprendizaje significativo y la evaluación de los aprendizajes". *Revista de investigación educativa* 8 (14): 47-52 <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/educa/article/view/7098/627>.
- Rodríguez Castro, Antonio Manuel. 2016. "Rúbricas holísticas vs. Rúbricas analíticas". Universidad Isabel I. <https://www.ui1.es/blog-ui1/rubricas-holisticas-vs-rubricas-analiticas>.
- Samino García, Rafael. 2022. *Experiencias de Aprendizaje Servicio (APS) en la educación superior: aprender haciendo. Un servicio a la comunidad*. España: Dykinson.
- Trilla, Jaume. 2009. "El Aprendizaje Servicio en la pedagogía contemporánea". En *Aprendizaje Servicio (ApS): educación y compromiso cívico*". Editado por Joan M. Puig, 33-51. Barcelona: Graó.
- Universidad Abierta y a Distancia de México. 2016. *Taller para la alineación de criterios de diseño didáctico de Educación Continua*. UnADM

Relación dialógica mente-cuerpo-contexto: comprensiones emergentes sobre la experiencia subjettiva de la configuración de la enfermedad¹

Mind-body-context dialogic relationship: emerging understandings about the subjective experience of the configuration of the disease

Adriana Marcela Galeano Amaya
Unimonserrate

Resumen: El presente artículo presenta las discusiones que surgen de la segunda fase de investigación de la tesis doctoral *La pauta psicósomática, una mirada ecosistémica-compleja sobre el cuerpo como metáfora*, del Doctorado en Pensamiento Complejo de Multiversidad Edgar Morín en México. El texto explora la pauta psicósomática como metáfora de los procesos de auto-eco-organización de sujetos que atraviesan crisis vitales, lo anterior a partir del análisis documental de cerca de 50 fuentes bibliográficas entre 2016 y 2020. Éstas analizan las nociones emergentes del fenómeno psicósomático, tanto en los síntomas como en el desarrollo de tratamientos alternos. Los hallazgos revelan que los ritmos de la sociedad actual producen estrés laboral y enfermedades psicósomáticas, según estudios que aducen este fenómeno a la interacción del sujeto en contextos hostiles que implican vulnerabilidad e influyen significativamente en la aparición de estas enfermedades.

Palabras clave: Psicósomática, complejidad, terapia, contexto social.

Abstract. This article presents the discussions that arise in the second phase of research of the doctoral thesis entitled, the psychosomatic pattern, an

¹ Este artículo es parte del intercambio académico que mantiene Uniminuto de Colombia con la Universidad Católica Lumen Gentium de México.

ecosystemic-complex look on the body as metaphor, of the PhD in Complex Thought of Multiversidad Edgar Morin in Mexico; the general objective alludes to the understanding of the psychosomatic pattern as a metaphor that is part of the processes of self-eco-organization of subjects going through vital crises. For the second phase of research, which corresponds to the documentary type analysis from about 50 bibliographic sources between 2016 and 2020, the emerging understandings that arise around the psychosomatic phenomenon are analyzed, both in the symptomatological configuration and in the development of alternative treatments.

The main findings of this second phase of research are organized into thematic axes: the first one refers to the way in which the rhythms imposed by today's society give rise to work stress in hostile contexts where psychosomatic diseases are present; and the second finding, gathers some studies on diseases that may have a psychosomatic explanation, which configures a dialogic relationship between the psychic and somatic dimension crossed by the interaction of the subject in multiple contexts that may be hostile and in which vulnerability factors that largely influence the appearance of these diseases are seen.

Keywords: Psychosomatic, complexity, therapy, social context.

Introducción

La necesidad de comprender, desde un modelo holístico, las enfermedades psicósomáticas le ha dado un papel importante a la dimensión emocional como un factor influyente en el manejo y el curso de las enfermedades no contagiosas, como la diabetes, la hipertensión, las afectaciones cardiorrespiratorias. Asimismo, los factores ambientales y sociales tienen una relación estrecha con el desarrollo de estas enfermedades y la construcción subjetiva de la crisis en cuanto a cómo se vive el malestar psíquico a través del cuerpo.

En este orden de ideas, los estudios que aquí se presentan, derivados de la segunda fase de esta investigación en la que se ha construido un estado de la cuestión psicósomática entre 2016 y 2020, se distribuyen en:

1. Estrés laboral, entornos hostiles de la enfermedad psicósomática: una consecuencia de la Sociedad del Rendimiento.
2. Enfermedades con explicación psicósomática: Cuando el cuerpo habla de lo que la mente siente.

De este modo, desde una postura paradigmática situada en la complejidad, se proponen algunas lecturas emergentes sobre el fenómeno psicósomático, que se comprende como una pauta relacional que traza una relación dialógica entre lo psíquico, lo somático y lo contextual. Esto implica comprender, de acuerdo con los resultados preliminares de la primera fase de investigación, que el fenómeno psicósomático ha tenido una evolución significativa en las últimas cinco décadas. Se ha intentado establecer un abordaje interdisciplinar desde diferentes áreas

del conocimiento, principalmente la medicina psicosomática y la psiquiatría de enlace. Sin embargo, este abordaje sigue desconociendo la forma en que el sujeto interactúa en sus diferentes contextos.²

1. Estrés laboral y entornos hostiles en la enfermedad psicosomática, una consecuencia de la sociedad del rendimiento

Byung Chul Han³ propone que la dinámica de la sociedad del rendimiento se ha dado en el marco de la necesidad de acudir a estrategias paliativas para ocultar el dolor y el sufrimiento, todo tras una máscara y con el único propósito de tener sujetos más productivos que pueden seguir respondiendo a las lógicas neoliberales de un mundo que atrapa al sujeto en un ideal de felicidad impuesto y obligado. Al respecto Chul Han, menciona:

La psicología positiva somete incluso el dolor a una lógica del rendimiento. La ideología neoliberal de la resiliencia toma las experiencias traumáticas como catalizadores para incrementar el rendimiento [...] La misión de la psicología positiva de proporcionar felicidad está íntimamente ligada a la promesa de un oasis de bienestar permanente que se pueda crear a base de medicamentos.⁴

En este orden de ideas, en los últimos años, encontramos diversos estudios que precisan sus resultados en los efectos de esta sociedad del rendimiento a partir del modo como construimos nuestra experiencia intersubjetiva, la cual está enmarcada en la interacción entre los eventos fisiológicos y nuestro mundo relacional. Aquel que ya no resiste más vivir en la sociedad del rendimiento no logra emanciparse de esa realidad mercantilista, sino que ve reflejado, en su salud y en su propio cuerpo, las marcas de un capitalismo salvaje que pone en jaque a los sujetos quienes se debaten entre el tener y el morir.

Chul Han⁵ hace alusión a la teoría de Foucault, en relación con cómo la sociedad disciplinaria creaba cuerpos que servían como “medios de producción”, esa era la forma de dominación, sin embargo, ahora, la forma de dominación es “sé feliz” porque “como capital emocional positivo, la felicidad debe proporcionar una ininterrumpida capacidad de rendimiento”.⁶

Ahora bien, no podríamos decir del todo que pasamos de una sociedad a otra así no más, sino que consideramos que nos encontramos en un sincretismo que combina la disciplina de los cuerpos y la doctrina de la felicidad como un paliativo que nos evade de las carencias sociales, políticas, emocionales y espirituales.

2 Adriana Galeano Amaya. 2021. “El cuerpo en diálogo: Comprensiones preliminares sobre lo psicosomático como pauta relacional, una mirada de lo lineal a lo circular en la evolución del concepto”. *Hojas y Hablas* (21): 105-131. DOI: 10.29151/hojasyhablas.n21a8

3 Byung Chul Han. 2021. *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder.

4 Byung Chul Han. 2021. *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder. p. 13.

5 Byung Chul Han. 2021. *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder. p. 20

6 Byung Chul Han. 2021. *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder. p. 23

Al respecto, Casales, Gómez y Zerpa⁷ trasladan la categoría de las relaciones de poder, trabajada por Foucault, a las dinámicas relacionales en el vínculo empleado-empleador, centrándose en el componente simbólico que guarda las acciones implícitas en las que se ejerce el poder, lo que configura una cultura organizacional que no favorece el bienestar de los empleados.

Recurriendo a la noción de salud como el estado de bienestar físico, psicológico y social, se entiende la necesidad de estudiar las relaciones gerenciales en el plano de su influencia en la salud psicosomática de los empleados, pues el estrés laboral es un importante desencadenante de sintomatología psicosomática⁸. Como mencionan los autores, la aparición de trastornos psicosomáticos se debe a la influencia de factores relacionados con la estructura cognitivo-afectiva, los eventos estresantes como el estrés laboral, rasgos de personalidad, estilos de afrontamiento, factores familiares y factores genéticos.⁹

Ahora bien, respecto a las relaciones de poder en los contextos organizacionales, se puede identificar el hostigamiento y acoso laboral como un factor determinante en los procesos de somatización asociados a la generación de enfermedades psicosomáticas.

Un caso que llama la atención al respecto es el estudiado por Rabelo, Silva y Lima¹⁰ sobre un trabajador de telemercadeo cuyo diagnóstico de lupus eritematoso sistémico se relacionó con la somatización de la vivencia de las condiciones de hostigamiento y acoso laboral a las que se enfrentaba en su trabajo.

En el estudio de caso, analizado por Rabelo, Silva y Lima,¹¹ los autores lograron identificar que el desarrollo de la enfermedad psicosomática se relaciona, en primer lugar, con episodios depresivos a causa de las dinámicas relacionales configuradas en contextos laborales y, en segundo lugar, con un estrés laboral prolongado que debilita el sistema autoinmune.

Según otro estudio, que los autores toman como marco de comparación con el estudio de caso, se identificó el estrés laboral como un rasgo frecuente en pacientes diagnosticados con cáncer. Así, el cáncer asociado al estrés es uno de los fenómenos que más ha llamado la atención en el campo de la psicoimmunología, puesto que, según Rabelo, Silva y Lima,¹² tanto en este tipo de pacientes como en el paciente con lupus eritematoso no hubo hallazgos de comorbilidad ni de estresores en la vida familiar, sino que se encontró una fuerte relación de la enfermedad física con las condiciones laborales y con el desarrollo de la depresión por estrés laboral.

7 Gioconda Casales, José Gómez & Carlos Enrique Zerpa. 2016. "El poder gerencial y su influencia sobre la aparición de trastornos psicosomáticos en empleados: Una mirada retrospectiva". *Sapienza Organizacional*, 3 (5): 11-36. Recuperado de <https://www.redalyc.org/jatsRepo/5530/553057362002/index.html>

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

10 Rabelo Castro, Laís de Bella, Julie Micheline Amaral Silva y Maria Elizabeth Antunes Lima. 2018. "Trabalho e Adoecimento Psicossomático: Reflexões sobre o Problema do Nexo Causal". *Psicologia: Ciência e Profissão*, 38 (1): 116-128. <https://doi.org/10.1590/1982-3703000932017>

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

Así mismo, se identifica la categoría de acoso moral para referirse a la vivencia de presiones ejercidas por supervisores de trabajo en las que se instauran relaciones de poder mediadas por relaciones basadas en el castigo y en el control.¹³

Este estudio resulta bastante relevante, puesto que, como veremos más adelante, en los estudios de caso que presento en los posteriores capítulos parece que la enfermedad es una forma de supervivencia en un entorno, por ejemplo, un pretexto justificado para escapar de un contexto hostil.

Otro concepto emergente, que surge a partir del análisis del artículo de Rabelo, Silva y Lima,¹⁴ es el de psico-somatización, entendido como el paso de una angustia laboral no elaborada a la manifestación de síntomas físicos, como es el caso de la trabajadora que participó en la investigación, pues debe resaltarse que ni en su historia clínica familiar ni en la historia clínica personal se identificaron antecedentes que estuvieran asociados con el desarrollo del lupus eritematoso y, además, las manifestaciones físicas se fueron agravando en función de la agudización de los conflictos en el contexto laboral.

De otro lado, se encuentra que el estrés laboral también se relaciona con el desgaste ocupacional según el tipo de labor a desempeñar, como plantea Fernández¹⁵ en su investigación llevada a cabo con 76 docentes provenientes de Santa Marta, Colombia, cuyo objetivo fue analizar el desgaste ocupacional asociado con la labor educativa y sus consecuencias psicósomáticas.

Fernández¹⁶ identificó que, si bien la mayoría de los docentes presentaban bajo desgaste emocional, sí existe una correlación positiva entre el desgaste ocupacional, los factores sociolaborales y las manifestaciones psicósomáticas. Así pues, Fernández menciona que:

Algunas consecuencias negativas para la salud producto del desgaste ocupacional son: baja autoestima, depresión, ansiedad, frustración, trastornos psicósomáticos, falta de motivación, problemas en las relaciones sociales, estilos de afrontamiento disfuncionales, entre otras. Además, se ha vinculado con déficits neuroendocrinos del eje hipotálamo-hipófiso-suprarrenal lo que puede derivar en el incremento de la probabilidad para desarrollar enfermedades de tipo cardiovascular.¹⁷

Para el desarrollo del estudio, Fernández¹⁸ usó la escala de desgaste ocupacional que asocia múltiples factores, entre los que se encuentran factores psicósomáticos como “sueño, satisfacción sexual, manifestaciones gastrointestinales, de tipo psiconeurótico, dolores en diferentes partes del cuerpo, indicadores de ansiedad

13 *Ibídem.*

14 *Ibídem.*

15 Martha Patricia Fernández. 2017. “Relación entre desgaste ocupacional y manifestaciones psicósomáticas en una muestra de docentes colombianos de la ciudad de Santa Marta”. *Archivos de Medicina*, 17(1), 78-90., <https://www.redalyc.org/jatsRepo/2738/273851831009/index.html>

16 *Ibídem.*

17 *Ibídem.*, p. 79.

18 *Ibídem.*

y depresión".¹⁹ De este modo, los factores psicosomáticos presentes en el desgaste ocupacional fueron los trastornos de sueño, percepción del dolor, ansiedad, insatisfacción ante los logros y depresión.²⁰

En relación con lo anterior, vale la pena preguntarse si las manifestaciones psicosomáticas son más frecuentes en ciudades metrópoli o con mayor densidad poblacional, donde los ritmos de vida son mucho más presurosos y las dinámicas sociales responden a las lógicas agitadas del capitalismo de las principales ciudades donde hay mayor actividad económica. Esto implicaría identificar diferencias contextuales en la manifestación de enfermedades psicosomáticas.

Así mismo, el artículo de Fernández²¹ presenta un recurso fundamental para la evaluación de manifestaciones psicosomáticas a propósito del desgaste ocupacional, lo cual resulta importante como parte de la generación de evaluaciones integrales en el campo de la psicosomática. Este sería una herramienta evaluativa valiosa no sólo para el campo de la salud, sino también para el campo de la psicología organizacional.

En esta vía del desgaste ocupacional y el acoso laboral, podemos encontrar, además, el *burnout* como un factor asociado al desarrollo de trastornos psicosomáticos. De acuerdo con la investigación de Patlán,²² algunos de los efectos del burnout pueden ser trastornos de sueño, trastornos psicosexuales, como disfunción eréctil, trastornos de ansiedad, depresión y dolor físico sin origen orgánico.

Así, la investigación logró determinar el efecto que tienen los riesgos psicosociales (burnout y acoso laboral) en la satisfacción laboral y en los trastornos psicosomáticos mediante una muestra de 153 trabajadores de una organización del sector público.²³

De este modo, la violencia en el trabajo, el acoso laboral y el burnout se presentan como factores de riesgo psicosocial con una alta probabilidad de provocar daños directos a la salud física, mental o social de los trabajadores.²⁴

Lastimosamente, las relaciones de acoso que se asocian a las enfermedades psicosomáticas también se presentan en contextos escolares como lo indica un estudio con una muestra de 844 estudiantes de cinco colegios en España. En este estudio, se visualiza que existe una prevalencia alta de problemas psicosomáticos, como dolor de cabeza, dolor de estómago y sentimientos de tristeza, cuando se viven situaciones de acoso escolar.²⁵

19 *Ibidem.*, p. 80.

20 *Ibidem.*

21 *Ibidem.*

22 Juana Patlán Pérez. 2019. "Efecto de los riesgos psicosociales en la satisfacción laboral y los trastornos psicosomáticos en trabajadores del sector público". *RECAI Revista de Estudios en Contaduría Administración e Informática* 8(21): 20-47. DOI: 10.36677/recai.v8i21.11591

23 *Ibidem.*

24 *Ibidem.*

25 Rosa Ma. Fuentes Chacón, Ma. José Simón Saiz, Margarita Garrido Abejar, Ma. Dolores Serrano Parra, Ma. José Díaz Valentín y Santiago Yubero Jiménez. 2019. "¿Es posible detectar casos de acoso escolar a través de la presencia de problemas psicosomáticos?" *Pediatría Atención Primaria*, XXI (83), 231-238. ISSN: 1139-7632. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=366661025002>

En el estudio, se utilizó la escala de problemas psicosomáticos de Hagquist 2008 en correlación con el indicador de calidad de vida y el acoso escolar mediante escala KIDSCREEN-Índex10; se identificó que la presentación de problemas psicosomáticos es un predictor del acoso escolar por la correlación positiva que se presentó entre estas dos categorías.²⁶

Así las cosas de los estudios anteriores. Una inquietud que me surge es cómo generar una distinción entre el estrés y la enfermedad psicosomática, dado que, en ambas categorías fenoménicas, se identifica la mutua influencia de factores bio-psico-sociales en el desarrollo de algunas enfermedades crónicas como las cardiovasculares, las digestivas e, incluso, el cáncer.

Sobre este aspecto, tal vez la distinción podría radicar en que el estrés como mecanismo adaptativo del cuerpo ante situaciones ambientales puede ser un factor de influencia en el desarrollo de una enfermedad psicosomática. Es decir, si bien tanto el estrés como lo psicosomático necesariamente ligan el soma y la psique, el estrés prolongado es una de las causas del desarrollo de enfermedades psicosomáticas.

Por otra parte, resulta interesante generar algunas reflexiones en torno a lo planteado por Lagomarsino²⁷ en relación con la forma en la que la sociedad mercantilista ha fomentado una sociedad enferma, producto del paradigma del rendimiento de la sociedad de consumo, lo que ha repercutido en el desarrollo de las enfermedades psicosomáticas y, en especial, en la depresión y en su brutal auge.

Así mismo, según lo que plantean Lagomarsino,²⁸ desde el mismo paradigma positivista, se ha identificado que las enfermedades psicosomáticas son una realidad, contrario a lo que se pensaba en tiempos anteriores. De hecho, se ha llegado a la conclusión de que el desorden neurológico es el resultado de la enfermedad psicosomática, pues, contrario a lo que ocurre cuando una enfermedad tiene origen en un órgano específico, el desorden neurológico termina afectando el todo. Entonces, ya no existe una frontera rígida entre lo que ocurre adentro y lo que ocurre afuera.

A su vez, el ritmo de vida que impone la sociedad actual ha ocasionado un sin número de enfermedades, hacia las cuales la industria farmacéutica ha puesto la mirada para poder atajarlas o al menos controlarlas de la forma más eficiente posible, de tal manera que el individuo enfermo vuelva a unirse a la cadena de productividad que requiere la sociedad capitalista. Aun cuando esto implique que los mismos tratamientos generen efectos secundarios, dependencia y desarrollen comorbilidades en las personas.

Como menciona Lagomarsino,²⁹ los gobiernos deben fortalecer los procesos de promoción de la salud mental, en tanto la salud es una dimensión fundamental

26 *Ibidem.*

27 Mario Lagomarsino Montoya, Lorena Moraga Gálvez, Carolina Cabezas Cáceres y Juan Guillermo Estay Sepúlveda. 2018. "Salud, Malestar y Padecimiento: La Sociedad de lo Peor. La democracia y la sociedad abierta en peligro. Utopía y praxis latinoamericana", 23 (83), 68-84. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1438545>

28 *Ibidem.*

29 *Ibidem.*

para el logro del equilibrio de las sociedades, además de ser un derecho prioritario en los seres humanos; así, el logro de la salud como un indicador de buen vivir y de bienestar logra sociedades más justas, democráticas y orientadas hacia la paz.

Y es que la salud debe ser fruto de un trabajo cooperativo entre los Estados y entre las personas al ser uno de los caminos hacia el logro de la paz, al lograr condiciones dignas de vida, porque las desigualdades, en materia de salud, han constituido un peligro para las personas, en tanto que el control de enfermedades se convierte en una solución intentada que se convierte en más de lo mismo, lo que irónicamente perpetúa la enfermedad; y a su vez constituye un peligro, dada la imposibilidad de lograr un equilibrio de las diferentes dimensiones de vida de una persona, al reducir en la práctica la salud a lo biológico desconociendo enfoques holísticos sobre la salud.

Entonces, nos encontramos ante una paradoja histórica, y es que, a pesar de que el siglo *xxi* ha sido el que más desarrollos tecnológicos y científicos ha alcanzado en tan corto tiempo, en procura de la búsqueda de mejores condiciones de vida para las personas y las sociedades, los seres humanos vivimos con un constante sentimiento de vacío, de infelicidad, de insatisfacción.

Esta paradoja, en articulación con otros factores, ha repercutido en una serie de enfermedades psicosomáticas, entre ellas, la depresión como la enfermedad mental del siglo *xxi*. La enfermedad se ha naturalizado, las sociedades mantienen a los sujetos enfermos y, como mencionan Lagomarsino,³⁰ el trabajo enferma, pero a la vez es requerimiento para vivir o para sobrevivir.

Sencillamente la salud es un negocio perverso, en donde la oferta se sostiene con la demanda, por tanto, no es rentable que tengamos individuos y sociedades saludables, pues qué será de la pobre industria farmacéutica.

Vale la pena preguntarse por qué la depresión se convierte en la enfermedad de la sociedad de consumo, en el nicho de la sociedad capitalista; parece ser, según la relación que establece Lagomarsino,³¹ que la idea del progreso se esconde detrás de las causas de la depresión.

Y es esa idea de progreso lo que ha justificado el desarrollo descomunal del sistema capitalista, el desarrollo de los mercados, las políticas estatales deshumanizadoras y crueles que se superponen por encima de las dignidades de los pueblos; es esta idea de progreso, la que ha invadido la mente y la vida de las personas, indicándoles qué deben hacer, cómo, cuándo y con quién.

Incluso, podríamos decir que toda la lógica del proyecto de vida y del ciclo vital individual y familiar es una idea netamente capitalista permeada por esta idea del progreso.

En el juego del progreso, la competencia del poder-hacer tiene un lugar importante, y es el que el individuo se acomode y amolde a las dinámicas del mercado si quiere estar dentro del juego.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

No obstante, además del progreso, Lagomarsino³² se plantean una interrogante bastante significativa: la incógnita sobre el tiempo. El tiempo que escasea, la pobreza del tiempo; pues según lo que menciona Cosima Dannoritzer, cineasta, ahora también debemos luchar por el derecho al tiempo libre.

Al respecto, Cosima Dannoritzer, directora del documental *Time Thieves*³³ (Ladrones del tiempo), denuncia las precariedades que viven las personas que están en la línea de producción, como en el caso de las maquilas, pues se contabiliza el tiempo que puedan gastar en el baño. Dannoritzer también menciona, en una de sus entrevistas, que nos hemos obligado a nosotros mismos a ahorrar tiempo para rendir más, cedemos, incluso, el tiempo de la comida para trabajar más, bajo la ilusión de tener mayor ganancia.³⁴

De ahí que, el *burnout* pueda leerse como uno de los ladrones del tiempo que se impone en el sujeto agotándolo para poder ser y llevándolo a una cadena interminable de quehaceres. A su vez, esto se conecta con la teoría de Foucault³⁵ sobre el adoctrinamiento de las sociedades mediante la disciplina de los cuerpos para producir; así, los sujetos son sometidos al hacer, son disciplinados para servir a los intereses de la sociedad capitalista para responder a sus demandas y, estando cansados, les es imposible sublevarse.³⁶

En palabras de Lagomarsino,³⁷ la sociedad de Foucault era la sociedad disciplinaria que ocasionó locos y criminales, y la sociedad actual es la sociedad del cansancio que describe Byung Chul Han, la cual genera perdedores y frustrados, en últimas, depresivos. Esa misma sociedad que Bauman describe preocupada por vender y comprar una imagen de felicidad; en tanto tengas la capacidad adquisitiva para consumir y aprovechar oportunidades, eres feliz, de lo contrario, el pobre no cabe en la sociedad del consumo, por supuesto.

Por último, las reflexiones de Lagomarsino,³⁸ sobre la conexión entre la depresión y frustración, cuya causa es el miedo a la pobreza, me hacen pensar en el concepto de aporofobia. Esa aporofobia que se esconde en el arribismo que compra la fórmula para camuflar la pobreza a través del endeudamiento, muy común en Colombia, aunque no haya para comer, sí hay para comprar el último celular que sale al mercado, pero eso es “harina de otro costal”.

Finalmente, a partir de las investigaciones presentadas anteriormente, se puede inferir que, con el fortalecimiento de la economía neoliberal, las demandas y sobre exigencias en medio de una sociedad, que exige el rendimiento, han provocado la aparición del estrés laboral y, con ello, complicaciones fisiopatológicas y sentimientos de frustración emocional en los empleados

32 *Ibidem*.

33 Cosima Dannoritzer. “Time Thieves”. 2018. Película, 1:25.

34 *Ibidem*.

35 Michel Foucault. 1988. “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), 3-20. <https://perio.unlp.edu.ar/catedras/cdac/wp-content/uploads/sites/96/2020/03/T-FOUCAULT-El-sujeto-y-el-poder.pdf>

36 Mario Lagomarsino Montoya, Lorena Moraga Gálvez, Carolina Cabezas Cáceres y Juan Guillermo Estay Sepúlveda. 2018. “Salud, Malestar y Padecimiento: La Sociedad de lo Peor. La democracia y la sociedad abierta en peligro. Utopía y praxis latinoamericana”, 23 (83), 68-84. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1438545>

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*.

quienes se ven atrapados entre la caprichosa necesidad de subsistir y de su salud integral.

2. Enfermedades con explicación psicosomática: Cuando el cuerpo habla de lo que la mente siente

A continuación, se presentan algunos estudios realizados entre 2016 y 2020 sobre explicaciones psicosomáticas a condiciones de salud o tipos de enfermedades a partir de los cuales se puede identificar cómo la condición psicosomática se puede convertir en una metáfora expresada en el cuerpo como parte de los procesos de autoorganización del sujeto.

En primera medida, se encuentran algunos estudios que analizan las interacciones multirreferenciales del sujeto en la manifestación psicosomática, por ejemplo, encontramos el estudio de Vera³⁹ sobre el vaginismo, a partir del cual se identifica que, en la mayoría de los trastornos de la sexualidad, especialmente en el vaginismo, las causas más frecuentes son psicológicas, asociadas con la ansiedad, bloqueos emocionales o como efecto de una secuela de una agresión sexual previa.

Así, la dimensión de la sexualidad ha sido fundamental en la comprensión de la conexión psique-soma y, especialmente, en la comprensión de las manifestaciones psicosomáticas atravesadas por la fuerte influencia del componente social y cultural en torno a cómo comprender y vivir la sexualidad humana. No es posible realizar un abordaje clínico sin revisar cómo interactúan las diferentes dimensiones en el sujeto, como menciona Chiclana,⁴⁰ la medicina psicosomática comprende al sujeto desde esa multidimensionalidad en la que, además, se incluye la espiritualidad, de modo que el trabajo desde la sexología clínica permita comprender la influencia de los mitos, las creencias, los miedos, las historias de aprendizaje en pareja, la historia farmacológica, los eventos del paciente y la historia familiar para poder desarrollar un trabajo integral que permita comprender la patología sexual.

En otro estudio, Mendieta, Nuño y Pérez⁴¹ identifican algunas dimensiones de la estructura familiar y su influencia en el tabaquismo de jóvenes adolescentes, por lo que se comprende el tabaquismo como una enfermedad psicosomática familiar, estas dimensiones hacían alusión a una distancia afectiva de los padres hacia los hijos, reglas difusas, fronteras difusas, relación periférica de los padres y la minimización del tabaquismo como problema y factor de riesgo psicosocial.

39 Valme Vera Rincón. 2016. "Abordaje práctico del vaginismo". En N. Mallorquí-Bagué, H. Domínguez-Cagnon, M. Álvarez, J. Monreal. (Comps), XLVI Congreso de la Sociedad Española de Medicina Psicosomática (SEMP). *Revista Cuadernos de Psicología y psiquiatría de enlace*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5790979>

40 Carlos Chiclana Actis. (2016). "La perspectiva integradora en el abordaje de patología sexual". En N. Mallorquí-Bagué, H. Domínguez-Cagnon, M. Álvarez, J. Monreal. (Comps), XLVI Congreso de la Sociedad Española de Medicina Psicosomática (SEMP) 2016. *Revista Cuadernos de Psicología y psiquiatría de Enlace*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5790979>

41 EA Pérez-Hernández, G. Mendieta Izquierdo y BL Nuño Gutiérrez. 2016. "Dimensión estructural: composición familiar de adolescentes fumadores en escuela pública de Guadalajara, México". *Investigaciones Andinas*, 18 (32), 1480-1490. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=239047318004>

En este sentido, aunque se comprende lo psicossomático desde diferentes dimensiones, hasta el momento, la dimensión familiar no ha sido desarrollada en los diferentes artículos revisados, al menos, no desde la epistemología sistémica ni desde la terapia sistémica. Lo que resulta especialmente interesante, teniendo en cuenta los aportes significativos de la Escuela de Milán, el MRI, y la Escuela Estructural sobre aportes de la terapia sistémica como coadyuvante en el tratamiento de enfermedades psicossomáticas.

Sin embargo, en su mayoría, los estudios revisados aluden a estados del arte sobre el fenómeno, especialmente, de corte psicoanalíticos, sobre medicina psicossomática, psiquiatría de enlace o tratamientos alternativos de la enfermedad psicossomática, en todo caso, hace falta mayor esfuerzo, sobre todo, desde la disciplina psicológica por comprender el fenómeno psicossomático desde una visión holística e interdisciplinar.

Continuando con las dinámicas multirreferenciales del sujeto, Van Geelen y Hagquist⁴² establecen una correlación entre los síntomas psicossomáticos y los indicadores de deterioro funcional a partir de un estudio transversal, en el periodo de 1988 a 2011, con adolescentes de 15 y 16 años en ocho cohortes de muestra (19.823 pacientes en total). El deterioro funcional hace referencia a la evolución de un cuadro clínico; por su parte, el indicador de deterioro funcional hace referencia a la capacidad de los pacientes a hacer frente a actividades de forma autosuficiente y autónoma.

En el estudio, Van Geelen y Hagquist encontraron que los problemas psicossomáticos van en aumento y se presenta en su mayoría en población femenina. Por otro lado, se identifica que, mientras se tengan en cuenta los datos sobre deterioro funcional, y se interviene sobre este aspecto, los síntomas psicossomáticos se reducen.

Dentro de las dimensiones evaluadas, se encontró una relación entre el seguimiento de los indicadores de deterioro funcional que abarca la dimensión psicossocial, cognitiva, neurofisiológica, conductas asociadas a la salud y estilos de afrontamiento. Se identificó que, si se agudizaba el cuadro clínico, también se deterioraban las dimensiones evaluadas.

Otro estudio relevante es el de Regal,⁴³ el cual examina las diferencias epidemiológicas entre 448 pacientes diagnosticados con Síndrome de Fatiga Crónica (SFC) y aquellos diagnosticados con fibromialgia (FM). El estudio refiere a la fibromialgia como una enfermedad con un probable origen psicossomático catalogada como síndrome neurasténico y somatomorfo. Al parecer, la diferencia entre ambos cuadros clínicos es que la FM se manifiesta en personas con menor nivel de estudios, a diferencia del SFC, que se presenta en personas con un nivel

42 S. M. Van Geelen y C. Hagquist. (2016). "Are the time trends in adolescent psychosomatic problems related to functional impairment in daily life? A 23-year study among 20,000 15–16-year olds in Sweden". *Journal of Psychosomatic Research*, 87, 50-56. <https://doi.org/10.1016/j.jpsychores.2016.06.003>

43 Raúl Jesús Regal Ramos. 2016. "Diferencias epidemiológicas entre los pacientes con síndrome de fatiga crónica y fibromialgia evaluados en la Unidad Médica de Valoración de Incapacidades de Madrid". *Medicina y Seguridad del Trabajo*. 62 (245), 360-367. http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0465-546X201600050007&lng=es&tlng=es

académico más alto. Además, se encontró que la FM se presenta en mayor grado en personas que desempeñan labores administrativas.

Un hallazgo que plantea la investigación de Regal es que las características de los síntomas, e incluso los criterios diagnósticos, de la FM y el SFC son bastante similares. Esto puede llevar a una diatriba y es que es posible que en el sistema de salud haya errores diagnósticos al respecto. Sería importante entrar a revisar estudios posteriores si se confirma la relación que encuentra el autor con respecto al nivel de formación y el tipo de actividades laborales a desempeñar con la FM y el SFC, en caso de que exista esta relación, es importante entrar a revisar cuáles serían esas condiciones de vulnerabilidad psicosocial en el diagnóstico de la FM y en el SFC desde una perspectiva de la medicina psicosomática.

Otro hallazgo importante es que, al parecer, el SFC y la FM comparten un mismo origen, con mayor peso en las condiciones psicológicas del individuo, su diferencia radicaría en que la FM se relaciona con trastornos somatomorfos y el SFC se asocia con la neurastenia.

García⁴⁴ estudia los aspectos de la dimensión subjetiva en mujeres cuyo motivo de consulta fue la dismenorrea primaria, identificando baja tolerancia al dolor, una respuesta emocional sobredimensionada, rechazo al hecho de la maduración como mujer y a los roles de género impuestos. La investigación se lleva a cabo con 46 mujeres entre los 17 y 25 años que no han consumido métodos anticonceptivos ni han tenido antecedentes ginecológicos.

Se realizó un proceso de psicoterapia cuyo resultado fue la resignificación del fenómeno y una reducción del dolor menstrual. Al parecer, la baja tolerancia al dolor está relacionada con un aumento de la sensibilidad a estímulos aversivos, así, la experiencia dolorosa viene acompañada de la evitación de cualquier situación que pueda ocasionar dolor, esto implica que se aumente la atención en el dolor y se disminuya la atención en otras actividades, lo cual entorpece el desempeño en las actividades cotidianas.⁴⁵

También se identificaron reacciones emocionales exageradas, es decir, hay dificultades en la gestión de sus propias emociones, reaccionando de forma intensa ante situaciones vividas; cabe resaltar que la percepción de reacción exagerada parte del mismo discurso de las pacientes y es un relato común.⁴⁶

De este modo, hay una correlación positiva entre las emociones generadas ante el dolor y el umbral del dolor; en palabras de García,⁴⁷ las personas que muestran hiperreactividad son más sensibles al dolor. Un ejemplo interesante se observa en los psicópatas que presentan un umbral más alto de dolor.

Luego de realizar el análisis de los factores asociados a la dismenorrea primaria, García⁴⁸ estudia los efectos de la psicoterapia. Descubrió que el dolor disminuyó

44 José Manuel García Arroyo. 2017. "Aspectos subjetivos de la mujer con dismenorrea primaria". *Revista chilena de obstetricia y ginecología*. 82 (3), 271-279. <https://doi.org/10.4067/s0717-75262017000300271>

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*.

al trabajar en la liberación de tensiones emocionales y, por tanto, el umbral de dolor aumentó.

En este orden de ideas, también parece haber anticipación al ciclo de la menstruación, lo que resulta en tensiones corporales y emocionales que se relacionan con un aumento del dolor en el momento en el que se da la menstruación. Como menciona García:

Hemos de reconocer, finalmente, que el dolor menstrual conduce a la mujer a un círculo vicioso pues el dolor aumenta la emoción y ésta el dolor, produciéndose miedo a que llegue la regla la próxima vez, activando anticipatoriamente las emociones y, por tanto, la propensión a un nuevo dolor.⁴⁹

Respecto al rechazo de los fenómenos relacionados con los roles de género, se encontraron los siguientes significados en torno a la menstruación: frustración e impedimento, debilitamiento psíquico y físico, discapacidad y enfermedad, suciedad, motivo de vergüenza, posibilidad de embarazo, castigo, así como una serie de interpretaciones mágicas que se connotan negativamente como impedimentos para realizar cierto tipo de actividades; significados que son contruidos culturalmente o en el contexto familiar.⁵⁰

Así mismo, en algunas ocasiones, se identificó rechazo de la mujer hacia su propia corporalidad, específicamente hacia sus órganos sexuales y negación a afrontar el paso a un ciclo vital distinto que, culturalmente, significa el tránsito a ser mujer debido a la menstruación. Según Peter Blos, hay un duelo por el cuerpo infantil, así, al no asumir el cambio corporal, se dificulta asumir cambios psicológicos en el tránsito de una etapa a otra, de manera que se identificaron comportamientos infantilizados en las mujeres, que, en estudio de García, presentaban dismenorrea primaria.

En este orden de ideas, García identificó que la dismenorrea primaria significaba el rechazo a la representación estereotípica femenina asociada a la menstruación, como una protesta contra el imperativo biológico de lo que implica ser mujer y cómo este imperativo pone en desventaja a las mujeres en comparación a los hombres. No solo se trata, a mi parecer, de una fuerte carga ideológica, sino que también se identificó que estos mensajes o relatos tienen su origen en la familia, a menudo, a través de la figura de la figura materna. En muchos casos, el rechazo a la menstruación parece ser el rechazo al rol que desempeña la mujer en la familia.

Esta relación entre el componente ideológico y la intensidad del dolor se identifica, según García, en mujeres con una comprensión más conservadora sobre el ser mujer, pues, tendrían a presentar más dolor que aquellas que tenían concepciones más flexibles o liberales.

49 José Manuel García Arroyo. 2017. "Aspectos subjetivos de la mujer con dismenorrea primaria". *Revista chilena de obstetricia y ginecología*. 82 (3), p. 274. <https://doi.org/10.4067/s0717-75262017000300271>
50 *Ibidem.*, p. 271-279.

De otro lado, la psicodermatología es un amplio campo de conocimiento que se ha dedicado a analizar la relación entre lo somático y lo psíquico. Se comprende que lo psicósomático se expresa en las enfermedades de la piel como una dificultad para establecer un puente de comunicación del sujeto entre lo exterior y lo interior. La piel, de esta manera, refleja cómo las emociones son experimentadas por el sujeto, por ejemplo, el enrojecimiento ante la vergüenza y la palidez ante el miedo. Al respecto, Rumbo y Castellano⁵¹ plantean que, cuando no hay lugar para la resolución de un conflicto emocional, se manifiesta en la piel, bajo la forma de somatización, lo que se conocerá como somatizaciones cutáneas.

Al ser un receptor cutáneo y a la vez un emisor que conecta al mundo externo con el mundo interno, existe una mutua afectación entre mente-cuerpo y el entorno social. Esto implica un tratamiento integral, que parte de la medicina holística y de diversos campos multidisciplinarios que apuntan a una comprensión integral de los sucesos que tienen lugar en el cuerpo con influencia de los factores psicológicos, como la psicodermatología o la psico neuroendocrinología. En ese orden de ideas, Rumbo y Castellano proponen distinguir entre “las enfermedades cutáneas con una elevada incidencia de factores psicoemocionales, las afecciones dermatológicas con presumible rebote psicósomático y los síndromes psiquiátricos con expresión dermatológica.”⁵²

Ahora bien, en este punto, al analizar uno de los postulados del autor, me pregunto si la evolución del concepto de psicósomática podría traspasar la frontera de la psique y del soma para dar la bienvenida también a lo que ocurre en el entorno y cómo se apropia en el cuerpo y en la mente. Es allí donde tendría sentido hablar de pauta psicósomática, como se ha propuesto en el desarrollo de esta tesis, dado que remitirnos a la pauta, como una comprensión ecológica del modo como nos interrelacionamos con el entorno y el modo como se establecen las relaciones de interdependencia en torno a los procesos de auto-eco-auto-organización, implicaría tejer conexiones entre los diferentes sistemas, desde las redes neuronales hasta los sistemas vitales del sujeto, como sus redes semánticas en torno a su propia experiencia, sus redes de apoyo con el entorno y el modo cómo interactúa con su ambiente.

Así pues, en sintonía con Bateson,⁵³ los organismos establecen relaciones y conexiones entre la parte y el todo, lo que implica configurar una pauta que conecta, que nos conecta, en relaciones cíclicas de evolución, caos y crecimiento, de modo que no podemos concebirnos separados ni fragmentados del entorno ni de los macrosistemas. A su vez, esto implica que no es posible comprender el microsistema sin comprender el macrosistema, pues, es una correspondencia mutua, existente en la ecología de la pauta que se configura a partir de la coexistencia de los múltiples sistemas en interacción.

51 José María Rumbo Prieto y Elena Castellano Rioja. 2017. “Dermatología psicósomática, la relación mente y piel”. *Enfermería Dermatológica*, 11(31), p. 7-10. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6324064.pdf>

52 *Ibidem*, p. 8.

53 Gregory Bateson. 1998. “Pasos hacia una ecología de la mente”. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.

Por otro lado, el segundo postulado de la investigación de Rumbo y Castellano⁵⁴ hace mención, nuevamente, al modelo dinámico de vulnerabilidad, entonces, teniendo en cuenta que es una constante en las investigaciones rastreadas, el modelo de vulnerabilidad surge como una categoría emergente bastante significativa que me permite comprender que el modelo de vulnerabilidad posibilita tener una comprensión integradora de los factores sociales y psicológicos relacionados con la enfermedad.

Al respecto, Swanepoel, Staden y Fletcher⁵⁵ estudiaron el papel de la resiliencia y la vulnerabilidad psicológica como factores mediadores en el afrontamiento de situaciones adversas en pacientes con esclerosis múltiple. El estudio se llevó a cabo con una muestra de 1239 pacientes, con edades comprendidas entre 18 y 81 años, en el cual el 84,5% eran mujeres.

Para ello, se emplearon la Escala de Gravedad de la Fatiga (modificada), la Escala de Evaluación de la Fatiga (modificada), la Escala de Evaluación de la Disfunción Motora, la Escala de Duración de Episodios de Parestesias y la Escala de Duración Acumulada de las Parestesias; para medir los síntomas de esclerosis múltiple y para medir los factores de resiliencia y vulnerabilidad psicológica se usó la Escala de Resiliencia Connor-Davidson, la Escala de Resiliencia para Adultos, la Escala de Vulnerabilidad Psicológica, la sección de vulnerabilidad del Cuestionario de Estilo de Defensa y la Escala de Evaluación de Eventos de Vida Adversos.⁵⁶

Del anterior estudio, se identificó que los eventos adversos ocurridos a los pacientes exacerban los síntomas de la esclerosis múltiple, por tanto, las condiciones estresantes que vivían y el modo como solucionaban conflictos y gestionaban emociones se relacionaba con la intensidad de los síntomas presentados en la esclerosis múltiple; así mismo, la vulnerabilidad tuvo una relación más significativa con fatiga, disfunción motora y parestesia.⁵⁷

De otro lado, las estrategias de afrontamiento ante la enfermedad y ante los eventos adversos también se relacionaron positivamente con la intensidad de los síntomas y con los episodios de agudización de la enfermedad, lo que implica una relación directa entre la resiliencia psicológica y la evolución de la enfermedad.⁵⁸

En relación con lo anterior, además, este factor de vulnerabilidad y resiliencia psicológica se identificó en el estudio de Porcelli, Petito y Piazzoli,⁵⁹ el cual se realizó con 282 pacientes con psoriasis crónica con el propósito de evaluar el grado psicosomático de afectación asociada al desarrollo de la enfermedad. Al respecto, los investigadores encontraron que el 67% de los pacientes mostraron

54 José María Rumbo Prieto y Elena Castellano Rioja. 2017. "Dermatología psicosomática, la relación mente y piel". *Enfermería Dermatológica*, 11(31), p. 7-10. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6324064.pdf>

55 Isabelle Swanepoel, van Staden Werdie y Lizelle Fletcher. (2020). "Psychological Resilience and Vulnerability as Mediators Between Adverse Life Events and Fatigue, Motor Dysfunction, and Paresthesia in Multiple Sclerosis". *Psychosomatic Medicine*, 82 (2), 138-146. <https://doi.org/10.1097/PSY.0000000000000770>

56 *Ibidem*.

57 *Ibidem*.

58 *Ibidem*.

59 P. Porcelli, A. Petito y A. Piazzoli. (2018). "Psychosomatic syndromes in patients with psoriasis". *Journal of Psychosomatic Research*, 109, p. 126-127. <https://doi.org/10.1016/j.jpsychores.2018.03.121>

resultados positivos en síndrome psicósomático, presentando alexitimia, irritabilidad y somatización; además, observaron una correlación positiva entre la negación de la enfermedad y la exacerbación de los síntomas.

Ahora bien, continuando en la línea de los estudios sobre psico dermatología, en los estudios realizados por Torales,⁶⁰ se reconoce que los trastornos psicofisiológicos y los trastornos psiquiátricos primarios van en la dirección mente-piel, es decir, la dimensión psicológica resulta ser, al mismo tiempo, una causa y una consecuencia, que se asocia a los trastornos dermatológicos. Esto implica comprender que la piel es un reflejo de lo que sucede en el mundo psíquico de la persona.

Algunas de estas enfermedades, con explicación psicósomática, pueden ser la dermatitis atópica, la psoriasis, la alopecia y la dermatitis artefacta, en la que el sujeto se infringe las lesiones cutáneas. El tratamiento se realiza de manera colaborativa entre la psiquiatría y la dermatología. A pesar de que el paciente ingrese por dermatología, la evaluación del dermatólogo debe dilucidar si hay aspectos psicológicos de fondo que causen o exacerben los síntomas.⁶¹

Así pues, la psicodermatología, como una especialidad que integra la psiquiatría y la dermatología, estudia la influencia de factores psicosociales en la aparición, mantenimiento y cronicidad de enfermedades dermatológicas. De modo que, en la historia del desarrollo de la psico dermatología, se identifican diferentes fases, según Torales⁶²:

1. **Fase temprana:** hace referencia a los primeros estudios por parte de psicoanalistas y de psiquiatras en donde la hipótesis principal era que la personalidad en articulación con un conflicto emocional ocasionaba lo que, en algún tiempo, se llamó psico dermatitis.
2. **Fase metodológica:** se refiere a la articulación de diversas disciplinas que intervienen en los procesos de evaluación de la enfermedad psico dermatológica.
3. **Fase integrativa:** consiste en la integración de diversas disciplinas a fin de lograr una evaluación integral que incluya la identificación de problemas familiares, sociales y laborales que sean parte del problema, de manera que el tratamiento fuera igualmente integrativo en tanto que se ocupara de los factores psicosociales y dermatológicos del paciente.
4. **Fase contemporánea:** surge con la clasificación de los tipos y orígenes de la enfermedad psicodermatológica. En esta fase, se identifican tres grupos: trastornos psicofisiológicos (enfermedades de la piel que se agudizan por un componente emocional); trastornos psiquiátricos primarios (trastornos psicológicos de base que se manifiestan en la piel); y trastornos secundarios (la enfermedad dermatológica es primaria y ocasiona efectos síntomas de malestar psicológico).

60 Julio Torales, Estela Malatesta, Lourdes González, Israel González y Rubén López. 2019. "Introducción a la psicodermatología". En Torales, J y Malatesta, E. (2019). "Psicodermatología: Una actualización diagnóstica y terapéutica de las entidades clínicas más frecuentes". Paraguay: Editorial de la Facultad de Ciencias Médicas.

61 *Ibidem*.

62 *Ibidem*.

Lo anterior nos permite comprender de forma más integral cómo se articulan los diferentes factores bio-psicosociales ante el afrontamiento de los conflictos vitales de la persona. Esto se manifiesta en el cuerpo, y más específicamente en la piel, como una metáfora de la forma en que da lugar a la experiencia subjetiva del mundo, es decir, cómo la persona vive y afronta el mundo.

Sin embargo, no sólo se experimenta en la piel como representación simbólica, si se quiere comprenderlo así, de cómo el sujeto se vincula con el mundo exterior, sino que también la vivencia del mundo se manifiesta en el dolor físico, lo cual se convierte en otro campo de interés y otra arista de comprensión que se abre ante la complejidad del fenómeno psicósomático, que se ha estudiado ampliamente.

Según Marina,⁶³ aunque las clasificaciones de los trastornos mentales no asocian síntomas vinculados al dolor, y tradicionalmente las explicaciones sobre el dolor son en su mayoría neurobiológicas, actualmente, los estudios de la psiquiatría sobre el dolor crónico sin lesión proponen dar un paso hacia una psiquiatría fenomenológica como alternativa metodológica que aborde el tema del dolor de forma más integral.

Tradicionalmente, el dolor se concibe como un fracaso de las estrategias analgésicas, por lo que la medicina se ha centrado en generar estrategias para manejar el dolor, mas no para superarlo. Y, dado que el dolor se ha asociado a la enfermedad o a los procedimientos médicos, se ha restado su valor e interés en la medicina convencional.⁶⁴

Por supuesto, se ha dado prevalencia a la explicación neurológica del dolor, que expone su mecanismo de actuación, basado en la teoría de la compuerta, y de interacción de células T, teoría elaborada por Melzack y Wall.⁶⁵ En su mayoría, los estudios y teorías han tomado fuerza desde la perspectiva sensorial y neurobiológica, y el dolor ha perdido valor desde lo emocional, cognitivo y psicosocial, lo que dificulta un abordaje multidimensional.

El dolor es un fenómeno importante por la afectación que tiene en diversas dimensiones vitales del sujeto. Ha sido vinculado a diagnósticos de depresión, lo que se conoce como síndrome depresión-dolor, según Lindsay y Wyckoff.⁶⁶ No obstante, es poco frecuente que las consultas por dolor se realicen en el campo de la psiquiatría o la psicología, pues son más comunes las consultas sobre el dolor a través de especialidades como traumatología, neurología y reumatología.⁶⁷

Aunque hay una relación frecuente entre el dolor y los trastornos mentales, por ejemplo, los trastornos somatomorfos, el trastorno de ansiedad generalizada, el trastorno psicótico, el vaginismo, la dispareunia y la hipocondriasis, no se ha prestado atención suficiente a la interacción entre el mundo psíquico y el dolor físico, como plantea Marina.⁶⁸

63 Marina González, Pedro Alberto. 2017. "Psiquiatría y Dolor Crónico". *Psicosomática y Psiquiatría* (1): 70-80. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6114015>

64 *Ibidem*.

65 *Ibidem*.

66 *Ibidem*.

67 *Ibidem*.

68 *Ibidem*.

Al respecto, el estudio de Marina presenta un interesante recorrido teórico e histórico sobre los estudios en torno al dolor, el cual permite identificar otros aspectos a tener en cuenta a fin de entender las relaciones entre lo psíquico y lo somático; por ejemplo, en los estudios más recientes, la experiencia del dolor permite comprender la relación interdependiente y multidimensional de las siguientes esferas: senso-discriminativa, afectivo-emocional y cognitivo-evaluadora, de acuerdo con los resultados del estudio hecho por Marina y respecto a los estudios retomados en la primera década del Siglo XXI.

Por otro lado, un estudio interesante es la propuesta de Eisenberger,⁶⁹ sobre cómo el dolor social se expresa en circuitos nerviosos específicos de dolor físico, lo cual se ha identificado a través de las técnicas de neuroimagen que arrojan indicadores sobre un incremento de la actividad neuronal, específicamente, en el córtex cingulado anterior y la porción anterior de la ínsula, al experimentar dolor social; estas zonas se relacionan con el procesamiento del componente emocional ante el dolor físico.

Lo anterior ha llevado a concluir que el dolor físico y el dolor emocional comparten la misma base neural, así, Marina propone una ruta de evaluación del dolor sin lesión, de modo que se integre la experiencia subjetiva del dolor físico y la experiencia subjetiva del dolor emocional. Esta ruta consiste en evaluar:

1. Las experiencias traumáticas tempranas
2. Las características de personalidad
3. Los componentes cognitivo-conductuales ante el dolor
4. La influencia de las normas culturales/sociales que estigmatizan el sufrimiento psicológico en comparación con el físico
5. La individualización del síntoma doloroso para identificar las relaciones de significado con las experiencias anteriores simultáneas

De otro lado, se han estudiado los factores que agravan la experiencia del dolor físico, por ejemplo, Chiodo, Kendall y Smith⁷⁰ identificaron que la manifestación del dolor se agrava con la aparición del estrés, la ansiedad y la depresión como un modo en que el sistema nervioso central se acondiciona en torno a las estrategias de afrontamiento, así, estos factores emocionales contribuyen a la hipersensibilidad al dolor, lo que puede traer como consecuencia que el dolor periférico cause cambios neuroplásticos en el Sistema Nervioso Central, puesto que los neurotransmisores y la sustancia P generan hiperexcitabilidad en las neuronas, lo que desencadena un umbral de dolor disminuido.

Respecto a lo planteado por Chiodo, Kendall y Smith, el dolor lumbar se agudiza con el estrés psicosocial y ocupacional, lo que repercute, además, en la disminución de la serotonina y la dopamina. Cuando se habla del dolor

⁶⁹ *Ibidem*

⁷⁰ Anthony Chiodo, Richard Kendall y Sean Smith. 2019. "Spine Pain". En R. Mitra (Ed.), "*Principles of Rehabilitation Medicine*". Estados Unidos: McGraw-Hill Education.

lumbar sin causa orgánica, se identifica que este puede afectar la extensión musculoesquelética o la palpación táctil de la zona donde se incubaba el dolor. Así mismo, se ha visto una mejora significativa del dolor cuando el tratamiento se acompaña de terapia psicológica, así mismo, se identifica la relación que hay entre una mala higiene postural que afecta la ergonomía del cuerpo y el estrés psicosocial y ocupacional.

Por su parte, la fibromialgia es una de las enfermedades que más interés ha causado entre la comunidad médica y científica, precisamente, por la relación encontrada entre los conflictos de orden emocional y psicológico y la manifestación del dolor sin un origen fisiológico o neurológico claro. En ella, se identifica la interacción de múltiples factores sociales e históricos del sujeto que se han relacionado con el diagnóstico y la manifestación de la enfermedad.

De acuerdo con Hermoso,⁷¹ la fibromialgia se caracteriza por la presencia de dolor músculo-esquelético generalizado por más de tres meses en cuatro cuadrantes corporales y ha surgido como un problema de salud que va en crecimiento en los últimos años, en especial, en países en desarrollo. Esta enfermedad afecta diferentes dimensiones de la persona, particularmente, la esfera social, pues en muchas ocasiones impide el desarrollo de actividades cotidianas y laborales. Así mismo, se ha asociado el factor psicológico como relevante en el manejo del dolor y en la modulación de la enfermedad.

Al respecto, se realizó un estudio con 80 mujeres entre los 31 y 63 años de edad, divididas entre el grupo control y el grupo con fibromialgia, se les aplicó el Cuestionario de Impacto de la Fibromialgia (FIQ) para evaluar el impacto de la enfermedad, el Inventario de Temperamento y Carácter-Revisado de Cloninger (TCI-R) para evaluar las dimensiones de la personalidad y el Cuestionario del Dolor de McGill (MPQ) para la evaluación de la percepción de dolor inducido mecánicamente.⁷²

De acuerdo con los resultados arrojados por dicho estudio, se comprueba que existen algunos rasgos de personalidad que se asocian a la manifestación de la fibromialgia, esta asociación surge de la teoría de la compuerta de Melzaack y Wall,⁷³ pues la dimensión sensorial-discriminativa y la motivacional afectiva de la experiencia dolorosa se asocia con la dimensión cognitivo-valorativa en los rasgos de personalidad.

En cuanto a los rasgos específicos de personalidad asociados a la fibromialgia, se establecen aquellos que constituyen una personalidad propensa al dolor:

caracterizada por metas muy altas, perfeccionismo, altruismo, falta de asertividad, alexitimia, frustración, incapacidad para relajarse y disfrutar de la vida, negación de los conflictos emocionales e interpersonales, baja autoestima y necesidad excesiva de reconocimiento y aceptación social.⁷⁴

71 Hermoso, Alba García Fontanals, García Blanco, Ferrán Josep García Fructuoso, T. Gutiérrez, M. López Ruiz, Montserrat Gomà Freixanet, Rosa Maria Raich y Juan Deus Yela. 2018. "Personalidad y percepción del dolor en fibromialgia". *Psicosomática y Psiquiatría*; 3. p. 7-17. <https://psicosomaticaypsiquiatria.com/personalidad-percepcion-dolor-fibromialgia>

72 *Ibidem*

73 *Ibidem*

74 *Ibidem*, p. 9.

Sin embargo, hay diversos estudios que asocian otros rasgos de personalidad como intentos de adaptación al entorno. En coherencia con lo anterior, el estudio de Hermoso⁷⁵ arrojó que existen diferencias entre el grupo control y el grupo de mujeres con fibromialgia, por ejemplo, se identificaron que los rasgos de personalidad asociados al dolor crónico por fibromialgia se caracterizan por una alta evitación del daño que incrementa los niveles de ansiedad y se relaciona con una baja capacidad para generar estrategias de autocontrol y autodirección.

A su vez, los investigadores encontraron que las emociones incrementan la actividad de apertura de la puerta que estimula los receptores de dolor físico, especialmente, las manifestaciones de tipo distímico, es decir, las emociones como depresión o ansiedad aumentan la percepción del dolor. Así mismo, la dimensión Evitación del Daño obedece, de algún modo, a rasgos temperamentales (innatos) ansiosos y la dimensión de Cooperación, en las escalas de personalidad, medida a través de aspectos del carácter (aprendidos), se relacionan con una alta capacidad de adaptación.⁷⁶

Esto implica que los sujetos cooperativos se caracterizan por ser socialmente tolerantes, útiles, compasivos y empáticos, mientras que un importante porcentaje de los pacientes con FM muestran un perfil temperamental de tipo obsesivo-compulsivo, lo que significa que a mayores niveles de ansiedad (Evitación del Riesgo) y menor adaptación (Cooperación) mayor es la percepción de dolor.⁷⁷

De otro lado, se encuentran las enfermedades no contagiosas que se relacionan con altos niveles de estrés y con aspectos de orden psicosocial vinculados a los ritmos de vida actuales que han desencadenado una gran preocupación por la salud mental y el bienestar general de las personas, es el caso de la investigación de Romansenko, Mkhov y Chichkova,⁷⁸ quienes realizaron un estudio interdisciplinar con 640 pacientes con diferentes factores de riesgo, como antecedentes gastrointestinales, cardiovasculares y respiratorios. De esta muestra, 245 pacientes tenían un diagnóstico somático como hipertensión, úlcera duodenal, asma y enfermedades inflamatorias intestinales.

A estos pacientes se les aplicó pruebas psicométricas, las cuales se contrastaron con las del grupo control, lo que arrojó como resultado que el grupo que presentaba una enfermedad somática general tenía una correlación alta con factores de riesgo psicopatológicos, de la siguiente manera: con trastornos afectivos 57.9 %, neuroticismo 27.1% y trastorno esquizotípico 15% de Romansenko, Mkhov y Chichkova.⁷⁹

Otro ejemplo sobre la asociación entre enfermedades de orden somático y las condiciones de estrés es el síndrome de Tako Tsubo, cuya condición es una miocardiopatía inducida por estrés o lo que se conoce como discinesia

75 *Ibidem*, p. 7-17.

76 *Ibidem*.

77 *Ibidem*.

78 L. V. Romansenko, V. M. Makhov y N. V. Chichkova. (2019). "Functional (psychosomatic) disorders in general medical practice". *Nevrologiâ, Nejropsihiatriâ, Psihosomatika*, 11 (3), p. 69-73. <https://doi.org/10.14412/2074-2711-2019-3-69-73>

79 *Ibidem*.

apical transitoria, la cual es una lesión coronaria no significativa que simula un infarto; aunque se presenta dolor torácico, cambios bioquímicos, analíticos y electrocardiográficos, no hay una afectación de las arterias coronarias y su recuperación tiende a ser pronta luego de un buen tratamiento. Sin embargo, este síndrome puede llegar a tener complicaciones a futuro, por ejemplo, derivar en un accidente cerebrovascular y la muerte si no se trata adecuadamente.⁸⁰

Las causas no son claras aún, pues, así como se han encontrado factores de origen orgánico como la descarga de catecolaminas, la activación del sistema nervioso simpático, también se relaciona la aparición de sucesos estresantes. Por ejemplo, en el estudio de Varela,⁸¹ el 93.3% (n = 14) de la muestra manifestó un suceso generador de estrés agudo anterior a la aparición del síndrome; de ese porcentaje, una tercera parte, el 33.4% (n = 5), refirió antecedentes psiquiátricos personales, y el 26.7% (n = 4) declaró antecedentes psiquiátricos familiares.

A su vez, más de un tercio, el 40% (n = 6), padeció el fallecimiento del cónyuge; el 40% (n = 6) el de un hijo; y el 33.3% (n = 5) el de un progenitor, antes de alcanzar la adultez media,⁸² lo que puso a prueba sus estrategias de afrontamiento ante la crisis vital.

Durante el estudio, se utilizaron diferentes escalas para identificar las correlaciones existentes entre factores desencadenantes del síndrome y rasgos de personalidad. Al respecto, se observaron puntuaciones elevadas en la dimensión neuroticismo y bajas en extraversión. Además, se encontró una asociación significativa entre ambas, junto con un estilo de afrontamiento pasivo, como el refugiarse en la religión, principalmente. A su vez, las estrategias pasivo-avoidativas se asociaron a un malestar psicológico, un malestar físico y una mortalidad más.⁸³

Este estudio se realizó con 15 pacientes que habían presentado STK entre los 50 y los 85 años de edad y que no hubieran tenido otros indicadores de comorbilidad; por un lado, se realizó una entrevista semiestructurada; por otro, se aplicaron la Escala de Acontecimientos Vitales de Holmes y Rahe (SRRS), el Cuestionario de Personalidad NEO-FFI de Costa y McCrae, y el Cuestionario de Estrategias de Afrontamiento. Derivado de esto, se identificó una posible influencia hormonal, puesto que la mayoría de los pacientes se encontraban en fase de posmenopausia, y una fuerte influencia de factor emocional ante la vivencia de una situación emocional estresante.⁸⁴

También hubo influencia de antecedentes por hipertensión arterial, trastorno depresivo mayor y trastorno de ansiedad, así como una posible relación con acontecimientos estresantes, por la vivencia de una enfermedad propia o en la

80 L. Varela-Besteiro, A. Santiago-Piñeiro, R. Alcántara-Tadeo, S. Bascompte-Claret, G. González-Sucarrats, Pinillos-Francia. 2017. "Síndrome de Tako-tsubo: Acontecimientos vitales estresantes". *Psicosomática y Psiquiatría*; (1) 3:18-29. ISSN 2565-0564

81 *Ibidem*.

82 *Ibidem*.

83 *Ibidem*.

84 *Ibidem*.

familia, caracterizada por dependencia física o emocional,⁸⁵ lo cual representa la necesidad de atender la salud y el desgaste emocional en los cuidadores.

En cuanto a los factores de personalidad, se asocia el STK con una personalidad tipo D, que se caracteriza por experimentar emociones negativas e inhibición en la interacción social,⁸⁶ esto se podría relacionar con el hecho de que la persona no cuente con una red de apoyo significativa con la cual pueda expresar emociones negativas.

En otro estudio, se ha identificado que la ansiedad, la depresión o el trastorno de pánico pueden manifestarse en mareos crónicos. Un trastorno vestibular, al generar ansiedad, ocasiona cuadros denominados vértigo postural fóbico, vértigo psicofisiológico o mareo subjetivo crónico, ahora conocido como mareo postural-perceptual persistente (PPPD), que se caracteriza por la dificultad para sostenerse en pie, pues hay mayor sensibilidad al movimiento propio o al movimiento visual. Sin embargo, el mareo subjetivo continuo no puede explicarse por una patología vestibular primaria, pues, las imágenes neurológicas y las pruebas vestibulares son normales o indican un déficit vestibular compensado.⁸⁷

Para esta condición, se han encontrado resultados positivos con terapia farmacológica con inhibidores selectivos de la recaptación de serotonina (ISRS), psicoterapia cognitivo-conductual y rehabilitación vestibular, lo que ha implicado reconocer que existe una alta relación entre cuadros de depresión y ansiedad con la manifestación de este tipo de mareo.⁸⁸

De otro lado, encontramos un estudio sobre los trastornos digestivos crónicos como la enfermedad de Crohn, la colitis ulcerosa, el dolor abdominal recurrente y el vómito psicógenos, como enfermedades con origen psicosomático. El tratamiento de estos trastornos se ha centrado en una asociación entre la terapia psicológica y terapia farmacológica, lo cual ha mostrado mejoras significativas en los síntomas, específicamente con terapias cognitivo-conductuales. Sin embargo, este hallazgo se orienta a que existen más estudios desde esta perspectiva terapéutica para el tratamiento de este tipo de condiciones psicosomáticas.⁸⁹

No obstante, según Peláez,⁹⁰ también se encuentran mejorías en terapias psicodinámicas y en enfermedades agudas como el dolor abdominal recurrente, se maneja también la terapia familiar, pues desde el punto de vista sistémico se concibe que la enfermedad es una respuesta a aspectos disfuncionales de la estructura familiar.

Así mismo, Peláez,⁹¹ advierten que las enfermedades gastrointestinales se pueden dividir en dos grupos según la función del tiempo: el primero, hace

85 *Ibídem.*

86 *Ibídem.*

87 Mark. F.Walker & Robert. B. Daroff. "Dizziness and Vertigo", en *Harrison's Principles of Internal Medicine*, ed. J. L. Jameson, A. S. Fauci, D. L. Kasper, S. L. Hauser, D. L. Longo, & J. Loscalzo, (McGraw Hill, 2018).

88 *Ibídem.*

89 J. C. Peláez-Álvarez, M. J. de C. Oller, J. M. Carballeda y F. M. Rada. 2018. "Psiquiatría psicosomática del niño y adolescente con enfermedades crónicas digestivas". *Revista de Psiquiatría Infanto-Juvenil*, 35 (4): 302-308. <https://doi.org/10.31766/revpsij.v35n4a2>

90 *Ibídem.*

91 *Ibídem.*

referencia a las enfermedades crónicas como las enfermedades inflamatorias intestinales, dentro de las cuales se encuentran la colitis ulcerosa, la enfermedad de Crohn y la enfermedad celiaca. En el segundo grupo, se encuentran las enfermedades agudas que pueden presentar remisión de los síntomas, como el dolor abdominal recurrente y el vómito psicógeno.

Sobre las del primer grupo, Peláez,⁹² han encontrado una disfunción en el sistema autónomo por alteración en el eje hipotálamo-hipófiso-adrenal y en la vía antiinflamatorio-colinérgica. Esta alteración puede ser producida por el estrés y la depresión por alteración en la amígdala y la corteza prefrontal.

Si bien, algunos investigadores señalan que las enfermedades inflamatorias intestinales pueden desencadenar trastornos de ansiedad y depresión, por otro lado, otros investigadores afirman que no necesariamente son desencadenantes de cuadros psicológicos clínicos, pero que sí se asocian a este tipo de cuadros. Así mismo, como factores psicológicos asociados, se identifica que los pacientes con enfermedades intestinales inflamatorias no generan estrategias de afrontamiento basadas en la planificación para la resolución de problemas ni para la evaluación positiva de situaciones problema.⁹³

En este sentido, también se asocia la dificultad para expresar emociones, comportamiento neurótico y autoestima baja, dificultades cognitivas, por ejemplo, a nivel de la memoria, de la inteligencia verbal y manipulativa y persistencia en el error. Lo anterior implica que hay una relación estrecha entre lo psicológico y lo físico, en donde se encuentra que la agudeza de la sintomatología psicológica exacerba los síntomas físicos y viceversa.⁹⁴

Finalmente, en niños con enfermedad celiaca o intolerancia al gluten, se ha identificado mayor agotamiento, cansancio y falta de concentración, así como un mayor aislamiento social y dificultades de interacción con pares. En cuanto a las enfermedades del segundo grupo como el dolor abdominal recurrente, se ha asociado el diagnóstico de ansiedad y depresión y, en cuanto al vómito psicógeno, se ha asociado con trastorno de conversión y trastorno depresivo.⁹⁵

Conclusiones

De acuerdo con los anteriores estudios, la mirada ecosistémica y compleja permite identificar cómo la enfermedad con explicación psicosomática se configura, principalmente, en contextos hostiles, en los que se ven obstaculizados los procesos de autonomía y autogestión respecto a las crisis vitales del sujeto.

En este sentido, se configura una pauta psicosomática en la medida en la que el cuerpo se comunica a través de la enfermedad como una metáfora que da cuenta cómo el sujeto significa su propia crisis vital y cómo el sujeto establece pautas de interacción en las que se marca un conflicto sobre las relaciones de poder.

92 *Ibidem.*

93 *Ibidem.*

94 *Ibidem.*

95 *Ibidem.*

Lo anterior implica que, entonces, surge la somatización en las pautas de interacción donde el sujeto no puede enunciar explícitamente modos de reivindicación personal respecto a las relaciones de poder que dificultan la percepción de emancipación personal. Esta pauta configura, además, cuadros de ansiedad, pérdida de la motivación personal y dilemas emocionales que no se resuelven mientras el contexto relacional no se reconfigure.

En este sentido, se construye una relación dialógica entre lo psíquico, lo somático y el contexto, lo que supone trascender la mirada dicotómica mente-cuerpo y comprender la mente y el cuerpo en una interacción constante con el contexto social en el que el sujeto está inmerso. Así, es necesario un abordaje interdisciplinar y una lectura ecológica respecto a la pauta psicósomática con miras a trascender los abordajes de tipo reduccionista y legitimar otras formas de conocimiento, que permitan comprender el fenómeno desde un componente experiencial que entre en juego en los mecanismos de auto-eco-organización del organismo.

Ahora bien, el concepto de pauta psicósomática se ha propuesto en la presente investigación en coherencia con los principios del pensamiento complejo del enfoque ecosistémico en psicología, desde la perspectiva de Gregory Bateson.⁹⁶ Esto implica comprender que las formas de interacción de los sistemas se dan en un proceso continuo de complejidad creciente a partir del principio recursivo de la complejidad, donde el sistema encuentra nuevos recursos que favorecen nuevas formas de auto-eco-organización,⁹⁷ a partir de las pautas de interacción establecidas en diferentes niveles de la realidad.

Finalmente, como se observa en los diferentes estudios presentados en los anteriores apartados, las pautas psicósomáticas se configuran cuando hay vulnerabilidad psicósomática, un enfoque que vale la pena tener en cuenta para identificar factores de riesgo del desarrollo de posibles enfermedades con explicación psicósomática.

Este enfoque plantea que existen condiciones contextuales que ponen en riesgo el desarrollo de enfermedades no contagiosas, cuyos síntomas se exacerban ante dificultades de autogestión emocional respecto a situaciones de estrés crónico, así como en relación con modos de vida que suponen para el sujeto una sobre exigencia en el rendimiento y en el cumplimiento de las demandas de su entorno.

En conclusión, los ritmos acelerados de la vida contemporánea, los dilemas que enfrenta el sujeto en relación con las relaciones de poder y los modos de significar las experiencias vitales de dolor se convierten en factores clave que influyen en el desarrollo de enfermedades psicósomáticas. Y, sin duda alguna, la dificultad de externalizar las dificultades que supone la vida misma se convierte en un detonante que estalla en un cuerpo que habla de lo que la psique no logra elaborar.

⁹⁶ Gregory Bateson. 1998. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen

⁹⁷ E. Morin. 1994. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Ed. Gedisa.

Fuentes de referencia

- Bateson, Gregory. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Casales, Gioconda, José Gómez & Carlos Enrique Zerpa. (2016). El poder gerencial y su influencia sobre la aparición de trastornos psicósomáticos en empleados: Una mirada retrospectiva. *Sapienza Organizacional*, 3(5), 11-36. Recuperado de <https://www.redalyc.org/jatsRepo/5530/553057362002/index.html>
- Chiclana Actis, Carlos. (2016). *La perspectiva integradora en el abordaje de patología sexual*. En N. Mallorquí-Bagué, H. Domínguez-Cagnon, M. Álvarez, J. Monreal. (Comps), XLVI Congreso de la Sociedad Española de Medicina Psicósomática (SEMP) 2016. *Cuadernos de Psicósomática y psiquiatría de Enlace*. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5790979>
- Chiodo, Anthony, Kendall, Richard y Smith, Sean. (2019). Spine Pain. En R. Mitra (Ed.), *Principles of Rehabilitation Medicine*. Estados Unidos: McGraw-Hill Education.
- Chul Han, Byung. 2021. *La sociedad paliativa*. Barcelona: Editorial Herder.
- Dannoritzer, Cosima, dir. *Time Thieves*. Mayo de 2018.
- Fernández, Martha Patricia. (2017). Relación entre desgaste ocupacional y manifestaciones psicósomáticas en una muestra de docentes colombianos de la ciudad de Santa Marta. *Archivos de Medicina (Col)*, 17(1), 78-90. Recuperado de <https://www.redalyc.org/jatsRepo/2738/273851831009/index.html>
- Foucault, Michel. 1988. El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3), 3-20. <https://perio.unlp.edu.ar/catedras/cdac/wp-content/uploads/sites/96/2020/03/T-FOUCAULT-El-sujeto-y-el-poder.pdf>
- Fuentes Chacón, Rosa Ma., & Simón Saiz, Ma. José, & Garrido Abejar, Margarita, & Serrano Parra, Ma. Dolores, & Díaz Valentín, Ma. José, & Yubero Jiménez, Santiago. (2019). ¿Es posible detectar casos de acoso escolar a través de la presencia de problemas psicósomáticos? *Pediatría Atención Primaria*, XXI (83), 231-238. [Fecha de Consulta 20 de Julio de 2021]. ISSN: 1139-7632. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=366661025002>
- Galeano Amaya, Adriana. (2021). El cuerpo en diálogo: Comprensiones preliminares sobre lo psicósomático como pauta relacional, una mirada de lo lineal a lo circular en la evolución del concepto. *Hojas y Hablas No.21*. enero-diciembre de 2021, pp. 105-131. DOI: 10.29151/hojasyhablas.n21a8
- García Arroyo, José Manuel. (2017). Aspectos subjetivos de la mujer con dismenorrea primaria. *Revista chilena de obstetricia y ginecología*, 82(3), 271-279. <https://doi.org/10.4067/s0717-75262017000300271>
- Hermoso, Alba García Fontanals, García Blanco, Ferrán Josep García Fructuoso, T. Gutiérrez, M. López Ruiz, Montserrat Gomà Freixanet, Rosa Maria Raich y Juan Deus Yela. (2018). Personalidad y percepción del dolor

- en fibromialgia. *Psicosomática y Psiquiatría*; 3: 7-17. Recuperado de <https://psicosomaticaypsiquiatria.com/personalidad-percepcion-dolor-fibromialgia/>
- Lagomarsino Montoya, Mario, Moraga Gálvez, Lorena, Cabezas Cáceres, Carolina y Estay Sepúlveda, Juan Guillermo. (2018). Salud, Malestar y Padecimiento: La Sociedad de lo Peor. La democracia y la sociedad abierta en peligro. *Utopía y praxis latinoamericana*, 23(83), 68–84. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1438545>
- Marina González, Pedro Alberto. (2017). *Psiquiatría y Dolor Crónico*. *Psicosomática y Psiquiatría*; (1)1:70-80. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6114015>
- Pérez-Hernández, EA, Mendieta Izquierdo, G., & Nuño Gutiérrez, BL (2016). Dimensión estructural: composición familiar de adolescentes fumadores en escuela pública de Guadalajara, México. *Investigaciones Andinas*, 18 (32), 1480-1490. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=239047318004>
- Morin, E. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Patlán Pérez, Juana. (2019). Efecto de los riesgos psicosociales en la satisfacción laboral y los trastornos psicosomáticos en trabajadores del sector público. *RECAI Revista de Estudios en Contaduría Administración e Informática* 8(21): 20-47. DOI: 10.36677/recai.v8i21.11591
- Peláez-Álvarez, J. C., Oller, M. J. de C., Carballeda, J. M., & Rada, F. M. (2018). *Psiquiatría psicosomática del niño y adolescente con enfermedades crónicas digestivas*. *Revista de Psiquiatría Infanto-Juvenil*, 35(4), 302-308. <https://doi.org/10.31766/revpsij.v35n4a2>
- Porcelli, P., Petito, A., & Piazzoli, A. (2018). Psychosomatic syndromes in patients with psoriasis. *Journal of Psychosomatic Research*, 109, 126-127. <https://doi.org/10.1016/j.jpsychores.2018.03.121>
- Rabelo Castro, Laís de Bella, Julie Micheline Amaral Silva y Maria Elizabeth Antunes Lima. (2018). Trabalho e Adoecimento Psicossomático: Reflexões sobre o Problema do Nexo Causal. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 38(1), 116-128. <https://doi.org/10.1590/1982-3703000932017>
- Regal Ramos, Raúl Jesús. (2016). Diferencias epidemiológicas entre los pacientes con síndrome de fatiga crónica y fibromialgia evaluados en la Unidad Médica de Valoración de Incapacidades de Madrid. *Medicina y Seguridad del Trabajo*, 62(245), 360-367. Recuperado en 30 de mayo de 2022, de http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0465-546X2016000500007&lng=es&tlng=es
- Romasenko, L. V., Makhov, V. M., & Chichkova, N. V. (2019). Functional (psychosomatic) disorders in general medical practice. *Nevrologiâ, Nejropsihiatriâ, Psihosomatika*, 11(3), 69-73. <https://doi.org/10.14412/2074-2711-2019-3-69-73>

- Rumbo Prieto, José María y Castellano Rioja, Elena. (2017). Dermatología psicosomática, la relación mente y piel. *Enfermería Dermatológica*, 11(31), 7-10. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6324064.pdf>
- Swanepoel, Isabelle, Werdie van Staden, y Lizelle Fletcher. (2020). Psychological Resilience and Vulnerability as Mediators Between Adverse Life Events and Fatigue, Motor Dysfunction, and Paresthesia in Multiple Sclerosis: *Psychosomatic Medicine*, 82(2), 138-146. <https://doi.org/10.1097/PSY.0000000000000770>
- Torales, Julio, Estela Malatesta, Lourdes González, Israel González y Rubén López. 2019. Introducción a la psicodermatología. En Torales, J y Malatesta, E. (2019). *Psicodermatología: Una actualización diagnóstica y terapéutica de las entidades clínicas más frecuentes*. Paraguay: Editorial de la Facultad de Ciencias Médicas.
- Van Geelen, S. M., & Hagquist, C. (2016). Are the time trends in adolescent psychosomatic problems related to functional impairment in daily life? A 23-year study among 20,000 15–16year olds in Sweden. *Journal of Psychosomatic Research*, 87, 50-56. <https://doi.org/10.1016/j.jpsychores.2016.06.003>
- Varela-Besteiro, L. Santiago-Piñeiro, A. Alcántara-Tadeo, R. Bascompte-Claret, S. González-Sucarrats, G. Pinillos-Francia. (2017). Síndrome de Tako-tsubo: Acontecimientos vitales estresantes. *Psicosomática y Psiquiatría*; (1)3:18-29. ISSN 2565-0564
- Vera Rincón, Valme. (2016). Abordaje práctico del vaginismo. En N. Mallorquí-Bagué, H. Domínguez-Cagnon, M. Álvarez, J. Monreal. (Comps), XLVI Congreso de la Sociedad Española de Medicina Psicosomática (SEMP). *Revista Cuadernos de Psicosomática y psiquiatría de enlace*. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5790979>
- Walker, M. F., & Daroff, R. B. (2018). Dizziness and Vertigo. En J. L. Jameson, A. S. Fauci, D. L. Kasper, S. L. Hauser, D. L. Longo, & J. Loscalzo (Eds.), *Harrison's Principles of Internal Medicine* (20.^a ed.).

Las políticas migratorias restrictivas y sus consecuencias. Las personas en tránsito como sujetos de vulnerabilidad y exclusión

Restrictive immigration policies and their consequences. Transit individuals as subjects of vulnerability and exclusion

Mariana Mendivil Alba
Universidad Católica Lumen Gentium

Resumen: Los desplazamientos transfronterizos en condiciones de creciente vulnerabilidad, inseguridad y violencia se han convertido en la regla, más que en la excepción en el panorama de las migraciones internacionales actuales.

En las décadas recientes, los Estados desarrollados se han dedicado a implementar diversas formas de ordenar, alentar, regular y, sobre todo, controlar los flujos transfronterizos de personas hacia su territorio. La construcción de muros, vallas, así como el establecimiento de mecanismos administrativos para disuadir, restringir y evitar la inmigración han orillado a millones de personas que huyen de situaciones de pobreza o violencia generalizada en sus países a transitar y cruzar por vías riesgosas y remotas, desiertos, selvas, ríos y mares, para buscar mejores oportunidades tanto para ellos como para sus familias.

El presente artículo analiza el fracaso de las políticas migratorias restrictivas, aquellas centradas en la seguridad, protección y vigilancia, y las consecuencias que tienen para los migrantes menos favorecidos.

Palabras clave: Control fronterizo, ética de las migraciones, restricciones a la inmigración, derechos humanos.

Abstract: Cross-border movements in conditions of increasing vulnerability, insecurity, and violence have become the norm rather than the exception in the current landscape of international migration.

In recent decades, developed states have been dedicated to implementing various measures to order, encourage, regulate, and, above all, control the cross-border flows of people into their territory. The construction of walls, fences, as well as the establishment of administrative mechanisms to deter, restrict, and prevent immigration have pushed millions of individuals fleeing poverty or widespread violence in their countries to traverse and cross through risky and remote routes, deserts, jungles, rivers, and seas, in search of better opportunities for themselves and their families.

This article analyzes the failure of restrictive migration policies, those focused on security, protection, and surveillance, and the consequences they have for the less privileged migrants.

Keywords: Border control, ethics of migration, immigration restrictions, human rights.

1. Introducción

El pasado mes de junio se cumplió un año de la tragedia en San Antonio, Texas, en donde murieron asfixiados cincuenta y tres migrantes.¹ El total de los que viajaban en la caja de un tráiler proveniente de Tamaulipas era de sesenta y dos, en su mayoría jóvenes (mujeres y niños incluidos), solo sobrevivieron nueve. Sabemos que viajaban en condiciones terribles, en un compartimiento sin ventilación, sin agua, a una temperatura superior a los 40 grados, y hasta antes de ser encontrados, no recibieron ayuda. La mayoría eran mexicanos, pero también había personas originarias de Guatemala, Honduras y El Salvador.²

Hace pocos días, el gobernador de Texas, Greg Abbott, mandó colocar un muro flotante de 300 metros de longitud en el río Bravo. Esta barrera flotante, conformada por boyas revestidas con alambre de púas y alternadas con objetos filosos, fue instalada entre las ciudades de Piedras Negras (Coahuila) y Eagle Pass (Texas). Su objetivo es dificultar el cruce a nado de migrantes hacia Estados Unidos, aunque de por sí se trata de un cruce peligroso (el año pasado se reportaron 84 migrantes ahogados en Piedras Negras). Casi inmediatamente después de la instalación del muro flotante se produjo en la zona el hallazgo de dos migrantes ahogados.

Eventos como estos nos hacen cuestionarnos sobre las situaciones que dejan atrás esas personas, qué circunstancias y qué nivel de desesperación padecen que las llevan a realizar un cruce en estas condiciones de alto riesgo para sus vidas. Nos preguntamos cuántas veces intentaron cruzar, si primero intentaron

1 BBC News Mundo, "Tragedia en San Antonio: qué se sabe de los 53 migrantes que murieron de calor dentro de un camión en Texas", BBC, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-61962981>.

2 Lamentablemente este no es un hecho aislado ni limitado a la frontera entre México y E.E.U.U. En octubre de 2019, fueron encontradas muertas treinta y nueve personas, provenientes de Vietnam, en un camión de refrigeración en la región de Essex. El camión provenía de Bulgaria y buscaba introducir a las personas en Inglaterra de forma clandestina. Una situación similar ya había ocurrido en ese país en el año 2000, en aquella ocasión se encontraron los cadáveres de cincuenta y ocho personas de nacionalidad china en un contenedor. France 24, "Hallan 39 personas muertas en un camión en Inglaterra", France 24, <https://www.france24.com/es/20191023-hallan-cadaveres-camion-inglesa>

la vía legal y fueron rechazados, cuáles fueron las condiciones de su trayecto, cuánto dinero tuvieron que pagar para llegar hasta allí, si estaban adecuadamente informados de las condiciones en las que realizarían el cruce fronterizo, etc.

Quienes toman estas rutas migratorias son personas que huyen de la miseria, la violencia y los desastres naturales. Lamentablemente, muchos de ellos se encuentran con que las rutas migratorias más seguras están bloqueadas por muros o policías fronterizos, y se ven obligados a transitar por vías más remotas y riesgosas.

La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) estima que más de 3,000 migrantes perdieron la vida en las rutas entre México y Estados Unidos entre los años 2014 y 2021. Se trata de una estimación, ya que es difícil hacer un cálculo preciso, y el número real probablemente es mucho mayor. Si sumamos la cantidad de muertos o desaparecidos en las rutas migratorias de todo el mundo, la cifra asciende a decenas de miles, una situación alarmante.

Los casos arriba descritos nos recuerdan, una y otra vez, el enorme riesgo que corren las personas en las rutas migratorias. Lamentablemente, cuando un Estado pone requisitos, obstáculos, muros (terrestres o flotantes), vallas o visas especiales para controlar, disuadir o detener la migración, lo que consigue es favorecer la creación de redes ilícitas de tráfico de personas y que las personas crucen las fronteras de forma irregular, en condiciones de mayor riesgo y por zonas más peligrosas.

Pese a los esfuerzos de diversos Estados para controlar los procesos migratorios mediante el patrullaje aéreo, marítimo y terrestre de sus fronteras, incluso con la construcción de muros, cientos de miles de personas siguen abandonando sus lugares de origen para emprender travesías de alta peligrosidad a través de mares, ríos, selvas y desiertos. Como es de esperarse, muchos no sobreviven a estos trayectos.

2. La peligrosidad de las fronteras

Muchas fronteras y zonas de tránsito migratorio son altamente peligrosas, y nuestro país es un ejemplo de ello. México es un país de origen, destino, tránsito y retorno de migrantes; sin embargo, el tránsito a través de su territorio conlleva numerosos riesgos. Existe una incidencia frecuente de secuestros, extorsiones, pagos por el paso y abusos perpetrados por traficantes de personas. Grupos del crimen organizado, pero también, en ocasiones, las fuerzas de seguridad gubernamentales, cometen torturas, desapariciones forzadas, violaciones y otros abusos contra los derechos humanos de los migrantes.³

Las condiciones de inseguridad asociadas a la migración, particularmente la que se lleva a cabo por vías irregulares, se agravan en el caso de las mujeres, niñas y niños, quienes sufren un doble proceso de vulnerabilidad. Existe el riesgo adicional de que sean víctimas de redes de trata o tráfico ilegal para la explotación sexual o laboral.

3 Human Rights Watch, "Informe mundial 2020 (Word Report Mexico)", Human Rights Watch, <https://www.hrw.org/es/world-report/2020/country-chapters/336494>.

En el caso de las mujeres que entran a México por la frontera sur con la intención de llegar a Estados Unidos, Amnistía Internacional estimó que seis de cada diez sufren abusos y violaciones sexuales durante su tránsito migratorio.⁴ Estos números son aproximados, ya que es difícil calcular con precisión, pero es probable que la cifra real sea mucho mayor.

Recordemos el año 2015, cuando el Mediterráneo fue la región más letal para los migrantes. Debido a la inestabilidad política en el norte de África y Medio Oriente, así como al cierre de la ruta Balcánica, que era terrestre y segura, el número de personas que intentaban llegar a la Unión Europea en embarcaciones sumamente precarias aumentó significativamente. Esta travesía arriesgada y peligrosa resultó en la pérdida de miles de vidas.⁵

En este contexto, muchas organizaciones internacionales, tanto gubernamentales como no gubernamentales, expresaron su preocupación debido a las restricciones legales y logísticas que los países europeos impusieron a las operaciones de búsqueda y rescate de embarcaciones irregulares en el Mediterráneo que solicitaban ayuda a través de llamadas de emergencia. En muchas ocasiones, estas embarcaciones necesitaban auxilio y se encontraban a la deriva, con tripulantes sedientos, desnutridos y en necesidad urgente de atención médica.

En lugar de escuchar propuestas encaminadas a proteger los derechos de los migrantes, los países de la Unión Europea demandaron a las agencias de seguridad y vigilancia fronteriza que frenaran la llegada de estas embarcaciones a Europa. Esto evidencia una falta de protección para los migrantes en tránsito.

Los hombres y mujeres que, en un número cada vez mayor, emprenden trayectos peligrosos en busca de seguridad, enfrentan abusos y explotación durante su viaje. La respuesta de los Estados se ha vuelto más militarizada y centrada en la seguridad, lo que aumenta la incidencia de violencia contra las personas en movilidad internacional, especialmente las de bajos recursos.

Dejar atrás su propio país, ya sea por elección o por necesidad, significa que aquellos que cruzan las fronteras para instalarse en otro Estado experimentan diferencias significativas en su disfrute efectivo de los derechos en comparación con los nacionales. Además, están en riesgo de expulsión arbitraria y abuso de sus derechos humanos.

La única protección que pueden tener quienes migran deriva del poder de negociación de sus países de origen, que pueden reclamar un trato adecuado para sus ciudadanos. Sin embargo, en general, los países expulsores de migrantes evitan conflictos, ya que temen perder las remesas, que son una fuente importante de recursos económicos.

4 Amnistía internacional, “Los abusos generalizados contra migrantes en México son una crisis de derechos humanos”, <https://www.amnesty.org/es/latest/press-release/2010/04/mexico-los-abusos-contra-migrantes-crisis-de-ddhh/>

5 Europa ha violado la Convención de la Organización Internacional Marítima, así como la de Hamburgo de 1979, y, en muchas ocasiones, no acude al rescate de embarcaciones irregulares provenientes de África, mismas que terminan naufragando. La omisión de socorro a náufragos es un delito, pero sucede desgraciadamente, y como resultado se han ahogado millones de personas migrantes.

Quienes se ven obligados a dejar su hogar, su comunidad, incluso, su país de origen lo hacen porque no encuentran las condiciones básicas para vivir una vida significativa, saludable, larga, valiosa y productiva en su lugar de origen. Estas condiciones desfavorables que los impulsan a migrar determinan la forma en que migran, que suele ser riesgosa, limitada y precaria.

3. Vulnerabilidad y migración

La Organización Internacional para las Migraciones (OIM) define la migración como el movimiento de una persona o grupo de personas, independientemente de su tamaño, composición o razones, desde una unidad geográfica hacia otra a través de una frontera administrativa o política, con la intención de establecerse de manera temporal o indefinida en un lugar distinto a su lugar de origen. Esta definición abarca principalmente la migración de refugiados, personas desplazadas, personas desarraigadas y migrantes económicos.⁶

La movilidad transfronteriza a menudo conlleva una extrema vulnerabilidad y suele ir acompañada de violaciones sistemáticas de los derechos fundamentales, discriminación y criminalización. La protección de los derechos humanos de las personas se complica cuando cruzan las fronteras, ya que, en su mayoría, los mecanismos de protección de derechos dependen de los Estados.

La vulnerabilidad es una característica inherente a la condición humana. Todos los seres humanos son vulnerables a enfermedades y a la muerte. Sin embargo, no todos son igualmente vulnerables. Algunos viven en Estados bien organizados que protegen los derechos de sus ciudadanos y proporcionan un entorno seguro, mientras que otros viven en Estados que no cumplen con sus funciones básicas, lo que los coloca en una situación de indefensión y vulnerabilidad social.

La función principal de un Estado es proteger los derechos de sus ciudadanos y proporcionar un entorno seguro. Cuando un Estado no cumple con estas funciones básicas, sus ciudadanos pueden encontrarse en una situación de desprotección política que los lleva a considerar la posibilidad de abandonar su país de origen en busca de mejores oportunidades y condiciones de vida.

El contexto económico también desempeña un papel importante. Las crisis económicas y el desempleo resultante han sido causas principales de la expulsión de trabajadores de sus países de origen. En este sentido, también influye la diferencia en la renta per cápita entre diversos países, ya que, en muchos casos, es significativamente mayor en los países desarrollados.

La desigualdad económica global tiene un impacto significativo en la movilidad internacional de las personas. La brecha entre el 10% más rico de la población mundial y la mitad más pobre es notable, con el 10% más rico recibiendo el 52% del ingreso mundial, mientras que la mitad más pobre solo recibe el 8,5%. Esta disparidad a menudo fomenta la inmigración hacia países desarrollados.

6 Organización Internacional de las Migraciones, "Glosario de la OIM sobre Migración", Organización Internacional de las Migraciones, <https://publications.iom.int/es/node/2407>

La decisión de emigrar sigue estando, en muchas ocasiones, relacionada con la falta de recursos o el difícil acceso a los mismos, debido a la distribución desigual de ingresos y salarios a nivel global, regional y local. Esto ilustra cómo las circunstancias pueden llevar a una persona a tomar la decisión de migrar, una elección que es voluntaria, pero influida por las condiciones en las que vive.

Los movimientos migratorios son impulsados en gran medida por desequilibrios económicos que, a menudo, reflejan injusticias estructurales. Desafortunadamente, en lugar de disminuir, la desigualdad económica a nivel global parece estar en aumento.

4. Estados, soberanía y fronteras

Anteriormente, las fronteras tenían la función de delimitar el territorio de una entidad política respecto a otras. En la actualidad, también actúan como dispositivos de control selectivo que permiten la salida de unas personas y, al mismo tiempo, evitan la entrada no deseada de otras procedentes de diferentes lugares. Las fronteras históricamente han estado abiertas para algunos y cerradas para otros; en la actualidad, varios factores, además de la nacionalidad, como la etnia, la religión, la procedencia y la clase social, influyen en el proceso de cruzar una frontera.

Cuando las personas cruzan una frontera política o solicitan un visado de ingreso a otro país, sus experiencias pueden variar significativamente. Para algunos, es un trámite sencillo, mientras que para otros puede ser un proceso largo y complicado. La riqueza material de una persona suele tener un impacto positivo en sus posibilidades de cruzar una frontera.

En muchos puntos de entrada o cruces fronterizos, se aplican procedimientos de ingreso diferenciados según la clase social, nacionalidad u otras características de los individuos. Los viajeros de primera clase o clase ejecutiva a menudo tienen procedimientos de seguridad y acceso acelerados, mientras que aquellos que son considerados sospechosos, debido a su nacionalidad o apariencia, pueden ser detenidos durante períodos prolongados y sometidos a procedimientos de seguridad más rigurosos.

Actualmente, las fronteras funcionan como dispositivos de segregación o discriminación que se basan en diversas propiedades sociales de las personas, como su nacionalidad, etnia, religión, procedencia y clase social.

Incluso, entre personas que cruzan la misma frontera en la misma dirección, existen diferencias en la experiencia y el trato por parte de los funcionarios y autoridades migratorias. Algunos pueden ser requeridos para presentar ciertos documentos, demostrar solvencia económica, mostrar un boleto de regreso o continuar su viaje, presentar una invitación de un residente en el país de destino o una visa, entre otros requisitos, mientras que otros no enfrentan estas exigencias.

Históricamente, los Estados han intervenido en los desplazamientos internacionales controlando la entrada, salida y el asentamiento de población extranjera en sus territorios. Esto ha sido considerado una prerrogativa de la soberanía estatal.

En relación con las restricciones a la inmigración, se ha argumentado que los Estados tienen el derecho de restringir la entrada de extranjeros de manera discrecional para proteger la salud pública, la moral pública y la seguridad nacional. Estos criterios se utilizan para determinar las políticas de circulación, residencia y expulsión de personas en el territorio estatal.

Muchos Estados asumen que los flujos migratorios pueden controlarse y ajustarse a voluntad y que pueden frenar la migración mediante cambios en las condiciones políticas o legales. Además, buscan que los inmigrantes que se establezcan en su territorio no sean una carga para la comunidad y cumplan ciertos requisitos, como recursos suficientes, conocimiento del idioma, calificaciones académicas, entre otros.

Es cierto que aquellos que cumplen con estas características pueden tener una adaptación más sencilla y enfrentar menos obstáculos en su integración. Sin embargo, surge la pregunta de si es justificable que los Estados condicionen la naturalización o la residencia legal de extranjeros a estas características.

Es importante destacar que los controles estatales de las fronteras no afectan por igual a todos los grupos de población. Los Estados, principalmente, buscan controlar a personas que no tienen la autorización ni los documentos requeridos para ingresar, residir o trabajar en su territorio. Sin embargo, el control estatal sobre las fronteras nunca es absoluto.

Según el glosario sobre migración de la Organización Internacional para las Migraciones, un extranjero indocumentado es aquel que:

- [...] entra o permanece en un país sin la documentación requerida. Ello incluye, entre otros
- (a) quien, sin documentación para entrar al país, ingresa clandestinamente;
 - (b) quien entra utilizando documentación falsa;
 - (c) quien después de haber ingresado con documentación legal permanece en el país después del tiempo autorizado o, si habiendo violado las condiciones de entrada, permanece en él sin autorización.⁷

A estos desplazamientos se les conoce como migraciones irregulares y suelen estar relacionados con la migración laboral de baja cualificación. Lamentablemente, es común que este tipo de migrantes sean criminalizados por intentar ingresar a un país de forma irregular.

Las políticas de control de flujos migratorios representan la faceta más coercitiva de las políticas públicas. Detrás de ellas, se encuentra el deseo de los Estados por regular la inmigración de acuerdo con su propia agenda, sus intereses y necesidades económicas. No obstante, los factores que impulsan estos flujos son más poderosos que las medidas tomadas para frenarlos. En otras palabras, la dinámica de la movilidad es más fuerte que cualquier medida restrictiva.

⁷ Organización Internacional de las Migraciones, “Glosario de la OIM sobre Migración”, Organización Internacional de las Migraciones, <https://publications.iom.int/es/node/2407>

5. El título 42, un caso muestra

Hoy en día, el interés clave de los países receptores de migrantes es mantener una política restrictiva y limitante en lo relativo al acceso y a la permanencia de extranjeros en el territorio en donde ejercen su jurisdicción.

La pandemia de COVID-19 puso en evidencia que los Estados aún siguen pugnando por reafirmar su soberanía territorial en un contexto de caos, lo cual se refleja en el cierre de fronteras, en el cese de los procedimientos de asilo y en las estrictas restricciones al tránsito transfronterizo, que han impuesto bajo el criterio de la protección a la salud pública.

Un caso paradigmático, y ejemplar, es el del *Título 42* del Código de los Estados Unidos. La invocación de este Título en la administración de Donald Trump el 20 de marzo de 2020 permitió a las autoridades sanitarias de ese país negar la entrada de personas o bienes “para evitar la propagación de enfermedades transmisibles”, en este caso, el coronavirus de tipo 2, causante del síndrome respiratorio agudo severo SARS-COV2. A partir de este hecho, se permitió la expulsión expedita de inmigrantes indocumentados, negándoles su derecho, garantizado por la Ley de Refugiados y por el artículo 14 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, a solicitar asilo.⁸

La situación fue crítica en el cruce entre México y Estados Unidos, sitio considerado como la frontera más transitada del mundo. Personas de diversas procedencias llegaban a este cruce fronterizo con la intención de solicitar asilo humanitario. Entre ellos se encontraban desplazados de Centroamérica, una ruta migratoria tradicional, así como del Caribe, América Latina (principalmente de Venezuela) y migrantes transcontinentales de África o Asia. Desde principios de 2022, también llegaron desplazados del enfrentamiento armado entre Rusia y Ucrania.

La iniciativa “Quédate en México” obligó a miles de solicitantes de asilo no mexicanos a regresar y esperar en México durante meses para presentar sus casos en los tribunales y cortes migratorias estadounidenses. Estas personas vivieron en campamentos improvisados, sin acceso a atención médica ni vacunas contra el COVID-19, con riesgo de ser secuestradas por el crimen organizado y en condiciones de vida indignas.

Al cerrarse los puertos terrestres de acceso a los solicitantes de asilo, algunos de los más desesperados se vieron obligados a cruzar de manera “irregular”, escalando el muro fronterizo, nadando por el Río Bravo, caminando a través del desierto o recurriendo a redes de tráfico de personas, entre otras formas peligrosas.

El presidente Joe Biden prometió al inicio de su mandato eliminar esta política fronteriza, lo que permitiría a los migrantes amenazados recuperar su derecho a solicitar asilo. Sin embargo, la medida generó un prolongado y acalorado debate entre congresistas demócratas y republicanos, la opinión pública, analistas, expertos y los medios de comunicación.

8 Naciones Unidas, “La Declaración Universal de los Derechos Humanos”, Naciones Unidas, <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

La postergación de la derogación del *Título 42* durante tanto tiempo sugiere que, en cierto punto, la medida ya no tenía como objetivo principal controlar la propagación del virus, sino mantener un control discrecional para expulsar o “devolver” a los solicitantes de asilo. A pesar de que los casos de COVID-19 habían disminuido considerablemente desde hacía meses y se habían levantado muchas otras medidas sanitarias, no fue hasta el 11 de mayo de 2023 que se derogó el *Título 42*.

La pandemia afectó a todas las personas, pero los grupos vulnerables, como los refugiados, solicitantes de asilo y migrantes, sufrieron un impacto aún mayor. Fueron objeto de deportaciones rápidas, detenidos en centros de detención o estancias migratorias sin protocolos sanitarios adecuados o quedaron atrapados en los países de los que intentaban huir sin acceso a sistemas de salud adecuados.

Es importante destacar que la mayoría de los refugiados en el mundo se encuentran en países del Sur global, aproximadamente el 80%. Esto se debe al temor y rechazo expresados por los habitantes de los países desarrollados hacia los refugiados, lo que a menudo se atribuye a la xenofobia y a temores infundados sobre una supuesta inundación de refugiados en estos países.⁹

Javier de Lucas ha denunciado cómo, en los países de la Unión Europea, se observa un vaciamiento, e incluso banalización, del derecho de asilo. Se ponen trabas y condiciones que dificultan el acceso a su territorio para aquellos que necesitan asilo –y que por ello terminan recurriendo a mafias de traficantes.

Después de la crisis de refugiados 2015, dice, hubo una notoria falta de voluntad política por parte de estos países para cumplir sus obligaciones con los solicitantes de asilo que llegaron a su territorio, muchos de los cuales fueron devueltos a terceros países *no seguros*.¹⁰

La consecuencia es que los países pobres tienen una mayor carga que soportar. Bauman hace notar la gravedad de este fenómeno cuando afirma que:

Asociar a los terroristas con los solicitantes de asilo y los “inmigrantes económicos” puede ser una generalización excesiva, injustificada o, incluso, descabellada, pero efectiva: la figura del “solicitante de asilo”, que antaño despertaba la compasión humana y el impulso a prestar ayuda, ha quedado mancillada y envilecida de modo perdurable, y la idea misma de “asilo”, que alguna vez fuera una cuestión de orgullo cívico y civilizado, ha sido reclasificada como una invención atroz de vergonzosa ingenuidad e irresponsabilidad criminal.¹¹

9 Saskia Sassen, (2015), *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz.

10 Javier De Lucas, (2016), “Sobre el proceso de vaciamiento del derecho de asilo por parte de los países de la UE”. *Ars Iuris Salmanticensis* 4.

11 Bauman, Zygmunt. (2008). *Archipiélago de excepciones*, 74-75. Barcelona: Katz.

6. Conclusiones

Como hemos visto, son múltiples los factores que provocan la necesidad creciente, y en muchas ocasiones urgente, de millones de personas de abandonar sus países. Sin embargo, cuando intentan hacerlo, se enfrentan a diversas restricciones y enormes dificultades para llegar y establecerse adecuadamente en el país de su elección.

En las últimas décadas, los Estados han implementado diversas formas de ordenar, alentar, regular y, sobre todo, controlar los flujos transfronterizos de personas hacia sus territorios. Como se mencionó, incluso en el contexto de la pandemia, los Estados han buscado reafirmar su soberanía territorial, cerrar sus fronteras, detener los procedimientos de asilo e imponer restricciones estrictas al tránsito transfronterizo en nombre de la protección de la salud pública.

A pesar de que en muchos países desarrollados existe un sentimiento de solidaridad hacia los inmigrantes y refugiados, también existe un sentimiento contrario de rechazo y miedo hacia ellos. Las protestas, reacciones xenófobas y actitudes nativistas contra la inmigración han aumentado en la mayoría de los países receptores. Esto se debe en gran medida a discursos que generan temor y rechazo hacia los extranjeros, inmigrantes, solicitantes de asilo y refugiados.

La idea de que estas personas son criminales o terroristas, que usurpan empleos y recursos públicos, disminuyen la calidad de los servicios públicos y, en resumen, son perjudiciales, peligrosos e indeseables para la sociedad, se repite con frecuencia por algunos políticos y medios de comunicación en países desarrollados que reciben migrantes. A menudo se pasa por alto el hecho de que los migrantes, ya sean regulares o irregulares, pagan impuestos, generan una mayor demanda económica y, en consecuencia, contribuyen a la creación de más empleos.

En el caso de algunos políticos, avivar el miedo hacia los inmigrantes les ayuda a ganar popularidad y votos, entre otras posibles razones. Los discursos nacionalistas cargados de odio hacia los inmigrantes, como los expresados por figuras como Donald Trump en Estados Unidos, son especialmente notorios. En 2015, Trump centró su campaña electoral en la idea de una “invasión” de inmigrantes desde México, a quienes acusó de “traer drogas, traer crimen, ser violadores” y promovió la construcción de un muro fronterizo.

Los medios de comunicación, en gran medida respaldados por políticos de este tipo, alimentan el miedo hacia los migrantes mediante noticias sensacionalistas y sesgadas. Esto tiene como resultado un creciente temor de la población hacia los extranjeros y solicitantes de asilo, y el consiguiente rechazo hacia ellos.

Nadie está exento de la posibilidad de un desplazamiento forzado, que puede ser causado por fenómenos climáticos extremos relacionados con el cambio climático, desregulación de conflictos armados, inseguridad y violencia, así como crisis económicas.

La agravación de los problemas globales de migración demanda acciones dirigidas hacia su resolución. Sin embargo, debido a la complejidad de la

situación, se requiere una colaboración multinacional con múltiples esfuerzos, voluntades, acuerdos y compromisos para abordar estos desafíos.

En este contexto, es urgente visibilizar y buscar alternativas para presentar a los inmigrantes no como intrusos o invasores que amenazan la soberanía estatal, la salud pública o la seguridad nacional, sino como personas pacíficas, dispuestas a trabajar, que buscan sustento para ellos y sus familias y que han dejado atrás situaciones terribles, desastres naturales, crisis humanitarias o ambientales, conflictos bélicos, y más.

Fuentes de referencias

- Amnistía internacional. 2018. "Los abusos generalizados contra migrantes en México son una crisis de derechos humanos". *Amnistía Internacional*. 28 de abril de 2018. <https://www.amnesty.org/es/latest/press-release/2010/04/mexico-los-abusos-contra-migrantes-tesis-de-ddhh/>
- Bauman, Zygmunt. 2008. *Archipiélago de excepciones*. Barcelona: Katz.
- Brown, W. 2015. *Estados amurallados, soberanía en declive*. Barcelona: Herder.
- BBC. 2022. "Tragedia en San Antonio: qué se sabe de los 53 migrantes que murieron de calor dentro de un camión en Texas". Última modificación el 30 de junio de 2022. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-61962981>.
- De Lucas, J. 2016. "Sobre el proceso de vaciamiento del derecho de asilo por parte de los países de la UE". *Ars Iuris Salmanticensis*, IV.
- France 24. 2019. "Hallan 39 personas muertas en un camión en Inglaterra". Última modificación el 24 de octubre de 2019. <https://www.france24.com/es/20191023-hallan-cadaveres-camion-inglesa>
- Human Rights Watch. 2020. "Informe mundial 2020 (Word Report Mexico)". <https://www.hrw.org/es/world-report/2020/country-chapters/336494>.
- Organización Internacional de las Migraciones. 2020. "Glosario de la OIM sobre Migración". Última fecha de modificación el 05 de junio de 2020. <https://publications.iom.int/es/node/2407>.
- Naciones Unidas, "La Declaración Universal de los Derechos Humanos". <https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Sassen, S., 2015. *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz.
- Chancel, Lucas. 2022. "Informe sobre la desigualdad global 2022". World Equality Lab. 2021. https://wir2022.wid.world/www.site/uploads/2021/12/Summary_WorldInequalityReport2022_Spanish.pdf

El “milagro” en la Religiosidad Popular: sentido existencial y confrontación de la desgracia en el trayecto vital del sujeto religioso

The “miracle” in Popular Religiosity: existential meaning and confrontation of misfortune in the life journey of the religious subject

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Universidad Intercontinental

Resumen: Los exvotos no necesariamente se enmarcan dentro del margen de un ritual y disciplinas del cuerpo eclesiástico, sino que se abren a la inmensa vastedad de posibilidades fraguadas en la cotidianidad de la vida y su dureza implícita. Los exvotos representan las soluciones de los problemas cotidianos entendidos desde una sacralidad marginal que no requiere la aprobación oficial para considerar que lo Sagrado le toca en carne viva desde su situación existencial singular.

Estas expresiones culturales religiosas populares (materializadas en obras como los exvotos) son verdaderas ventanas al interior de los contenidos de fe, que el pueblo guarda en su interior (en el ámbito de las mentalidades), desde su apropiación del cristianismo en la confrontación operativa de las desgracias cotidianas y la necesidad de seguir adelante con un sentido que se adapte una y otra vez a las adversidades e incertidumbres de la existencia cotidiana.

Palabras clave: Religiosidad Popular, sentido existencial, exvotos, milagro, ofrenda, santos, catolicismo

Abstract: The *exvotos* are not necessarily framed within the margin of a ritual and disciplines of the ecclesiastical institution, but rather they open up to the immense vastness of possibilities forged in the daily life and its implicit hardness,

as well as the solutions of daily problems understood from a marginal sacredness that does not require official approval to consider that the Sacred touches him raw from his singular existential situation.

These popular religious cultural expressions (materialized in works such as *exvotos*) are true windows into the contents of faith that the people keep within (field of mentalities) since their appropriation of Christianity in the operational confrontation of daily misfortunes and the need to move forward with a sense that adapts again and again to the adversities and uncertainties of daily existence.

Keywords: Popular Religiosity, existential sense, *ex-votos*, miracle, offering, saints, Catholicism.

1. Ubicación del concepto de Religiosidad Popular como categoría de análisis social

Los fenómenos religiosos populares develan un complejo entramado de relaciones sociales entre grupos culturales interrelacionados en un contexto social diverso y desigual; por ello, en ellos, está implícita una relación intercultural que no conviene sea simplificada desde el juicio valorativo de posturas universales privadas de contexto particular.

Es evidente que las manifestaciones religiosas populares en México, y otros contextos latinoamericanos, son expresiones sociales que ponen de manifiesto una dicotomía implícita en el apelativo de “lo popular”. Ese apellido necesariamente pone en evidencia la relación indisoluble con una contraparte que haga necesario el calificativo definitorio de “popular”, y esa contraparte es lo que podríamos denominar “religión oficial”, institucionalizada, jerárquica, piramidalmente constituida y bien definida por un *corpus* claro de normas, dogmas y cánones.

De esta forma, podemos apreciar que el concepto de religiosidad popular, en muchos casos, se presta a subestimación, pues se le toma como una especie de catolicismo “de segunda”, practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente, que preserva su pureza, la cual es el clero. De esto, se desprende la concepción de la existencia de un catolicismo correcto y uno desviado o desvirtuado por impurezas de prácticas medio paganas, mismo que es –en ciertos puntos y bajo ciertas circunstancias– tolerado por la jerarquía eclesiástica.

Sin embargo, desde el análisis antropológico, se hace evidente que en el problema de la religiosidad popular subyace una relación de poderes que se enfrasca en una lucha constante, lo cual no implica en modo alguno la ruptura total de las partes enfrascadas, pues a la par de ese conflicto se dan negociaciones, consensos y acomodos continuos entre la iglesia oficial y los actores de la religiosidad popular.

El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones, en constante referencia a la instancia oficial, de forma amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

La religiosidad popular, pues, la hemos entendido como un concepto que expresa, más que fenómenos sociales aislados, una lógica cultural coherente con el proceso social históricamente vivido –con todas las tensiones, rupturas, conciliaciones y adopciones– que esto implica. Así pues, al hablar de religiosidad popular no nos referimos a un ámbito de creencias individuales aisladas e inoperantes en la vida cotidiana, sino que más a una cosmovisión, tal y como Broda la entiende y explica en el sentido de una: “visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”.¹

Impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, lo político, lo social y lo religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino a una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Los procesos sociales que se entrecruzan en la dinámica de la religiosidad popular posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y en lo político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior como al exterior del mismo.

2. Concepción popular del “Milagro”: del anonimato rutinario a la distinción divina singular aquí y ahora

En el exvoto, se establece una relación directa entre el culto de devoción y el donante, volviendo la intervención clerical totalmente prescindible, pues, se concibe como una comunicación directa entre devoto y ente sagrado. El hombre común, del pueblo, entiende esa comunicación por milagro cuando el resultado es a su favor en la realidad concreta. En esta lógica, el milagro es aquello que contradice a las leyes naturales y también a la probabilidad porque lo que “normalmente” debería acontecer no pasa o pasa de una forma tan diferente a lo que se esperaba, tan es así que rompe con lo que se esperaría en situaciones normales.

Obviamente, lo que es percibido como “natural” o “normal” es subjetivo y definido por los contextos culturales, pero el común denominador es encontrar este rompimiento con el sentido común. Así pues, el milagro popular estará en oposición al “milagro” oficial en el sentido de que no requiere pruebas, consensos, ni vistos buenos de agentes reconocidos por una institución religiosa legitimadora. Aunque cabe apuntar que dicha oposición no tiene un carácter

1 Johanna Broda. 2001. “Introducción” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, de Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, México: CONACULTA-Fondo de Cultura Económica.

definitivo, pues los milagros que acaban por ser reconocidos como tales por la jerarquía eclesiástica siempre conservan orígenes populares resguardados y transmitidos por la tradición oral. De esta forma, es interesante considerar que el milagro ocupa una posición privilegiada en la psique religiosa del creyente en tanto que resuelve sus necesidades concretas.

Entonces, en cuanto a la noción de milagro, en este escrito, lo consideraremos en el sentido popular, sin juzgar si realmente las acciones divinas a favor de los fieles ocurrieron *de facto*. Recordemos que estos fenómenos religiosos pueden ser vistos, por un lado, desde un nivel objetivo, que alude a una serie de hechos susceptibles de ser ciertos (en el caso de los exvotos: datos sobre el peregrino, fechas, acontecimientos circundantes mencionados en el retablo, registro de peregrinaciones en los santuarios, etc.). Por otro, también, se estudian desde el nivel subjetivo, que debe ser considerado en el análisis desde el que se puede avanzar por los derroteros de la religiosidad popular y se pueden ver reflejados comportamientos y actitudes que pertenecen al ámbito de la devoción y de la piedad; por ejemplo, las plegarias y promesas y, por ende, las motivaciones que llevan a ofrendar los exvotos. A nivel objetivo, contamos con el retablo materializado como testimonio histórico-material y, a nivel subjetivo, tan sólo podemos aventurarnos en la interpretación de los motivos y cosmovisión del ofrendante con base al testimonio material dejado en esta expresión artística.

Lo expresado en los incontables retablos o exvotos que abundan en tantos santuarios mexicanos da cuenta de la conciencia que los devotos ofrendantes tienen respecto a que lo sagrado los tocó desde su cotidiana ordinariedad. Incluso, en detalles tan vagos y polivalentes, que bien pudieran significar otras cien cosas, pero sólo importa una significación, la de aquél que ofrenda, pues fue su propia experiencia de lo divino en su quehacer cotidiano es la que hace que emerja esa "hierofanía de lo cotidiano", es decir, una manifestación sagrada dirigida a un solo ser humano en particular, en su tiempo y en su espacio concretos. En muchas formas, es un proceso de incautación del sentido de lo sagrado que el hombre común arrebató del ámbito oficial para aplicarlo a su contexto singular, sin que, necesariamente, ello implique la adopción de todo el aparato doctrinal y normativo. El individuo, desde la crudeza de su vida cotidiana, interpreta ciertos acontecimientos como intervenciones del ente sagrado a su favor, sin necesidad de pleitesía a un aparato que administre esa sacralidad, es la pura expresión del sujeto religioso frente a la experiencia religiosa que transforma su rutina en algo extraordinario.

Desde esta perspectiva, la cuestión del milagro se convierte en una ventana a lo profundo de la religiosidad popular y a los motivos de sus allegados, quienes dinamizan estas expresiones religiosas. El milagro en la religiosidad popular se encuentra a una distancia abismal de la concepción que de él se tiene en las normas eclesiásticas oficiales. Para las personas que viven su vida en el trabajo afanoso, incierto y poco gratificante, así como en las rudas condiciones socioeconómicas deshumanizadas y adversas, el milagro es un signo de presencia divina en el

acontecer ordinario, que lo vuelve en algo extraordinario. Es el desgarramiento de la inmanencia que trasciende el aquí y el ahora, es una salvación intrahistórica, un arreglo de cuentas en el más acá. Una inmanencia impotente que resulta salvada por una trascendencia que opera aquí y ahora sin dejar los linderos de la mundanidad. Cuando ya no se puede dar cuenta racional de la propia subsistencia y, sin embargo, se sobrevive, se está en el plano del milagro popular.

Cuando los cauces de la existencia se cierran tanto que la vida deja de fluir, el milagro –desde esta perspectiva popular– desazolva los canales de lo ordinario para que todo se encuentre nuevamente su lugar y las cosas funcionen. Es, pues, una historia netamente individual e inmanente que se entretije entre más penas que glorias, en soledad, en necesidades, en trabajo duro, en poca recompensa, en anonimato, en in-significancia y en muchas calamidades. No parecen entretijarse en esta historia particular de elementos que la institución religiosa destaca y privilegia, tales como moral, orden, sumisión a la voluntad sagrada y, menos, subordinación a una estructura religiosa institucional.

El milagro popular no tiene por qué ser una situación desmesuradamente extraordinaria, basta un signo, un pequeño detalle, tal vez imperceptible para todos los que rodean al que recibe esta distinción, pero clara y particular señal para este sujeto religioso que reafirma la distinción de su persona en medio del mar de anonimato generado en la vida social apática posmoderna. Como fenómeno social, estas expresiones religiosas populares son parte de una historia individual en la que la presencia de lo divino ha tocado a ese sujeto en particular, a pesar de cualquier interpretación discrepante que otro individuo o institución pueda hacer al respecto.

Ese milagro, que se concibe desde la conciencia del sujeto religioso, que se siente atendido en su existencia particular por un favor divino, se materializa en el exvoto, expresión artística-religiosa que registra en la historia el favor que lo sagrado hizo en este hombre o mujer concreta desde su propia particularidad. En este sentido, todo puede ser un milagro: un bono extra en el trabajo, un asalto frustrado, una infidelidad conyugal no descubierta, un crimen no castigado, una enfermedad que cede, un amor que por fin se encuentra, preferencias sexuales que se definen, en fin, miedos afrontados, retos superados, dolores redimidos, sufrimientos transformados. El milagro es resolución existencial del caos provocado por una vida calamitosa que descarrila lo ordinario y urge volver a encauzarla en sus rieles para que todo marche y la vida cobre sentido una vez más.

Lo sagrado, lo divino, así en abstracto, suelen destilarse en la materialidad mediante los personajes de los santos englobados en esta categoría de “los santos” o “santitos”, las vírgenes, cristos, Dios Padre, ángeles y también aquellos entes que se consideran “santos” aunque la iglesia no los reconozca como tales, son verdaderos santos extraoficiales que gozan de canonización popular: Niño Fidencio, Juan Soldado, Jesús Malverde, el Tiradito, la Santa Muerte, María Lionza, el Gauchito Gil, la Difunta Correa y un largo y dinámico etcétera.

3. Los exvotos como expresión tangible y material del “milagro” desde la visión religiosa popular

En el tema específico de los exvotos y los milagros populares que escenifican, se adecúan a lo expresado en el apartado anterior siguiendo las palabras de Alberro:

Así, el milagro popular celebrado en el retablo consiste, ante todo, en salvaguardar o restablecer la integridad física o los bienes materiales del devoto agradecido. En él, muy pocas veces encontramos una acción de gracias por el hecho de haber resistido una tentación –salvando con ello el alma- o por haber logrado una “buena muerte” al recibir el consuelo de los sacramentos en los últimos instantes. Lejos de atañer a la vida eterna y a lo trascendente, el milagro popular contribuye a hacer llevadera la existencia terrenal, a veces en sus dimensiones más triviales. La presencia inmanente, cotidiana y existencial de lo sobrenatural, manifestada a través de la intervención de la fatalidad, el Mal y luego de los santos, constituye quizá lo esencial de la experiencia religiosa popular.²

Bajo este orden de ideas, los exvotos agradecen la intercesión de la divinidad ante situaciones que van más allá de pedir salud, estabilidad en el hogar, prosperidad en el negocio, la fortuna de librar accidentes mortales, sino que representan una forma de ver la religión ligada a variadas necesidades. El respeto a la libre sexualidad, a poder echarse “una canita al aire” sin culpa, golpear por considerarlo justo y hasta el hecho de pedir éxito en otro país, aún bajo la ilegalidad,³ son temáticas que representan los fieles.

Si bien los elementos estéticos y simbólicos se componen principalmente de tres secciones: 1) la narración gráfica del evento: donde se explícita de manera visual el motivo por el que se solicita el don; 2) la divinidad auxiliadora: es la imagen de las distintas advocaciones de Cristo, la virgen o santos por quienes los donantes manifiestan una gran devoción; y 3) el solicitante del don u oferente: que son los personajes que se pueden observar en la escena del acontecimiento o simplemente quienes agradecen a la divinidad auxiliadora por haber intercedido

2 Solange Alberro. 2000. “Retablos y religiosidad popular en el México del s. XIX”. *Retablos y exvotos*, Museo Franz Mayer- Artes de México: pp. 8-31, p. 20.

3 En Estados Unidos las prácticas votivas se dan principalmente en áreas de asentamientos latinos cerca de la frontera México-Estados Unidos (Durand y Massey. 2001 “Milagros en la frontera. Retablos de los migrantes mexicanos en Estados Unidos”, *El Colegio de San Luis, México*, CIESAS: p. 35). El ofrendar exvotos constituye un elemento de apoyo y esperanza frente a la adversidad a la que se enfrentan miles de migrantes mexicanos. Según la investigación de Alatríste (Alatríste Ozuna, Ingrid. 2012. “El papel de la religión católica en la conformación identitaria de los migrantes mexicanos en los Estados Unidos. Un estudio de los exvotos”. Tesis de Licenciatura en Sociología. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.) esta práctica permite asirse al recuerdo y mantenerse fiel a la comunidad religiosa evocando a la memoria y recurriendo a prácticas propias del lugar de origen. Asimismo, “los exvotos captan los sucesos en la forma en que los vivieron los migrantes, pues narran algunas travesías resaltando características circunstanciales que el migrante o su familia consideran trascendentes” (*Ibidem*, p. 51). Con el tiempo, nos comenta la autora que ha habido modificaciones en la forma y contenido de los exvotos, pues hay algunos hechos con imágenes en computadora que incluyen fotos de los documentos legales. Los temas, además de los peligros de cruzar la frontera, incluyen la evasión de la migra y el narcotráfico.

en su causa.⁴ En términos de la religiosidad popular, habría que resaltar que, en los exvotos, se cumplen principalmente dos funciones: la primera es dejar testimonio de la intervención de una figura milagrosa, una entidad divina popular⁵ que, en segundo lugar, no le interesa ni juzga el pedimento del creyente.

El exvoto se acerca a la relación entre el mundo terrenal y el etéreo, donde el devoto y los intercambios celestiales se fortalecen. Además de que constituyen la parte palpable y evidente de esta relación, pues, manifiestan públicamente la gratitud del beneficiado e incrementan el prestigio de las advocaciones como entidades dadivosas, sin importar la solicitud, amén de constituir un contexto histórico, geográfico y reflejo de la vida cotidiana a la época a la que se alude.

En los cultos populares, intervienen más razones de este mundo que del otro. Más que una sumisión a una voluntad eterna, externa a esta realidad material, percibimos, desde la observación etnográfica, una apuesta por la solución inmediata a las necesidades inmanentes donde la voluntad del ente sagrado trata de ser persuadida para que coincida con la voluntad del suplicante. Es una expresión religiosa de marcada temporalidad material. En este sentido, conviene extender nuestra reflexión hacia aquellos aspectos que abren a la interdisciplina, tales como la cuestión psicológica implícita en estas manifestaciones rituales que –en su historicidad, pragmatismo y materialidad– develan un mundo de anhelos, sentimientos y esperanzas que dicen mucho de los seres humanos que los practican. Destacan, así, los siguientes aspectos:

1. Necesidad de compañía. Una compañía que resulte efectiva, útil y pronta. Dicha compañía denota una cierta sumisión jerárquica con respecto al ente sagrado, pero sin perder la horizontalidad de la relación. Se trata de una relación interpersonal atravesada por todas las contradicciones inherentes a la condición humana, no es, en ningún sentido, una relación de tipo conceptual, doctrinal o litúrgica.
2. Anhelos de esperanza. Una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma, es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia en medio del colapso de los pilares, que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido.
3. Significar y dar sentido al absurdo. El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vida en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos,

4 Anabella Barragán y Cinthya Castro (coords.). 2011. *Catálogo de ex votos de San Andrés Huixtác, Guerrero*, México: INAH, p. 17.

5 Ahora bien, entendemos como *entidad divina popular* a aquella divinidad que encierra una concepción de reciprocidad con sus devotos (cf. Arzapalo Ramiro Gómez. 2012. *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Editorial Académica Española.), independientemente de que en el retablo se resalte su poder y carácter etéreo, ya sea suspendidos en el cielo, flotando sobre una nube, ocupando una posición central en la imagen, e incluso, más grandes que las personas pintadas.

lo cual devela, en estas manifestaciones religiosas de los exvotos, un anhelo de presencia divina en cada hecho de la vida.

4. Fortalecimiento del “Trayecto vital”. Lluís Duch,⁶ fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña este término de trayecto vital para referir la innegable subjetividad de la vivencia religiosa, la cual se experimenta en una vida concreta cifrada como trayecto vital; es decir, en una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital que está muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un “No” es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen “No”, se recurre a aliados de otro ámbito de posibilidades: los entes sagrados. Desde esta perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos “adversos”, para convertirlos en milagros, entendidos popularmente como huellas del paso divino en la catástrofe personal, ayuda a “remendar” las rupturas en el trayecto vital, coadyuvando a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, necesidades materiales y relaciones interpersonales.

Desde este punto de arranque, encontramos, en Elin Luque,⁷ una valiosa propuesta en cuanto a la metodología se refiere, ella señala que:

El método que entonces se ha de seguir da la ocasión de vincular la reflexión histórica a ciertos rudimentos filosóficos y particularmente axiológicos. Se trata de una escuela de la descripción: es decir, aproximarse a la fenomenología del exvoto. Para ello se requiere abordar los siguientes aspectos: la estructura óptica de la obra; el valor religioso y la índole “antitrágica”; el problema de la autoría; la belleza y la fealdad y finalmente, la epifanía del milagro.⁸

Así pues, partiendo de este señalamiento, procederemos a exponer esta propuesta de la citada autora con la excepción de lo que señala en cuanto al problema de la autoría, pues no lo consideramos relevante para el presente estudio.⁹

1. La estructura óptica de la obra. Como sostiene la fenomenología, en toda obra de arte, es necesario distinguir entre realidad e idealidad, entre lo dado y lo que aparece, entre la materia y el espíritu.

Mientras que lo dado no es sino la urdimbre de datos que de la obra de arte captamos gracias a la percepción, el trasfondo es encomio de idealidad. Rasgo virtual de

6 Cfr. Lluís Duch. 2007. *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona: Herder.

7 Cfr. Elin Luque Agraz. 2007. *El arte de dar gracias. Los exvotos pictóricos de la Virgen de la Soledad de Oaxaca*. Gobierno del Estado de Oaxaca. Centro de Cultura Casa Lamm.

8 *Ibidem*, p. 99.

9 Cfr. Elin Luque Agraz. 2012. *Análisis de la evolución de los exvotos pictóricos como documentos visuales para describir “La otra historia” de México*. T.I. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional a Distancia, Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Dpto. de Historia del Arte: pp. 99-114.

la obra que solo hace su aparecer. Cúmulo de valores que, en su relación casi inextricable, otorgan a la obra su significación estética, histórica, vital o expresiva.¹⁰

2. El valor religioso. Se debe reconocer que toda obra de arte se desarrolla en el marco de una cultura específica y sus experiencias concretas de materialización. Tal es el caso de la religión:

El fervor mueve a la expresión y esta a la imaginación creadora de obras. Ahora bien, el contenido religioso del exvoto no se resuelve en celebración del *mysterium tremendum*. Menos aún se trata del estupor del ser humano que se halla ante un *Deus absconditus* al que solo puede evocar, siempre de modo imperfecto, a través de la simetría visual o la armonía de los sonidos. En tanto obra de creación, el exvoto no es producto de la nostalgia de Dios, sino de la clara objetivación de un acto de comunicación, es acto de gratitud. Presa de una innegable exultación, el pintor de estos retablos populares –siempre devoto– muestra con toda gratitud su reconocimiento a lo sobrenatural, muestra con ello alegría extrema. Se trata de un Dios vivo, cercano, íntimo, cuya actitud providente vela por el bienestar de las criaturas.¹¹

3. La índole “antitrágica”. La tragedia conlleva la idea de un mal ineludible. En ese sentido se sabe que lo trágico evoca un enfrentamiento entre la libertad humana y el destino. A pesar de que el hombre cobra conciencia de su finitud y de la terrible intemperie existencial bajo un mundo impredecible:

[...] lo que se narra en el exvoto es, hay que insistir, una antitragedia. Existe, en efecto, un reconocimiento del cambio en el destino; sin embargo, el vuelco ha favorecido la fortuna del personaje. Ha escapado de la muerte, la enfermedad o la miseria.¹²

4. La belleza y la fealdad. De acuerdo a esta autora, en el exvoto, encontramos una gran cantidad de manifestaciones de la belleza difícil; esto es, articulaciones formales y técnicas que, a pesar de su aparente precariedad, guardan relación con una notable carga expresiva. Encomio de la fealdad, estos exvotos pictóricos no pueden sino recibir la calificación de estéticos. Depositarios de valores cuya compleja expresividad vindica un verdadero juicio estético:

Más allá de la perfección formal de la obra, más allá de la autoría, más allá del vuelco de la fortuna y los juicios de gusto, los exvotos son testimonio del reconocimiento de una persona cuya identidad se ignora. El hombre reconoce la intervención

10 *Ibidem*, p. 100.

11 *Ibidem*, pp. 103-104.

12 *Ibidem*, p. 108.

de la voluntad divina y su vínculo providente con el mundo de los hombres. Si los milagros son prodigios y portentos, el exvoto es acto de comunión. Es signo. Encomiable esfuerzo que trata de dar cuenta de la gracia sin importar los yerros de la forma o las vacilaciones del gusto. Hijo del fervor, el exvoto popular muestra que la fealdad es gracia y que puede más el fervor que la belleza. Así, el valor estético del exvoto se acerca a una vindicación de la fealdad en tanto belleza difícil.¹³

5. La epifanía del milagro. Los exvotos fundan su utilidad en un contacto vivo, total, inmediato con la divinidad y eso se comunica, se hace público se manifiesta socialmente mediante el objeto del exvoto. Se revela así en su condición testimonial y utilitaria que los exvotos son, ante todo, epifanía del milagro.

La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien embonan aquí las palabras de Emmanuel Levinas: “Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad”.¹⁴

Lo expresado en estos retablos o exvotos da cuenta de la conciencia de los devotos ofrendantes de que lo sagrado los tocó desde su cotidiana ordinariedad, incluso, en detalles tan vagos y polivalentes, que bien pudieran significar otras cien cosas, pero sólo importa una significación, la de aquél que ofrenda, pues fue su propia experiencia de lo divino en su quehacer cotidiano la que hace que emerja esa “hierofanía de lo cotidiano”, manifestación sagrada dirigida a un solo ser humano en particular, en su tiempo y en su espacio concretos.

En última instancia, el contacto del sujeto y el ente divino no puede ser de otra forma que subjetivo. No hay posibilidad alguna de objetividad en ello, es pura subjetividad que pone en juego un cúmulo de significados, concreciones y condicionantes particulares que llevan a interpretar la presencia o ausencia del interlocutor sagrado. Desde esta perspectiva, los retablos son fieles expresiones de ese momento íntimo y particular en que el devoto experimentó –en la concreción del acontecimiento– la presencia protectora del santo, cristo o virgen. ¿Es posible una búsqueda de objetividad en ello? Si fue suerte, coincidencia, fortuna, ¿el toque de la presencia sagrada deja de ser tal en la conciencia del sujeto religioso?

13 *Ibidem*, pp. 113-114.

14 Emmanuel Levinas. 2013. *Escritos Inéditos 1*, Madrid: Trotta, p. 134.

Lo inconmensurable de la experiencia religiosa se asocia a la innegable subjetividad de dicha experiencia, que la vuelve inenarrable en última instancia. En este sentido, insistimos que las expresiones de fe, plasmadas en estas obras plásticas, evocan una experiencia única socializada mediante este recurso, como intento de hacer público el favor recibido, de lo que se considera un milagro innegable, lejos de los cánones e interpretaciones eclesiásticas oficiales. Lo expuesto en estos retablos se anuncia como presencia de lo sagrado en la cotidianidad de la existencia, muy a pesar de las formas institucionales que podrían no compartir esa opinión, ni forma de vida, ni opciones de conducta. Son verdaderos desafíos a la postura eclesiástica centralizada, pues extraen el sentido de lo sagrado para aplicarlo en contextos inimaginados. En muchas formas, es un proceso de incautación del sentido de lo sagrado, que el hombre común arrebató del ámbito oficial para aplicarlo a su contexto singular, sin que ello implique la adopción de todo el aparato doctrinal y normativo.

El individuo, desde la crudeza de su vida cotidiana, interpreta ciertos acontecimientos como intervenciones del ente sagrado en su favor, sin necesidad de pleitesía a un aparato que administre esa sacralidad, es la pura expresión del sujeto religioso frente a la experiencia religiosa que transforma su rutina en algo extraordinario.

Habiendo asentado los lineamientos anteriores y habiendo retomando la cuestión de los exvotos como expresiones materializadas de una forma de relación con lo divino desde la particularidad del individuo, que directamente considera en su historia que lo sagrado ha irrumpido en un hecho concreto, conviene recordar las palabras que expresara Diego Rivera en relación con estas obras plásticas, muy a su estilo combativo y visceral desde los ideales socialistas, pero que conservan vigencia en cuanto a la referencia como expresiones populares:

Lo más intenso del espíritu popular se expresa en estas pinturas, con una técnica pura, intensa, aguda, a veces infantil, casi siempre de una ciencia de oficio sencilla e infinita, porque son los pintores humildes, los nobles pintores de puertas, los que las hacen para que no muramos de asco con la producción que nos regalan los excelsos artistas de academias adocenadas, libres escuelas o geniales autoformaciones. [...]

Combatido, perseguido, agobiado bajo la carga terrible de una numerosa burguesía improductiva y parasitaria extranjerizada y enemiga mortal de él [...] el pueblo mexicano cree en los milagros, sólo cree en el milagro, y el conocimiento sereno de la realidad, es decir, el retrato fiel, "el verdadero retrato". Tal es la pintura mexicana con su plástica y su oficio amasados por, con, y dentro de este espíritu; pero entendámonos bien: fiel, verdadero, no servil RETRATO, no COPIA, no IMITACIÓN, porque lo que domina tanto cuando se trata de la imagen de una persona como cuando es el asunto, motivo de plástica, el verdadero retrato de un milagro, es el superrealismo, algo que se podría llamar por algunos sobrenatural si no fuera el ánimo de esta pintura mexicana la conciencia profunda de una realidad suprasensible, común a todo el universo y esencia de la naturaleza que

hace familiares los hechos milagrosos y vuelve milagrosos los hechos cotidianos, haciendo posible la supervivencia y el advenimiento de la futura era de justicia para este pueblo indio-mexicano [...].¹⁵

En este mismo sentido, Gloria Fraser nos ofrece un buen acercamiento al retablo desde una descripción meramente artística:

La perspectiva en estas pinturas es prácticamente inexistente o está mal entendida; los puntos de fuga son confusos y el tamaño de las figuras responde a una escala hierática. La proporción y la anatomía no siguen una convención realista; las figuras están dispuestas de tal forma que el drama pueda magnificarse o el milagro quede claramente representado. Libres de los dictados oficiales del mundo académico, miles de pintores de exvotos han creado, en los últimos 200 años, un género admirado por su libertad e ingenuidad, que ha servido de inspiración a varios artistas mexicanos del s. XX. A veces resulta sorprendente el ingenioso modo en que son usados el diseño y la composición para lograr la descripción visual tanto de las penas terrenales como de la intervención divina. Anónimos casi todos, los retableros reprimen su ego para que el exvoto se convierta en una auténtica aseveración de fe del donante. Aunque hay exvotos que han sido pintados de antemano, con súplicas generalizadas o comunes y la imagen milagrosa local dispuesta en su lugar, simplemente esperando una inscripción para personalizarlos, muchos parecen haber sido esfuerzos de cooperación entre el pintor y el cliente. Entre ambos determinan el número de personas involucradas y los detalles exactos del incidente. Una vez satisfechos con la escena, el exvoto es llevado a la iglesia para ser presentado al lado de otros miles.¹⁶

En la base de la pirámide social, el sujeto necesita de un milagro para seguir viviendo. Siendo explotado, mal pagado o desempleado, vive de milagro, y poder seguir viviendo es ya un milagro que se expresa en la exaltación de los acontecimientos ordinarios y rutinarios que, en determinadas ocasiones y bajo ciertas circunstancias, se transforman en hierofanías de lo cotidiano, en irrupciones de lo sagrado en los abismos de lo profano, captadas por una sensibilidad especial de los sectores populares, que valoran esos momentos “especiales” como pruebas incuestionables de que la divinidad no los ha abandonado. En este sentido, bien apunta Olimón Nolasco:

Todo ser humano, aún el más sedentario, es un peregrino y como una peregrinación va desarrollándose su vida. El creyente sufre, se alegra y se apasiona tanto como el no creyente; pero el primero se hace acompañar de alguien que le ilumina y le

15 Diego Rivera. “Verdadera, actual y única expresión pictórica del pueblo mexicano” en Irene Vázquez Valle (comp). 1989. *La cultura popular vista por las élites (Antología de artículos publicados entre 1920 y 1952)*, pp. 481-484, UNAM, México, pp. 483-484.

16 Gloria Fraser Giffords. 2000. “El arte de la devoción” en: *Exvotos, Artes de México*, núm. 53, pp. 8-23, México: CONACULTA, p. 18.

da la mano. De ahí que su dolorosa peregrinación – compartida con el sacrificio de Cristo, con el consuelo materno de María o con la vida gloriosa de los santos– realice la hazaña de integrar lazos que superan las barreras del tiempo y del espacio profanos.¹⁷

4. La experiencia personal de lo sagrado en la vida cotidiana

Jorge Ramírez Calzadilla, al tratar acerca de la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, asevera que la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en su espontaneidad, lo que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos, en contraposición a los aprobados por la oficialidad. Esto crea una expresión religiosa más acorde a la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas:

La religión, en resumen, en tanto concepto, es un producto ideal abstracto y general. Ontológicamente, se verifica en la práctica social en formas concretas bajo determinados sistemas de ideas, actividades y elementos organizativos. Cada una surge en correspondencia con el modelo sociocultural donde se origina y varía según sus cambios y, también, al recibir influencias por el contacto entre culturas. Algunas se organizan más que otras y hasta llegan a tener niveles hegemónicos, sobre todo cuando derivan de culturas dominantes o se asocian con ellas; pero hay formas religiosas de menor sistematización teórica y organizativa, con una notable espontaneidad. Es a éstas últimas a las que parece corresponder la llamada religiosidad popular. [...] en la medida en que se crean círculos que se alejan de la ortodoxia, se producen variantes religiosas más permeables al cambio, a la espontaneidad y a la incorporación de elementos nuevos o procedentes de otras formas religiosas. Es en este movimiento de distanciamiento de núcleos de ortodoxia en el que probablemente encontremos la explicación a la religiosidad popular.¹⁸

Así, no es de extrañar que, en esta vivencia de lo religioso, las puertas de lo milagroso se abran en los lugares y acontecimientos más insospechados. Francisco Rojas González, en *El Diosero*, narra “La parábola de un joven tuerto”, en esta narración, explica de un joven que al ser tuerto, era molestado por los demás chicos del pueblo, con burlas y escarnios crecientes al ritmo del cantadito: ¡*Uno, dos, tres, tuerto es!* Ya hartos, el joven y su madre, acuden al Santuario de San Juan de los Lagos para pedir que al muchacho se le quite lo tuerto. En la fiesta, un cohetón quema el ojo bueno del tuerto y, entonces, queda irremediablemente ciego. En este contexto, resalto directamente el texto subsecuente a tales acontecimientos:

17 Manuel Olimón Nolasco. 2000. “Luces en el desierto. Predicación de las órdenes religiosas y arte del retablo mexicano” en *Retablos y exvotos*, pp. 54-68, Museo Franz Mayer- Artes de México, México: p. 66.

18 Jorge Ramírez Calzadilla. “La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña”, en: Noemí Quezada (editora). 2004. *Religiosidad popular México-Cuba*, pp.25-46, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México: p. 30.

Retornaban. La madre hacía de Lazarillo. Iban los dos trepando trabajosamente la pina falda de un cerro. Hubo de hacerse un descanso. Él gimió y maldijo su suerte... Mas ella, acariciándole la cara con sus dos manos le dijo:

- Ya sabía yo, hijito, que la Virgen de San Juan no nos iba a negar un milagro... ¡Porque lo que ha hecho contigo es un milagro patente!

Él puso una cara de estupefacción al escuchar aquellas palabras.

- ¿Milagro, madre? Pues no se lo agradezco, he perdido mi ojo bueno en las puertas de su templo.

- Ése es el prodigio por el que debemos bendecirla: cuando te vean en el pueblo, todos quedarán chasqueados y no van a tener más remedio que buscarse otro tuerto de quien burlarse... Porque tú, hijo mío, ya no eres tuerto.

Él permaneció silencioso algunos instantes, el gesto de amargura fue mudando lentamente hasta transformarse en una sonrisa dulce, de ciego, que le iluminó toda la cara.

- ¡Es verdad, madre, yo ya no soy tuerto...! Volveremos el año que entra; sí, volveremos al Santuario para agradecer las mercedes a Nuestra Señora.

- Volveremos, hijo, con un par de ojos de plata.

Y lentamente, prosiguieron su camino.¹⁹

Y esa fe se convierte en sostén pleno de la existencia liberada de las amarras de sus seguridades perdidas por la desgracia, en este sentido, Emmanuel Levinas recordaba desde su experiencia como prisionero de guerra:

Teníamos, pues, tiempo para meditar nuestra desgracia, para hacernos preguntas. [...] Estamos en el período de los grandes éxitos alemanes [...] La fuerza en su triunfo más brutal, en ese triunfo que hace dudar de todo lo que se había enseñado sobre el Bien y el Mal, sobre un mundo gobernado por una Misericordia. Alguien lo dijo: es como para creer que Dios no es bueno o no es poderoso [...] Y las viejas palabras litúrgicas cuentan historias inverosímiles: Dios que ha amado a Israel con un amor eterno, —el Señor que nos salva de la mano de todos los tiranos— la fuerza del Faraón tragada por las aguas, y los cantos de júbilo de Israel. Todas estas oraciones antiguas, repetición infatigable de un credo en el triunfo del débil. ¿Qué pensar de esas palabras anticuadas cuando en 1940 o 1941 se es prisionero israelita en Alemania y cuando se las comprende?

¿Cerrar el libro de oraciones con desdén y marcharse conteniendo en los labios una blasfemia que pugna por salir? ¿Repetir esas cosas sin pensar en ellas, sin creer en ellas, con la indulgencia que se puede tener por el candor de los tiempos antiguos, pensar que aquellas cosas estaban muertas y que estábamos sin doctrina y sin verdad, igual que estábamos sin protección ni futuro? ¿Implorar al Señor desde el fondo del abismo, como Jonás? Todo eso, desde luego; unas veces, una cosa, y otras, otra. Pero podía ascenderse de nivel por un instante, un corto instante, un escalón más, y salir del círculo mágico en el que se daba vueltas.

19 Francisco Rojas González. 1994. *El Diosero*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 59-60.

Se podía encontrar a aquel amor de Dios una terrible confirmación en el dolor y la duda mismos. En la pasividad total del abandono, en el desatarse todos los vínculos, sentirse como en las manos del Señor, notar su presencia. Distinguir en la quemadura del sufrimiento la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad. [...] ¿Qué es el judaísmo, sino la experiencia, desde Isaías, desde Job, de ese cambio posible –antes de la esperanza, en el fondo de la desesperación– del dolor en felicidad; el descubrimiento de signos de la elección en el sufrimiento mismo?²⁰

En este orden de ideas, recurro a Félix Báez-Jorge, eminente estudioso contemporáneo de estos fenómenos religiosos populares, quien, en su libro *Olor de Santidad*, nos ofrece un apéndice autobiográfico del cual quisiera resaltar ahora una anécdota fundante del interés de este personaje –entrañable maestro y guía en estos estudios para ambos autores– por lo implícito en estos fenómenos socio-religiosos. El Dr. Báez-Jorge se refiere al agua milagrosa del obispo Guízar y Valencia, hoy San Rafael Guízar y Valencia:

Una tarde tuve la encomienda de llevar un frasquito del “agua del obispo” a la casa de la costurera de mi tía Mercedes; la madre de ella sufría de terribles dolores reumáticos, agravados por la humedad invernal. [...] resbalé en el cruce de la calle de Juárez y Revolución. Naturalmente, el frasco del “agua milagrosa” se rompió, y otro tanto padecieron mis rodillas. La angustia fue inmensa; tenía claro que había destruido un objeto de extremo valor. Mi reacción fue razonada por breves minutos: decidí comprar un pequeño envase en la “Farmacia Regis” (próxima al lugar de la caída) y lo llené de agua en una pileta de los lavaderos públicos de Xallitic. Después, con prisa, lo llevé a la modista amiga de mi tía, que lo recibió agradecida. Animada, la enferma agradeció también el envío. [...] Así pasaron uno o dos meses, hasta que un domingo a mediodía el problema cambió de rumbo. Caminaba por la calle de Revolución (tomado de la mano con mi tía Mercedes) rumbo a la catedral, para asistir a misa. De pronto, próximos a la entrada, coincidimos con la señora reumática que avanzaba apoyada en un bastón, del brazo de su hija. ¡Se dirigía a la tumba del obispo Guízar y Valencia para dar gracias por el alivio que le propiciara el “agua milagrosa”! [...] Sentimientos encontrados se agolparon en mi cabeza [...] ¿Impidió monseñor Guízar y Valencia que me descubrieran? ¿Era ésta una lección para que no incurriera en mentiras? ¿Me enviaba un mensaje para acercarme a la Iglesia?²¹

En este mismo sentido, traemos a colación las palabras de Javier Ayala acerca de esta característica de la religiosidad popular:

20 Emmanuel Levinas, 2013, *Op. Cit.*, pp. 133-134.

21 Félix Báez-Jorge. 2006. *Olor de Santidad*. Xalapa: Universidad Veracruzana, pp. 584-585.

Las adaptaciones de una religión caracterizadas por su búsqueda de relaciones con lo sagrado más “sencillas, directas y rentables” que las postuladas a partir de las formas teológicamente hegemónicas imperantes dentro de una sociedad, razón por la cual tienden a ser de índole devocional con respecto a la fe y no litúrgica con respecto a la autoridad de la iglesia jerárquica. Dichas relaciones con lo sagrado buscan ser más *sencillas* en un intento por superar una forma de praxis religiosa que se antoja demasiado conceptualizada, abstracta y rígida para los intereses personales inmediatos de los individuos; más *directas* en tanto que no requieren de la intervención de terceros para entrar en contacto con lo sagrado y más *rentables* en cuanto a su capacidad para satisfacer los deseos de utilidad del creyente: un terreno en donde se llega con demasiada frecuencia a los linderos de la magia y el retorno a las reminiscencias y vestigios de creencias alternas en busca de un beneficio espiritual, por un lado, y material, por el otro. Espiritual porque se trata de un contacto directo con lo sagrado que se busca para satisfacer la necesidad de trascendencia, y material porque las personas buscan un contacto con lo sagrado que les ayude a solucionar sus problemas cotidianos. Como puede verse, al hablar de *religiosidad popular* no se requiere su vinculación exclusiva con grupos subordinados en oposición a élites hegemónicas, sino con creencias flexibles y variables asociadas a las necesidades de la vida cotidiana, en contraste con la rigidez de la religiosidad culta.²²

Conclusión

Desde una perspectiva religiosa, el cristianismo, centrado en la intolerancia occidental y en sus absolutos incuestionables, se yergue como una extraña religión desacralizada y desacralizante, pues, pareciera arremeter con todo contra toda expresión religiosa “extraña”, foránea (del Occidente) y, por ende, juzgada como desviada, incompleta, en minoría de edad respecto a lo propio, *a priori* valuado como lo Bueno y lo Verdadero absolutos. Pero, a la vez, cuando ya ha hecho añicos las otras visiones de lo divino, solamente puede presentar el cascarón vacío de una compleja maraña de argumentos sólidos, coherentes, lógicos, ontológicos y epistemológicos de una idea de Dios que perdió su esencia: es la historia de una trascendencia robada, que una vez secuestrada se esfuma. La inmanencia acaba con la trascendencia. La única forma de que la Trascendencia se preserve es que siga siendo extraña. El secuestro de Dios, en los límites de la inmanencia de la conciencia cognoscente, acaba con el sentido mismo de Dios.

En una perspectiva ética, este secuestro y “teocidio” implican el encumbramiento de un modelo de relación intersubjetiva donde la única posibilidad es la relación sujeto-objeto, que más temprano que tarde llevará a la dinámica del amo y del esclavo. En este sentido, ¿no le urgiría al cristianismo repensarse más a la sombra de la experiencia humana sedienta de significado (precisamente en un mundo cada vez más in-significante) y menos al cobijo del dogma, el canon y la jerarquía? Dice Duch, retomando a Giuseppe Ruggieri:

22 Javier Ayala Calderón. 2010. *El Diablo en la Nueva España*, Guanajuato: Universidad de Guanajuato, pp. 21-22.

La hipótesis que sustenta un discurso verosímil sobre la extrañeza de Dios en su Iglesia es que, no sólo por parte de algunos pensadores, sino como componente de la conciencia general, ha madurado una representación de las relaciones humanas que se fundamenta en otra valoración de la alteridad sexual, cultural, religiosa, etc. Esa nueva valoración hace posible, por un lado, una comprensión más profunda del Dios de Jesucristo y, por el otro, pone al descubierto una insuficiencia “jurídico-teológica” de la comprensión que tiene la Iglesia de sus relaciones con el otro. Es esta insuficiencia jurídico-teológica de la Iglesia en sus relaciones con el otro la que provoca la extrañeza de Dios. Dios, sin embargo, conserva “su” derecho.²³

Estas palabras son tremendamente cercanas a lo que –desde su judaísmo– expresara Emmanuel Levinas: “es preciso que exista relación con la trascendencia *como tal*. La relación no ha de echar a perder lo que la Trascendencia tiene de extraña, pues la extrañeza pertenece a su Majestad”.²⁴ Estas palabras llaman la atención (desde esta perspectiva teórica) sobre la necesidad de romper con la relación epistemológica-instrumental en el ámbito de las relaciones intersubjetivas, ya que una relación sujeto-objeto implica la noción de pasividad y actividad en la relación, donde el sujeto acaba por objetivarse perdiendo lo que lo define metafísicamente: su trascendencia. Si el ser humano es un sujeto con cuya conciencia inicia el mundo, al estilo cartesiano y sucesivas interpretaciones modernas, la luz de esa conciencia cernida sobre lo existente sería el único parámetro posible de relación con eso existente. Así, el avasallamiento ejercido del sujeto sobre el objeto de su conciencia cierra un círculo de dominio tejido sobre la propia identidad, un espejo donde sólo se acepta el reflejo de lo propio, inmanente y conocido, desechando, por tanto, lo ajeno, lo desconocido y lo trascendente. La excelencia de ese espíritu no se da en el encierro, sino en la apertura, la cual no es un movimiento proveniente de la propia conciencia del sí mismo, sino una epifanía del otro rostro.

En este orden de ideas, recordemos lo expresado por Albert Camus en un coloquio con dominicos de París en 1948:

Sigo luchando contra este universo en que unos niños sufren y mueren. ¿Y por qué no lo voy a decir aquí igual que lo he escrito en otras partes? Yo he esperado durante largo tiempo en estos horribles años que se elevase una voz desde Roma. ¿Yo, un incrédulo? Precisamente. Pues yo sabía que el espíritu se perdería si no lanzaba su grito de condena ante la fuerza. Parece que esa voz se ha elevado. Pero yo os juro que millones de hombres como yo no la hemos oído y que había entonces en todos los corazones, creyentes o no creyentes, una soledad que no ha dejado de extenderse a medida que pasaban los días y se multiplicaban los verdugos [...] Lo

23 La referencia que retoma Dutch de Ruggieri se refiere a: G. Ruggieri, “Gott-ein Fremder in der Kirche?”, en P. Hünermann (ed.), *Gott-ein Fremder in unserer Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1996, pp. 149-170. El párrafo aquí referido se encuentra específicamente en la p. 152. Citado por: Lluís Duch. 2007. *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona: Herder, p. 91.

24 Emmanuel Levinas. 2006. *Trascendencia e inteligibilidad*, Madrid: Ediciones Encuentro, p. 56.

que el mundo espera de los católicos es que los católicos hablen, con voz alta y clara, y que hagan su condenación de tal manera que la duda, jamás una sola duda, pueda levantarse en el corazón del hombre más sencillo. Lo que el mundo espera es que salgan de la abstracción y que se pongan frente al rostro ensangrentado que ha tomado la historia de hoy.²⁵

En la misma línea, retomo las siguientes palabras de una carta que dirige Lev Tolstói a Mahatma Gandhi en 1910:

Toda la vida de los pueblos cristianos es una constante contradicción entre aquello que predicán y aquello sobre lo que construyen su vida: una contradicción entre el amor aceptado como ley de vida y la violencia considerada incluso indispensable en ciertos casos, [...] Esta contradicción fue creciendo a la par que se desarrollaban los pueblos del universo cristiano y en los últimos tiempos ha alcanzado su punto culminante.²⁶

Desde esta perspectiva, si Dios se hizo hombre y estableció su morada entre nosotros, para los cristianos implica existencialmente una ineludible responsabilidad ética, pues se trata, entonces, de una forma divina de ser humano, porque lo humano es divino y lo divino es Trascendente (intocable en su dignidad, inviolable en la entereza de su ser, inalcanzable en su singularidad plena). Esto no puede ser propuesto como una mera abstracción, es una responsabilidad real, aquí y ahora, una responsabilidad que rebasa con mucho la mera adscripción nominal a un credo que, en sus formas, en sus expresiones y en sus normas, resulta cada vez más caduco en tanto que es incapaz de establecer un diálogo realmente significativo con el hombre contemporáneo. Abrirse, más allá de la retórica, a la gran diversidad de experiencias humanas con sus formas concretas de *ser humano* se prevé como la única posibilidad de terminar con un “diálogo” de sordos y mudos en la tradición cristiana occidental. Lo que está en juego es el sentido mismo de lo humano.

El caldo de cultivo, donde se desarrolla el hombre actual, es la apatía social posmoderna contemporánea, su sed insaciable de trascendencia exclusivamente individual, en total inapetencia por cualquier tipo de compromiso social o proyecto a largo plazo que arranque al individuo solipsista de la gratificación inmediata.

Desde la articulación de ideas expuestas en este aporte, podríamos considerar, como colofón, que el espíritu subyacente en los fenómenos religiosos populares podría retroalimentar a la religión oficial, en su espíritu desgastado, reconstruyéndose con su ámbito de significación a partir del vigor y dinamismo inherentes en los sectores que dan vida y forma a la religiosidad popular. Si el cristianismo contemporáneo se vuelve una extraña religión desacralizada (por el desgaste en su concepción de lo divino y su consecuente vacuidad de sentido

25 Albert Camus. 1973. “El incrédulo y los cristianos”, en: *Obras Completas*, t. II, Aguilar, México, pp. 359-360.

26 Citado por: Félix Báez-Jorge. *Debates en torno a lo sagrado*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 2011, p. 11.

de Dios y lo religioso), ¿no podría re-sacralizarse en una retroalimentación de la vivencia de lo sagrado desde otras coordenadas culturales otrora despreciadas y minusvaloradas?

Al fin y al cabo, pareciera que sobrevivir en ese mundo desmitificado, propuesto por la Modernidad, no fue lo que esperábamos. Pareciera como si vivir en un mundo sin profetas ni dioses²⁷ fuera demasiado para nuestra condición antropológica y preferimos –como tendencia Occidental contemporánea– retornar a una cierta religación con lo sagrado, aunque ya no se use el nombre propio: *Dios*. Urgió, en un momento dado –siguiendo a Kierkegaard– tener un asidero en la intemperie del naufragio, algo que me arraigue y me sostenga cuando el mundo entero se derrumbe, aun cuando ese “algo” no esté en mí, es decir, sea Trascendente, misterioso, inalcanzable, pero igual me salva... ¿y si eso no se mediatiza por la razón y sus mecanismos? No importa, de todas formas salva. Los que degustamos el fruto de la Ciencia, olvidamos pensar simbólicamente. Ese pensar simbólico es lo que retorna ahora y se convierte en un puente entre lo humano y lo Trascendente como tal. Caemos en cuenta de que todos los seres humanos –en virtud de su humanidad– buscan religarse, y la razón humana resulta radicalmente insuficiente para religarse con lo sagrado.

Fuentes de referencia

- Alatríste Ozuna, Ingrid, “El papel de la religión católica en la conformación identitaria de los migrantes mexicanos en los Estados Unidos. Un estudio de los exvotos”. Tesis de Licenciatura en Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 2012.
- Alberro, Solange, “Retablos y religiosidad popular en el México del s. XIX” en *Retablos y exvotos*, Museo Franz Mayer- Artes de México, México, pp. 8-31, 2000.
- Ayala Calderón, Javier, *El Diablo en la Nueva España*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2010.
- Báez-Jorge, Félix, *Olor de Santidad*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2006.
- Báez-Jorge, Félix, *Debates en torno a lo sagrado*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.
- Barragán, Anabella y Cinthya Castro (coords.), *Catálogo de ex votos de San Andrés Huixtác, Guerrero*. INAH, México, 2011.
- Broda, Johanna, “Introducción” en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 15-45, CONACULTA-Fondo de Cultura Económica, México. 2001.
- Camus, Albert, “El incrédulo y los cristianos”, en: *Obras Completas*, t. II, Aguilar, México, 1973.
- Duch, Lluís, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona: Herder, 2007.

27 Esta idea parte de lo expresado por la Dra. Marina Dimitrievna Okolova en la Universidad Intercontinental, al presentar el libro de Jorge Luis Ortiz Rivera: “Simbolismo religioso valentiniano: El Arquetipo de la Divinidad como coniunctio oppositorum”, el 7 de marzo de 2013.

- Durand y Massey, *Milagros en la frontera. Retablos de los migrantes mexicanos en Estados Unidos*, El Colegio de San Luis, México, CIESAS, 2001.
- Fraser Giffords, Gloria, "El arte de la devoción" en: *Exvotos*, Artes de México, num. 53, pp. 8-23, CONACULTA, México, 2000.
- Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Berlín: Editorial Académica Española. 2012.
- Levinas, Emmanuel, *Trascendencia e inteligibilidad*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- Levinas, Emmanuel, *Escritos Inéditos 1*, Madrid: Trotta, 2013.
- Luque Agraz, Elin, *El arte de dar gracias. Los exvotos pictóricos de la Virgen de la Soledad de Oaxaca*. Gobierno del Estado de Oaxaca. Centro de Cultura Casa Lamm, 2007.
- Luque Agraz, Elin. "Análisis de la evolución de los exvotos pictóricos como documentos visuales para describir "La otra historia" de México". T.I. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional a Distancia, Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Dpto. de Historia del Arte. 2012.
- Olimón Nolasco, Manuel, "Luces en el desierto. Predicación de las órdenes religiosas y arte del retablo mexicano" en *Retablos y exvotos*, pp. 54-68 Museo Franz Mayer- Artes de México, México, 2000.
- Ramírez Calzadilla, Jorge, "La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña", en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba*, pp.25-46, UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, 2004.
- Rivera, Diego, "Verdadera, actual y única expresión pictórica del pueblo mexicano" en Irene Vázquez Valle (comp.), *La cultura popular vista por las élites (Antología de artículos publicados entre 1920 y 1952)*, pp. 481-484, UNAM, México, 1989.
- Rojas González, Francisco, *El Diosero*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Ruggieri, G., "Gott-ein Fremder in der Kirche?", en P. Hünermann (ed.), *Gott-ein Fremder in unserer Haus? Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1996, pp. 149-170.

Noticias

I Congreso Internacional de
Acompañamiento Formativo en situación
de trauma y abuso



I Congreso Internacional de Acompañamiento Formativo en situación de trauma y abuso

Alejandro Gabriel Emiliano Flores
Universidad Católica Lumen Gentium

Resumen: El presente texto da cuenta sucinta de las actividades desarrolladas en la Universidad Católica Lumen Gentium en colaboración con CEPROME Latinoamérica en torno al acompañamiento formativo en situación de trauma y abuso en julio de 2023, iniciativa de estas instituciones y de la Vicaría de Laicos en el Mundo de la Arquidiócesis Primada de México.

Palabras clave: UCLG, CEPROME, Acompañamiento Formativo, Trauma y abuso

Abstract: This text gives a succinct account of the activities developed at the Lumen Gentium Catholic University in collaboration with CEPROME Latin America regarding training support in situations of trauma and abuse in July 2023, an initiative of these institutions and the Vicariate of Laity in the World of the Primate Archdiocese of Mexico.

Key words: UCLG, CEPROME, training support, Trauma and abuse.

La prevención es un compromiso y una responsabilidad de todos¹

La Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG) y el Centro de Investigación y Formación Interdisciplinar para la Protección del Menor Latinoamérica (CEPROME Latinoamérica), unieron esfuerzos para realizar el *I Congreso Internacional de Acompañamiento Formativo en situación de trauma y abuso* en la sede de la UCLG en la Ciudad de México del martes 18 al jueves 20 de julio del 2023.

Este congreso se realizó en modalidad híbrida, pues hubo una asistencia presencial en el plantel Tlalpan de la Universidad y, a la par, se transmitió por

¹ CEPROME, "Un apóstol de la prevención no se cansa de buscar caminos de esperanza". <https://cepromelat.com/red-de-prevencion/>

internet a diversas localidades. Al evento asistieron personas de México y otros países: ministros ordenados, religiosos, religiosas, así como sus casas de formación, profesionales en el área de salud mental, así como laicos y laicas.

Mons. Javier Acero, miembro de CECPROME Latinoamérica y Obispo Auxiliar de la Arquidiócesis de México —que acompaña tanto a la Vicaría de Laicos en el Mundo como a la UCLG— no solo inauguró y clausuró el congreso, sino que estuvo presente en todas las conferencias y realizó la relatoría de las actividades de cada día.

También estuvieron presentes Mons. Manuel Pérez Raigoza, rector del Seminario Conciliar de México y su equipo de formadores, el Pbro. Mtro. Valenti Salmerón Flores, Rector de la UCLG y los directores de las Facultades de Teología, Filosofía y Psicología.

El primer día estuvo dedicado a los *Efectos del trauma y abuso en el desarrollo psicológico, existencial y espiritual*. La primera conferencia fue sobre el *Trauma y abuso en ámbitos formativos. Una mirada con perspectiva de acompañamiento* y fue dictada por Dr. Daniel Portillo Trevizo. En la segunda conferencia la Dra. Patricia Espinosa buscó describir al auditorio el *Trauma y abuso. Efectos en el desarrollo psicológico integral de la persona*. La tercera conferencia, a cargo del Mtro. F. Javier Monroy, desarrolló el *Trauma y abuso. Existenciales y espirituales en la persona. Herida y oportunidad*.

El segundo día profundizó el *Acompañamiento psicológico y formativo en casas de formación*. Después de la relatoría realizada por Mons. Javier Acero, fue turno de la Dra. Patricia Espinosa con su conferencia sobre *Personalidad y posible psicopatología en situaciones de trauma y abuso en la infancia*; posteriormente la Dra. Susana González explicitó las *Modalidades de acompañamiento en las casas formativas en situación de trauma y abuso*, las conferencias del segundo día se cerraron con la participación del Mtro. F. Javier Monroy con el *Acompañamiento formativo informado en trauma y abuso*.

El tercer día cambió un poco el ritmo y estuvo dedicado a la consideración de las *Perspectivas de género y acompañamiento espiritual en las casas de formación*. Nuevamente Mons. Acero realizó la relatoría del día anterior para dar paso a la participación de la Dra. Susana González quien expuso *El acompañamiento con perspectiva de género*. A continuación, Mons. Javier Acero explicitó las *Pautas para el acompañamiento espiritual en ambientes formativos de situaciones de trauma y abuso* desde su mirada de pastor en medio de la comunidad cristiana. El evento cerró con un *Panel de clausura* donde participaron los conferencistas.

No se puede dejar de mencionar que, si bien por la mañana las conferencias tomaron relevancia, por la tarde de los dos primeros días se desarrollaron tres talleres. El primero fue el de *Detección temprana en las casas formativas de situaciones de trauma y abuso en la infancia y la adolescencia* a cargo Dra. Patricia Espinosa, el segundo fue sobre el *Protocolo de acompañamiento en casas formativas femeninas* realizado por la Dra. Susana González y el último

en referencia a *El cuidado de los formadores que han sufrido situaciones traumáticas* por parte del Dr. Daniel Portillo

El evento hizo suyas las palabras del Papa Francisco a los apóstoles de la prevención de CEPROME Latinoamérica “Sigamos siendo valientes y trabajemos. Prevenir [...] los abusos de gente que está disminuida por situación social, por enfermedades, lo que sea, es un acto de amor, de amor muy grande”², pero el trabajo no puede ser de unos pocos, es trabajo de toda aquella persona que, desde lo más profundo de su ser, desea un mundo mejor... un mundo en donde la semilla del Reino se haga presente a los ojos de *aquellos que tienen hambre y sed de justicia* (Mt 5, 6)

2 CEPROME, “Un apóstol de la prevención no se cansa de buscar caminos de esperanza”. <https://cepromelat.com/red-de-prevencion/>

Colaboradores

EDITOR RESPONSABLE

VALENTI SALMERÓN FLORES, maestro en Teología por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG); licenciado en Patrística e Historia de la Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Actualmente es Rector de la UCLG, plantel Tlalpan.

EDITORA LITERARIA

YÉSICA RAMÍREZ PÉREZ, licenciada y maestra en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), profesora de asignatura del Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras (FFYL) de la UNAM. Estudios de doctorado en Letras (Clásicas). Sus investigaciones se han centrado, por un lado, en torno al desarrollo de las habilidades lingüísticas del español; por otro, en la edición, el estudio y el análisis literario de composiciones poéticas latinas contenidas en tesis de la Real Universidad de México del siglo XVIII con mayor particularidad las de la Facultad de Medicina.

COORDINADOR EDITORIAL

ALEJANDRO GABRIEL EMILIANO FLORES, maestro en Pastoral Urbana por la Universidad Católica Lumen Gentium (UCLG). Licenciado en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM). Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana de la UCLG. Miembro fundador del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”, de la Red de Pastoral Urbana Ecuador, del Comité de estudios de Pastoral Urbana de la Arquidiócesis de México. Autor y coautor de artículos sobre Pastoral Urbana, Unidades habitacionales,

Religiosidad Popular, Mayordomías, publicados en español, inglés y alemán. Ha dictado cursos en Argentina, Ecuador y Estados Unidos.

AUTORES

ADRIANA MARCELA GALEANO AMAYA, magíster en Psicología Clínica y de la Familia, doctoranda en Pensamiento Complejo. Docente Investigadora, miembro del Grupo de Investigación, Estudios de Contextos y Realidades Sociales y Coordinadora de Investigación del Instituto de Estudios en Familia de la Fundación Universitaria Monserrate, Bogotá Colombia. Autora de artículos con los temas de: La danza de la pareja, Diversidad Familiar y La Economía Del Cuidado En Tiempos De Crisis, entre otros.

KARINA ERIKA ROJAS CALDERÓN, maestra en Arte Moderno y Contemporáneo por el Centro de Cultura Casa Lamm, cuenta con estudios de maestría en Filosofía, Religión y Cultura en la Época Contemporánea por la UCLG de México. Es doctora en Historia del Arte por Casa Lamm y, actualmente, es doctoranda de Filosofía en la UCLG. Es profesora de Tiempo Completo en la Facultad de Artes y Diseño de la UNAM. Es, a su vez, miembro de la Red Colaborativa de Arte Contemporáneo Latinoamericano, del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía y miembro adherente de la Red de Investigadores en Diseño de la Universidad de Palermo. Ha trabajado como docente también en la Escuela Nacional de Pintura, Escultura y Grabado (ENPEG) “La Esmeralda” y en la Universidad Pontificia de México (UPM). En esta última, participó en la creación de la Maestría en Arte Sacro.

MARÍA AURORA GARCÍA PIÑA, maestra en Enfermería con experiencia clínica en el Hospital Juárez Politécnico como enfermera auxiliar y general. Actualmente es profesora de Carrera en la Facultad de Enfermería y Obstetricia (FENO-UNAM) con participación en la Línea de Investigación en Educación en Enfermería y jefa de la División del Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAYED) de la misma facultad.

MARIANA MENDIVÍL ALBA, licenciada, maestra y doctora en Filosofía por la UNAM. Coordinadora del Departamento de Investigación y Posgrados en Filosofía, así como docente de licenciatura, maestría y doctorado en Filosofía en la UCLG. Miembro de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política y del Seminario “Teoría Política, Jurídica y Ética”. Sus líneas de investigación son: Migraciones internacionales, Justicia Global, Cosmopolitismo, Ciudadanía, Democracia y Derechos Humanos.

LUZ PAOLA ACOSTA RAMÍREZ, licenciada, maestra y doctora en Pedagogía por la UNAM con experiencia en el ámbito del diseño instruccional y docencia en el nivel superior en la modalidad presencial y a distancia. Ha obtenido diversas distinciones por su alto desempeño, entre las que destacan las de CONACYT y

la UNAM. Sus líneas de investigación versan en torno al posgrado, inteligencias múltiples, competencias las universidades emprendedoras, las emociones, la comunicación asertiva y la evaluación del y para el aprendizaje y tendencias educativas. Actualmente es profesora de asignatura y Coordinadora del área de Metodologías, materiales y medios educativos en el SUAYED de la Facultad de Enfermería y Obstetricia de la UNAM, profesora titular de maestría y licenciatura en la UCLG y presidenta del Comité Académico del Posgrado.

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES, licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental (UIC) y en Ciencias Religiosas por la Universidad la Salle (ULSA). Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Profesor-investigador en las licenciaturas de Filosofía y Teología y de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la UIC. Profesor de las maestrías de teología y Pastoral Urbana en la UCLG. Profesor del Diplomado de Religiones del Mundo del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (SIN), de la Asociación Filosófica de México (AFM), de la Asociación Internacional de Estudios Médicos y Psicoanalíticos de religión (AIEMPR), del Colegio de Estudios Guadalupeños y director del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular de la UIC. También es Director Académico de las revistas: *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, publicación semestral de la escuela de filosofía de la UIC; y de *Urdimbre y Trama, Revista Mexicana de Religiosidad Popular*, publicación semestral del Observatorio de la Religiosidad Popular (ORP), UIC. Es conductor de los programas de radio del ORP *Encuentros con la religiosidad popular* y, en Radio MG, *La Fuerza de la Fe en el s. XXI. Derroteros contemporáneos de la Misión*; también conduce el proyecto ORP cast en la UIC. Estudioso de los procesos culturales implícitos en los fenómenos religiosos populares en comunidades de ascendencia indígena en México, así como de los problemas culturales en torno a la interculturalidad y la inculturación.

YAZMÍN ALEJANDRA LARA GUTIÉRREZ, licenciada y egresada del Doctorado en Psicología, por la Facultad de Psicología de la UNAM, además de egresada de la Maestría en Ambientes, Sistemas y Gestión en Educación Multimodal por la Universidad Rosario Castellanos. Realizó una estancia académica en la Facultad de Educación de la Universidad de Granada, en España. Ha colaborado como investigadora en diversos proyectos educativos. Cuenta con experiencia como docente en educación básica, media superior y superior. Ha participado en diferentes eventos académicos a nivel nacional e internacional como ponente, y cuenta con diversas publicaciones en libros y revistas arbitradas. Actualmente se desempeña como Secretaria Académica de la División del Sistema Universidad Abierta y Educación a Distancia de la FENO de la UNAM.

PUERTAS LUMEN GENTIUM

Se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2023
En los talleres de Stampa RH, Av. 565 #105, Col. San Juan de Aragón sec. 2.
Alcaldía Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México.
Con un tiraje de 700 ejemplares



Filosofía • Teología • Humanidades

