

Ni la muerte pudo con la existencia y el sentir: una aproximación desde la psicología humanista*

Neither death could with the existence and to feel: an approach from humanistic psychology

*Andrea Juliana Beltrán Sastre***

Fecha recibido: 17/08/2012
Fecha aceptado: 4/10/2012

Resumen

El propósito del presente artículo es revisar el rol del psicólogo humanista frente a las problemáticas latinoamericanas con sus auténticas expresiones culturales, con el fin de hacer un acercamiento a la forma de intervención preestablecida, dentro de una amalgama de sentires e historias que conforman esta región. Empezamos por abordar las pisadas de la psicología humanista en este continente, para después tomar el ritual mortuorio como ejemplo y explicar los alcances y retos que le quedan a la psicología humanista por abordar y defender.

Palabras clave

Psicología humanista latinoamericana, antropología de la muerte.

* Artículo de revisión que se propone auscultar el rol del psicólogo humanista frente a las problemáticas latinoamericanas, a partir del ritual mortuorio como ejemplo.

** Estudiante de décimo semestre de Psicología de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: bsjuliana.a@gmail.com

Abstract

The purpose of this article is to review the role of humanistic psychologist facing issues with their authentic Latin American cultural expressions, in order to make an approach to the pre-established form of intervention within an amalgam of feelings and stories that make up this region. We begin by addressing the footsteps of humanistic psychology in this continent, and then take the mortuary ritual as an example and explain the scope, challenges, that remain to be addressed humanistic psychology and defend

Keywords

Latin American humanistic psychology, anthropology of death.

Introducción

La «Identidad cultural es un problema de sintonía; entonces la diferencia cultural es un tema de simpatía; la cultura es una cuestión de las experiencias sensibles de las manos acostumbradas a sus costumbres; la identidad se refiere a los compartidos gustos por el gusto de los mutes u otras sopas igualmente apetecidas o aborrecidas; el límite de los sentidos pero los sentidos están domesticados»

(Suárez, 2002, p. 6).

América Latina, un subcontinente convulsionado, marcado por una historia de colonización, muerte, despojo, riqueza e intereses, materializado en quienes poblamos estas tierras verdes y azules, en quienes vivimos las erróneas réplicas de modelos impuestos, en quienes desde la modernidad nacemos con identidades importadas y efímeras.

Es América Latina, la región de las venas abiertas. Desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo se ha trasmutado siempre en capital europeo, más tarde, norteamericano y como tal se ha acumulado y se acumula en los lejanos centros de poder. Todo: la tierra, sus frutos y sus profundidades ricas en minerales, los hombres y su capacidad de trabajo y de consumo, los recursos

naturales y los recursos humanos. El modo de producción y la estructura de clases de cada lugar han sido sucesivamente determinados, desde fuera, por su incorporación al engranaje universal del capitalismo (Galeano, 2004, p. 16).

Latinoamericanos que viven en extrema violencia, pobreza y desigualdad ¿de qué manera la psicología humanista interactúa, produce nuevos saberes y es fuente de transformación ante estas realidades?, ¿cuáles han sido los propósitos de los psicólogos humanistas con estas tierras sedientas en pie de lucha con la libertad y la resistencia? Por lo anterior, el propósito del presente artículo es revisar el rol del psicólogo humanista frente a las problemáticas latinoamericanas con sus auténticas expresiones culturales, el objetivo es, hacer un acercamiento a la forma de intervención preestablecida, dentro de una amalgama de sentires e historias que conforman esta región.

De qué manera la psicología humanista, marca una pauta auténtica y renovadora reconociendo que «en la historia universal una filosofía ha sido original y auténtica no cuando ha planteado simplemente ideas nuevas, sino cuando estas se han correspondido con las exigencias históricas de su momento en los diferentes planos, esto es, en el orden sociopolítico, económico, ideológico y científico» (Guadarrama, 2004, p. 173).

Se encuentran entonces dos tipos de psicólogos, quien recita estructuras impuestas; en contraposición de una persona con un rol emancipatorio, que como tal comprende e interviene unas problemáticas propias y se caracteriza porque desde sus raíces recoge un contexto:

Muchos psicólogos latinoamericanos se sienten insatisfechos con su papel en la sociedad y buscan un paradigma apropiado que, por un lado, no los haga sentir sostenedores del sistema, y por otro, ofrezca una solución a la confusión existente en torno a su especialidad. Las alternativas más difundidas son, por un lado, el humanismo y el existencialismo y por otro la psicología comunitaria. Pero estas alternativas tampoco han logrado hasta el momento satisfacer las esperanzas de los psicólogos. Por el contrario, contribuyen a la agudización de la crisis y contienen las insuficiencias comunes a toda la psicología burguesa (Torre & Valdes-Fauly, 1986).

¿De qué manera la psicología humanista contribuye a la crisis de esta sociedad?, como hija de su momento histórico habla de angustia, desesperación, abandono, fracaso entre muchas otras, consiguiendo así vislumbrar el malestar y construir planteamientos que le permiten al ser no solo evitarlo o extinguirlo, sino comprenderlo y aceptarlo. El humanizarse se convierte en el origen y la necesidad de la psicología en su momento: «Uno de los aspectos que dará cohesión al movimiento (psicología humanista) será (...) recuperar al sujeto consciente e intencional, dar validez a la experiencia humana a los valores y a las intenciones. Se sitúa a la persona en el eje central de su posición teórica. Su máximo interés sería considerar la globalidad individual, acentuando, también sus aspectos más existenciales: libertad, creatividad, responsabilidad, conocimiento» (Saiz & cols. 2009 p. 377).

Los psicólogos humanistas pretenden superar una comprensión positivista del ser humano mediante la búsqueda de soluciones en sí mismo y la difusión de diversas prácticas psicoterapéuticas encaminadas a lograr la actualización y expresión de las potencialidades del individuo, deformadas a su juicio por las trabas que impone la sociedad (Torre & Valdes-Faully, 1986), no significa que el humanismo sea o deje de ser gracias al empirismo de la ciencia, son diferentes: tienen orígenes y contextos disímiles y como es de esperarse, emplean visiones y técnicas coherentes a sus principios.

Desde aquí, el humanismo utilizando al hombre como su máxima y única herramienta pretende devolverles a las personas un poco de humanidad perdida, es decir, recobrar un poco de identidad y no sólo contribuir a solidificar las estadísticas mundiales sobre salud mental, pues estas deben ubicarse en el contexto histórico en donde cada individuo elabora y realiza su existencia en las telarañas de las relaciones sociales (Baró, 1990, p.4). A continuación, se realizará un corto recuento de la psicología humanista en América Latina, por lo ya mencionado el aquí y ahora latinoamericano lo pide a gritos.

HUELLAS DE LA PSICOLOGÍA HUMANISTA

Las raíces filosóficas de la psicología humanista en Europa nacen en el existencialismo, por esta razón se podría pensar que el mismo fenómeno a nivel teórico se puede aplicar en América Latina, sin embargo, teniendo en cuenta que en la *praxis* la cultura tradicionalista y religiosa no da para que el existencialismo permanezca en estos territorios, se escribirá acerca de lo que hay hasta el momento:

En Latinoamérica prevaleció la influencia de Heidegger, a veces junto a la de filósofos españoles de orientaciones similares (Unamuno, Ortega, Zubiri, etc.) (...) El venezolano Ernesto Mayz Vallenilla desarrolló así el concepto de expectativa en cuanto ansia inherente a todos los hombres, aunque más notoria en los latinoamericanos, y que consistiría en un ansia de originalidad que sólo puede realizarse mediante la acción. (...). Leopoldo Zea observó que el mismo existencialismo con el cual el europeo descubría sus limitaciones, le servía al latinoamericano para tomar conciencia de sus propias posibilidades. En Argentina, Carlos Astrada, que en su juventud fue discípulo directo de Heidegger, ensayó una filosofía del “*ser nacional*” a partir de una exégesis existencial del *Martín Fierro* como mito fundador y prospectivo; así esta corriente evolucionó hasta llegar al marxismo, de otro lado Miguel Ángel Virasoro elaboró un existencialismo dialéctico de corte espiritualista, criticando la unilateralidad del concepto de angustia desde su concepto bipolar de ansiedad. Otro argentino, Rodolfo Kusch, hizo por su parte una hermenéutica del “*estar siendo*” del hombre latinoamericano, con especial referencia al indígena andino, y procuró poner en evidencia la occidentalización de las clases medias urbanas como una forma de alienación cultural (Velarde, s.f).

Personajes como Abraham Maslow, Carl Rogers, Gordon Allport, Víctor Frankl, Gattner Murphy, Ronald Laing, Ludwing Binswanger, han influenciado trabajos de: Claudio Naranjo en Chile (1932), Juan Lafarga en México (1930) (1930), Ernesto Rivera en Colombia (1973), entre otros, quienes con trabajos muy importantes y avances en esta área le han abierto campo a la psicología humanista en espacios académicos y científicos.

En este punto se hablará particularmente de la relación academia- psicología humanista, el lugar donde se reclaman estos saberes

propios y donde se sistematiza la producción literaria a nivel académico y científico. El conocernos mejor, el recuperar el sentido de nuestra identidad cultural asumiendo nuestra «inmensa soledad», el sentido que el trabajo y el ocio, la sexualidad y el amor, nuestras costumbres ancestrales y la naturaleza tienen en nuestros pueblos (Pinzón, 1983) hacen que la formación psicológica tome caminos diferentes y se proyecte en términos menos generalizados, más compasivos con la idiosincrasia siempre existente de los pueblos, otorgándole así a la psicología humanista más fuerza dentro del ámbito académico.

Sin embargo, la poca difusión de los trabajos y el interés imperante de la industria de la ciencia no ha permitido dejar hablar abiertamente a las personas que creen en la psicología humanista. Y no se trata de teorizar porque como diría Delacroix (2006): «Podemos ser muy buenos teóricos, virtuosos en una teoría, pero ¿es esto lo esencial cuando nos situamos como seres humanos en una relación con otro ser humano que se cuestiona, duda y sufre?» (p.64).

Paradójicamente somos los mismos latinoamericanos los que tomamos la palabra, hacemos eco de una vivencia humanista con soluciones que exigen tener en cuenta lo propio y no lo ajeno, un ejemplo de muchas manifestaciones culturales del ser humano es la muerte. Pensar en su vivencia, comprender su agonía, vivir su dolor o su alegría, dan pie a ejemplificar el porqué las culturas latinoamericanas merecen una mirada humanista especial y una lucha insistente.

Por ejemplo, mirar la muerte desde una perspectiva distinta en el marco de las emociones en función de las relaciones, un escenario del duelo, un nuevo significado transformador de lo que muchos dirían la muerte de la carne. Se hablaría entonces de la «fuerza cultural de las emociones» la muerte, es decir, deriva menos del hecho, en bruto abstracto, que de la ruptura permanente de una relación íntima particular. (...) más que hablar de la muerte en general, debe considerarse la posición del sujeto dentro del área de relaciones so-

ciales, para así comprender nuestra experiencia emocional (Rosaldo, 1991 p. 15). La muerte es omnipresente, porque en vida nos persigue y recibe por parte de nosotros una comprensión siempre muy visceral que permite verla de diferente forma, saludarla y vivirla de maneras disímiles a una lógica general.

En psicología distintas perspectivas han abordado el tema del duelo, entre los que destacan el marco conceptual psicoanalítico de Freud (1917), el modelo biológico de Engel (1964), el modelo de apego de Bowlby, (1961), el pensamiento humanista de Kübler-Ross (1969), el modelo cognitivo-conductual de Worden (1982), y el pensamiento constructivista de Niemeyer (1988, 2001) (citado por Valencia & Davila, 2010, p. 2). Generalmente lo primero que se identifica en el duelo son sus etapas. Bowlby por ejemplo planteó cuatro fases: inicialmente la fase de entumecimiento o shock que se caracteriza por la negación de lo sucedido; fase de anhelo y búsqueda el cual es un periodo de intensa añoranza, la tercera fase denominada fase de desorientación y desesperanza, y por última la fase de reorganización en donde los sujetos se reincorporan a la vida (Florez, 2002). Por su parte Elizabeth Kübler-Ross propone seis fases ascendentes que se inician con la incredulidad y la negación, continúa con la irritabilidad, el regateo y la depresión, para concluir con la aceptación (Londoño 2006 p. 71).

HABÍA UNA VEZ UN DOLIENTE POR AQUÍ

Nuestro culto a la muerte es culto a la vida, del mismo modo que el amor es hambre de vida, es anhelo de muerte. El gusto por la autodestrucción no se deriva nada más de las tendencias masoquistas, sino también de una cierta religiosidad (Paz, 1950 p. 7). Vidas que no mueren con el cuerpo, límites que llegan a ser infinitos es lo que nos explican muchas culturas latinas. Como dice Octavio Paz (1950) en su texto *El laberinto de la soledad*:

Para el habitante de Nueva York, París o Londres, la muerte es la palabra que jamás se pronuncia porque quema los labios. El mexicano, en cambio, la frecuente, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente. Ciertamente, en su actitud hay quizá tanto miedo como en la de los otros; más al menos no se esconde ni la esconde; la contempla cara a cara con impaciencia, desdén o ironía: “si me han de matar mañana, que me maten de una vez”. La indiferencia del mexicano ante la muerte se nutre de su indiferencia ante la vida. El mexicano no solamente postula la intrascendencia del morir, sino la del vivir. Nuestras canciones, refranes, fiestas y reflexiones populares manifiestan de una manera inequívoca que la muerte no nos asusta porque “la vida nos ha curado de espantos”. Morir es natural y hasta deseable; cuanto más pronto, mejor. Nuestra indiferencia ante la muerte es la otra cara de nuestra indiferencia ante la vida. Matamos porque la vida, la nuestra y la ajena, carece de valor. Y es natural que así ocurra: vida y muerte son inseparables y cada vez que la primera pierde significación, la segunda se vuelve intrascendente (p. 22).

Muertes en todas sus formas: suicidios, masacres, genocidios, desaparecidos. Se vive. ¿Dónde quedan las teorías psicológicas radicales sobre el duelo?, ¿en dónde se construye un duelo con fondo costumbrista? Dando cuenta, por ejemplo, que «cuando la muerte se produce con frecuencia y se convierte en una normalidad, la persona se vuelve insensible ante su presencia y puede llegar incluso a sentirse morbosamente atraída por ella» (Brandes, 2000 p. 40). Con la muerte no se terminan las relaciones, por el contrario, se vuelven más íntimas, se danza entre la complicidad y la angustia, se empieza un rito eterno. Así como lo demuestra el siguiente apartado obtenido de una investigación antropológica realizada alrededor de la tragedia de 1985 en el municipio de Armero, Departamento del Tolima (Colombia):

El entierro implica la iniciación de una relación entre los dolientes y el muerto. Esa relación se puede iniciar en cualquier momento después de la ceremonia fúnebre (el entierro) e involucrar a cualquier persona viva, sea o no pariente (...) Las visitas a los muertos cumplen un protocolo simple: llegada, entrega de dones, conversación, oración, petición despedida” (...) Luego de la conversación se hace la oración que suele incluir la petición de un “favor” que se pide al ánima o, en general, a las ánimas. Es usual, incluso que una

muerte de inicio a un ayuno de los dolientes, que no se hace explícito pero se “siente” necesario, “no da hambre”. La presencia del yelo alrededor del muerto impide la ingestión de alimentos cerca de él. En cambio, se consumen bebidas alcohólicas y tinto (café). Los mismos principios se relacionan con que a los muertos se les da “trago” (bebidas alcohólicas), por lo general aguardiente y cerveza. Los primeros tragos de las bebidas alcohólicas, en cualquier reunión, deben ser para “las ánimas” y se vierten sobre la tierra. En el norte del Tolima, la procesión final que lleva al muerto hacia el cementerio se detiene en las tiendas donde “tomaba” (se emborrachaba), y ponen a sonar la música que le gustaba (Suárez, 2009, p. 405).

Cada creencia vive y hereda sus formas de entender su entorno, permitiendo así que haya una ausencia de autenticidad y un repertorio infinito de vivir el dolor de una pérdida. A continuación un relato sobre la experiencia de la muerte en los pueblos originarios de la región septentrional del Ecuador, en la comunidad de Cotama, provincia de Imbabura cantón de Otavalo, donde se entiende la muerte como el paso al otro mundo:

Mi abuelo yacía pálido y mi mamá y tía rompieron en un llanto incontenible, fueron por agua al río cercano, en esa agua pusieron hojas de romero. Acto seguido desvistieron a mi abuelo, le soltaron el pelo hecho trenza y en medio del patio le bañaron. Mientras realizaban el baño, en medio de llantos le hablaban al muerto como si les escuchase y constantemente repetían frases en *kichua*, que decían: “ ¿Qué te ha pasado, papacito?.. ¿A dónde vas, papacito?... Levántate, papacito.... Luego cubrieron el cuerpo con una sábana blanca... mientras mi mamá le vistió con la mejor ropa que mi abuelo había tenido. Mientras le arreglaban, entre lamentos le hablaban a mi abuelo, diciendo: .. Irá viendo bien el camino...; mamita ha de estar allí...; nosotros todavía nos quedamos aquí...; no estará triste...; si algo le hace falta avisará para enviarle con alguien (Cachiguango, 2001).

El juzgar al otro no es penuria del psicólogo pues seguramente sea el doliente el que da la pauta: si hay que rezar, se rezará, si hay que gritar, se gritará. Sobre rituales mortuorios indígenas es bastante la diversidad que se puede encontrar, otro ejemplo es en Paraguay oriental con los indígenas *aché*, ellos a los muertos enterrados les quiebran el cráneo y después se les deja en la selva (Munzel, s.f.) como símbolo de que jamás nadie logrará separar a quien tanto aman.

En Chile, al igual que en el pacífico colombiano existe una estrecha relación con los niños que mueren, esta se expresa en el ritual del angelito, aquí la muerte tiene dos desenlaces posibles: el premio o el castigo, el cielo o el infierno. En el caso de la muerte de un niño de corta edad, donde no hay nada que llorar ni que lamentar.

El rito paradigmático de muerte-vida es aquel en que se vela a un niño que según la conciencia popular no ha llegado a la madurez propia del ser humano pecador. En estas circunstancias, se entiende por parte del pueblo, que se trata de un angelito enviado por Dios como mensajero a la comunidad, y por ende su despedida debe ser sin llantos, con un carácter sagrado y en medio de un marco muy ritualizado, pero también festivo. Es así que se debe agradecer por la gracia de Dios de haber enviado un angelito a bendecir a una familia y por intermedio de ésta, a una comunidad. Por esto, el velorio también es una celebración. En él se bailan cuecas, se come y se toman “gloriaos” con la condición de que “no se note pobreza”. Todo con el fin de festejar el ascenso del angelito al Cielo (...) El niño es velado con una túnica blanca (alba); se sienta en una silla chiquita, desde dónde preside la ceremonia. Y, por cierto, la fiesta. Y se le maquilla para que parezca aún vivo (...) Uno de los temas más recurrentes en estas composiciones, es la idea de que a un angelito no se le debe llorar, porque con el llanto se le mojan las alitas imposibilitándole así su ascenso a los cielos (Escobar, 2011).

Ejemplo de cantos para «angelitos» lo realiza Violeta Parra (1917) también llamada «la voz de los marginados», artista campesina chilena que frente a la experiencia de la muerte, se cuestiona por el ser y el sentido de la vida (Torres, 2004), entre sus obras se encuentra una canción que se llama *Rin de un ángel*:

Ya se va para los cielos / ese querido angelito / a rogar por sus abuelos / por sus padres y hermanitos / Cuando se muere la carne / el alma busca su sitio / adentro de una amapola/ o dentro de un pajarito (...)/ Adónde se fue su gracia / y a dónde fue su dulzura/ porque se cae su cuerpo/ como la fruta madura / Cuando se muere la carne / el alma busca en la altura / la explicación de su vida / cortada con tal premura / la explicación de su muerte / prisionera en una tumba / Cuando se muere la carne / el alma se queda oscura.

Desde el inicio de este artículo se ha llamado la atención acerca del contexto latinoamericano, por ejemplo, guerrillas, dictaduras, genocidios, racismos, pobreza, elitismo entre muchos otros. Situa-

ciones que se muestran con un rostro no tan folklórico pero sí muy propio. Como se ha visto, las anteriores manifestaciones se clasifican dentro de lo rural, y mayoritariamente desde las clases campesinas y/o populares e indígenas. Por esto, entender al otro desde su realidad hace que los conceptos tomen nuevos rumbos y obligan al psicólogo a construir una nueva orientación.

Ahora bien, en las ciudades también existen manifestaciones culturales específicas y respuestas ante la angustia y el dolor particulares. En un estudio hecho por Peláez (2007) se analizó el impacto de la violencia en los cuerpos de mujeres que han sufrido la muerte en tres miradas y condiciones diferentes, en este caso la muerte de sus esposos por hechos de violencia.

En las mujeres desplazadas, el dolor no tiene tiempo de expresarse en los ritos fúnebres ni en las llamadas novenas de difuntos, ya que su duelo debe postergarse indefinidamente hasta confundirse con el duelo del desplazamiento. La pérdida de sus esposos se apareja con la pérdida de sus casas y el abandono del campo, en duelos inconclusos que se postergan merced a la lucha por la supervivencia propia y la de los hijos. Algunas de ellas deberán encontrar, rápidamente, un compañero que les ayude a sostener a sus hijos. (...) Las viudas de policías muertos en ejercicio de su función expresan con gran emotividad el dolor del duelo; allí los gritos, e incluso la flagelación de sus cuerpos, hacen parte de la expresión de su aflicción. La viuda de un alto personaje público asesinado por la mafia, (...) demostró una total reserva de su dolor, para expresarlo luego en los escritos, donde de manera racional pero emotiva, dijo al país lo que significaba esa pérdida. Cuando ocurrió el atentado se dirigió en auto con sus hijos a la clínica, a donde habían llevado el cuerpo. (...) Después de esto se marcha para su casa a vivir la tragedia con sus familiares más íntimos. (...) Sus nietos sufrieron muchos años después las secuelas del atentado y debieron visitar, también, al psicólogo. (p. 82).

Es el significado de la muerte y la comprensión del duelo, como cualquier suceso en la vida, lo que permite concebir la importancia de retomar la existencia y los sentires de las personas, pues en todo hay idiosincrasia, saber y tradición. Es así como, en este caso, ni la muerte logra vencer las pasiones y sus manifestaciones, y como la existencia recoge desde lo más ruín hasta lo más regocijante del ser,

pues se sabe que toda expresión del hombre es sentida por él, y Latinoamérica tiene un palpitar diferente, el cual merece unas manos que la acojan con especial cuidado. A partir de esto se podría proponer una pregunta: ¿Es el folklor la ausencia de avances psiquiátricos y/o psicológicos? o ¿Son los paradigmas de la «buena salud mental» los que le dan la espalda a lo que nos hace ser quien somos? De aquí se desprendería una nueva categoría, la identidad, esa que se reconoce como un proceso en permanente elaboración que se va construyendo a través de las experiencias y la presencia de otro, hasta adquirir una forma única, pero susceptible de ser modificada, (...) ésta se desarrolla en la relación con el otro, con el grupo, con lo social, con lo cultural; donde las biografías están fuertemente entrelazadas con la historia (Castillo y Gómez, 1990, p. 87).

Reinventarnos desde lo que somos, debemos esforzarnos por buscar aquellos modelos teóricos y métodos de intervención que nos permitan como comunidad y como personas, romper con esa cultura de relaciones sociales viciadas y sustituirlas por otras relaciones más humanizadoras (Baró, 1990, p. 5). Es así como aquellas manifestaciones culturales que se dan (hábese de muerte o de cualquier otra categoría) ayudan a sanar, terapias basadas en cantos, puestas en escena, entre otras. En uno de sus libros el psicólogo Delacroix comparte:

Después de haber descubierto en África que el acto terapéutico era un acto sagrado, de vinculación entre el mundo de los humanos y el de los antepasados, (...) Comenzaba a descubrir también que la palabra que cura es una palabra “cantante”, una vibración sonora. (...) En estas culturas (las mexicanas) la terapia no cura haciendo interpretaciones, sino acompañando y cantando y en un contexto en donde los dos participantes, terapeuta y paciente, están en estado de conciencia ampliada. (Delacroix, 2006, p.54).

Ciencias humanas como la antropología y la sociología llegan a ser bases fundamentales para un psicólogo que tiene como objetivo comprender al otro, que traspasa la barrera del diagnóstico y la rigurosidad de la intervención y escoge el compromiso humano, pues solo desde «el entendimiento de la situación existencial propia y úni-

ca de cada persona y del significado que esta persona pretende lograr o afirmar en ella, se debería realizar cualquier análisis explicativo o construir cualquier interpretación teórica» (De Castro, 2010, p. 15).

ÚLTIMAS CONSIDERACIONES

Así pues, después de hacer un recuento de lo que se recoge en la literatura sobre este enfoque psicológico y por otro lado lo que se puede llegar a encontrar en las personas y sus experiencias, propongo una reflexión en torno a la necesidad de reconsiderar el rol del psicólogo humanista en perspectiva latinoamericana, para de esta manera abordar el devenir desde el contexto propio. Por un lado, reconocerla como una psicología que restituye la identidad cultural de los pueblos y por el otro una forma de promover nuevos tipos de relaciones terapéuticas.

Desde el principio del texto se planteó una triada para entender los alcances de la psicología humanista, por un lado su historia y su momento actual, en otra esquina la muerte como ejemplo de expresión cultural y finalmente se decanta el abordaje psicoterapéutico del manejo de estas expresiones propias.

Como primera medida el deber ser de la psicología humanista se inscribe en lo original de su propuesta, la crítica a lo establecido, y su nivel de compromiso con el cambio. Del deber al hacer se retomó el aspecto académico como posible impulsador del saber humanista, concluyendo, que esta propuesta todavía es muy endeble y por esto mismo debe considerarse como motivo de discusión y acción. Por esto último queda un sinsabor del por qué esto no se ha convertido en un pilar de la psicología humanista latinoamericana, del por qué no se enseña en la academia con la fuerza que debería tener. Pues siendo así llegaría a ser *leit motiv* para crear, fomentar el trabajo interdisciplinario y una investigación respetuosa. La psicología humanista tiene todavía mucho camino que andar, descubrir y aplicar.

El alcance que tiene esta psicología, puede que no sea reconocido y aceptado por ella misma y por alguna parte de la comunidad científica, pero como se vio en los ejemplos sobre la muerte, la forma de vivirla, de responsabilizarse ante la vida después de la pérdida de un cuerpo, el mantener las relaciones en general permite que fluctúe la creatividad y la comunión entre los sentires; esto en conjunto es un ejemplo de identidad. Y es esta identidad la que se reafirma en el abordaje y camino al entendimiento desde la persona.

Después de tanta violencia, queda resentimiento y mucho dolor. Pensarnos como seres humanos, con relación al otro y mirar atrás con entendimiento, puede ser el inicio de una nueva teoría de «resolución de problemas» o «toma de decisiones» y como tratamiento: nuestros ancestros, abuelos y nuestra tierra gozan de bastante sabiduría.

Referencias bibliográficas

- Cachiguango, L. (2001) ¡Wantiay...! El ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador. Chungará (Arica) v.33 n.2 Arica jul. Versión on-line. Recuperado el 8 de agosto de 2012: www.ifeanet.org/temvar/rev6413322.pdf
- Castillo, M., Gómez E. (1990) Jóvenes chilenos que retornan: perspectivas de una reparación grupal. Tomado de *Psicología Social de la Guerra: Trauma y Terapia* Selección e Introducción de Ignacio Martín-Baró. San Salvador, El Salvador: Uca.
- Baró I. (1990) Guerra y salud mental. Tomado de *Psicología Social de la Guerra: Trauma y Terapia* Selección e Introducción de Ignacio Martín-Baró. San Salvador, El Salvador: Uca.
- Brandes, S. (2000). Visiones mexicanas de la muerte. En *Etnografías de la Muerte y las Culturas en América latina*. Ediciones de la Universidad Castilla y la Mancha. España: 31-52.
- De Castro, A. (2010) Importancia y sentido de la comprensión en psicología. *Revista Electrónica Semestral* N.º 1, tomada el 21 de mayo 2012 de: www.ifen.com.br/artigos/rev-latino01.pdf
- Delacroix, J. (2006). Encuentro con la Psicoterapia. Una visión antropológica de la relación y el sentido de la enfermedad en la paradoja de la vida. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.

- Escobar, J. (2011) Velorios festivos en Chile: del Rito de Angelito al Mito de la Fe. *Revista Réplica*, publicación hecha el 19 de abril. Recuperado el día 29 de abril de 2012 de la página web: <http://revistareplica.cl/2011/04/19/velorios-festivos-en-chile-del-rito-de-angelito-al-mito-de-la-fe/>
- Flórez, S. (s.f.). Duelo. *Revista Anales* 2002;25 (Supl.3): 77-85. Tomado el 7 de octubre de 2010 de: www.cfnavarra.es/salud/anales/textos/vol25/sup3/pdf/05.%20Duelo.pdf
- Londoño, O. (2006). El lugar y el no- lugar para la muerte y su duelo. Universidad Nacional de Colombia. Colombia.
- Munzel, M. (s.f.). Individuos tristes y teorías que no mueren: entre una muerte indígena que cambia y una etnofilosofía que no vive. Tomado de Brandes, S (2000) Visiones mexicanas de la muerte. En *Etnografías de la muerte y las culturas en américa latina*. España: Ediciones de la Universidad Castilla y La Mancha.
- Galeano, E. (1995). Las venas abierta de américa latina. Tercer Mundo. Colombia
- Guadarrama, P. (2004). Humanismo y autenticidad cultural en el pensamiento latinoamericano. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 21. Santa Clara-Cuba; 169-183. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/5574>>. Recuperado el 28 de febrero de 2012.
- Paz, O. (1950) El laberinto de la soledad. *Cuadernos Americanos*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Peláez, G. (2007). Los duelos en el cuerpo físico y social de mujeres víctimas de la violencia. *Revista Antípoda* N.º 5. Colombia.
- Pinzón, G. (1983). La psicología humanista en américa latina. Una búsqueda existencial del presente para comprendernos mejor, Entrevista al doctor Juan Lafarga. *Huellas* 10- Diciembre. Revista de la Universidad del Norte, Barranquilla, pp. 18-21. Recuperado el día 4 de marzo de 2012 del sitio: www.uninorte.edu.co/publicaciones/huellas/ebook/huellasno10/files/huellas%20no.%2010.pdf
- Rosaldo, R. (1991). Cultura y verdad Nueva propuesta de análisis social. Mexico: Grijalbo.
- Saiz, M., Anguera, B., Civera, C., de la Casa, G. (2009). *Historia de la psicología*. 1.ª Ed. Barcelona: UOC
- Suárez, L. (2002). Una colcha: elementos de una etnografía que la arropan. *Revista Colombiana de Antropología*. 38. Tomado de la página web: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/1050/105015289009.pdf>

- Suárez, L. (2009) Lluvia de flores, cosecha de huesos. guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de armero. *Revista Maguaré*. 23. Universidad Externado de Colombia.
- Torre, C. de la., Valdes-Faully, M. (1986). Psicología y cambio social en América Latina. *Revista Cubana Psicología* (3, 1), 31-39. Recuperado el día 4 de marzo de 2012 del sitio web: www.scielo.org.ve/scielo.php?pid=S131649102007000200012&script=sci_arttext
- Torres, A. (2004). Cantar la diferencia. Violeta Parra y la canción chilena. *Revista Musical Chilena*. 201, pp. 53-73. Recuperado el día 29 de abril de 2012 de la página: www.scielo.cl/scielo.php?pid=S071627902004020100003&script=sci_arttext
- Valencia, A., Dávila Y. (2010). Intervención cognitivo-conductual para la elaboración del duelo en la diada madre-hijo. *Revista de Psicología Uaricha*, 14, 1-11. México.
- Velarde, M. (s.f.). Existencialismo latinoamericano. Recuperado el día 4 d marzo de 2012 del sitio web de CECIES: www.cecies.org/articulo.asp?id=122