



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
IZTACALA

LA PÉRDIDA Y EL DUELO DESDE UNA VISIÓN  
CONSTRUCTIVISTA-NARRATIVA

**T E S I S T E O R I C A**  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
**LICENCIADO EN PSICOLOGIA**  
P R E S E N T A N :  
**OVIEDO ROMERO LUIS ALGENUBI**  
**POZADAS PAREDES BRENDA NATALI**

DIRECTORA DE TESIS: MTRA. ROSA ISABEL GARCIA LEDESMA  
SINODALES: LIC. ADRIAN MELLADO CABRERA  
MTRA. LAURA RUTH LOZANO TREVIÑO



**IZTACALA**

TLANEPANTLA, EDO. DE MÉXICO

2006



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos de Luis:

Dedico esta tesis primeramente a mi papá quien me apoyó en todos los momentos no únicamente de la carrera sino a lo largo de toda mi vida; agradezco que hayas sido mi consejero, mi guía y más que nada, un gran amigo... nuevamente gracias por ser más que un padre.

Agradezco de igual forma a toda mi familia y amigos por brindarme su compañía y paciencia.

Quisiera reconocer el gran esfuerzo de Brenda en esta tesis y hacerle saber que ella fue y sigue siendo mi inspiración para hacer muchas cosas y verdaderamente le agradezco por compartir conmigo bellos momentos durante la carrera. Además, quisiera felicitarla por ser una maravillosa, inteligente e increíble persona y aprovecho esta ocasión para expresarle que fue un placer construir un proyecto como éste y espero que haya muchos otros más y que los culminemos tal y como fue esta tesis... Te amo muchísimo.

Por último, pero no por ello menos importante, agradezco mucho a Rosy, Adrián y Laura por dedicar su tiempo en el proceso de la construcción de este trabajo, fue una grata y sublime experiencia el tenerlos como asesores... MUCHAS GRACIAS.

Agradecimientos de Brenda:

Te agradezco madre, por darme la vida. Tu sangre corre por mis venas, eso me hace sentir privilegiada. A lo largo del camino has tenido una incansable fortaleza y me has brindado tu apoyo. Deseo que la tesis sea una remuneración de la confianza y entusiasmo, que siempre has depositado en mí, para continuar con mis sueños e ilusiones, te quiero mucho.

Papá, me fuiste arrebatado por el omnipotente brazo de la muerte, lo cual me dejó el aprendizaje y reconocimiento de la finitud del ser humano que nos eleva a una constitución inmanente a ella. La carrera y la tesis han sido un catalizador que me han permitido tener una mirada diferente, has sido y eres un bálsamo para mi felicidad. Sé, que después de cada paso mío, hay un corazón abierto que me ama y siempre cuidará de mí, gracias papi.

Abuelito Guillermo, te quiero mucho, eres una pieza fundamental en mi vida. Espero, poder regresarte lo mucho que me has brindado y que a través de tus relatos pude conocer una parte de tu historia que tanto me ha conmovido.

Tía Graciela, quiero agradecerte tu incondicional apoyo, eres una persona a la cual admiro y quiero mucho, me has otorgado el privilegio de compartir momentos muy preciados que forman parte de mis más profundos recuerdos.

Tía Beatriz, por escucharme cuando lo he necesitado y por estar tan contenta como yo con la realización de la tesis. Cuentas con una gran fuerza para las decisiones y eso te hace especial.

Tías: Mónica, María Eugenia y Enriqueta, les agradezco sus consejos y enseñanzas que me han ayudado en momentos específicos de mi vida. Por todas y cada una de las tardes de plática tan amena que me han brindado.

Tío Eduardo Posadas, Tía Maribel y Tía Liliana, gracias por apoyarme cuando lo he necesitado, por la gran confianza que siempre han depositado en mí, por los consejos tan atinados que siempre me han ofrecido y el cariño con el que siempre me han cobijado, mil gracias.

Tíos Eduardo y Guillermo, siempre han estado junto a mí, al ser dos personalidades diferentes, lo que los hace especiales a cada uno de ustedes, gracias por las grandes pláticas autodidactas que me han perneado de grandes conocimientos.

A todas y cada una de mis primas: Suayeli, Laurita, Denis, Lizbeth, Tania, Damaris, Vianey, Andrea, Liseth y Joselyn, al igual que mis primos: Dorian, Adán, Enrique y Edgar; hemos pasado momentos inolvidables, son seres muy importantes en mí vida y les agradezco que compartan, la felicidad que me embarga por ser éste un suceso muy importante.

A mis grandes amigos del CCH Vallejo por compartir con ustedes los inicios de este proyecto, momentos inolvidables marcan nuestra amistad, aunque nuestros caminos

sean en ocasiones paralelos, nos une una sólida relación: Ely Mosqueda, Miguel, Raúl, Elizabeth, Elmer y Christopher.

Inteligente, divertido, tierno, a veces simplemente genuino, a mi gran amigo y compañero de tesis Algenubi por sus relevantes aportaciones de conocimiento, por su inagotable comprensión y paciencia. Por ser **mí persona especial**, por la gran dicha y el placer de que nuestros caminos se hayan encontrado. Por todos y cada uno de los grandes momentos que hemos compartido durante los últimos, pero, maravillosos semestres de ésta carrera que nos unió. Deseo que éste sea el inicio de proyectos compartidos. Te amo mucho.

A los asesores, que sin su ayuda la construcción de éste proyecto no hubiera sido realizado, por sus aportes y sus comentarios para señalarnos el camino correcto, gracias a nuestro gran amigo (as) y profesores: Adrián, Rosy y Ruth.

# ÍNDICE

	Pág.
<b>Introducción.....</b>	
<b>Capítulo 1. Epistemología constructivista.....</b>	<b>1</b>
<b>1.1 Antecedentes filosóficos del constructivismo.....</b>	<b>10</b>
<b>1.2 Desarrollo del constructivismo.....</b>	<b>25</b>
1.2.1 Naturaleza del conocimiento.....	25
1.2.2 Naturaleza de la verdad.....	41
1.2.3 Forma de comprender el ser humano.....	43
1.2.4 Unidad básica del ser y relaciones entre significados.....	46
1.2.5 Papel del lenguaje.....	48
1.2.6 Cibernética de segundo orden.....	51
1.2.7 Método del constructivismo.....	57
<b>Capítulo 2. La construcción del concepto de muerte en México</b>	<b>64</b>
<b>2.1 Época prehispánica.....</b>	<b>69</b>
2.1.1 Concepción de muerte.....	70
2.1.2 El Sol emprende su marcha.....	78
2.1.3 Destino de las almas.....	79
2.1.4 Ritos funerarios.....	84
2.1.5 Tratamiento funerario del cuerpo.....	87
2.1.6 Muerte por sacrificio.....	89
2.1.7 Festividades para los muertos.....	92
<b>2.2 Época colonial.....</b>	<b>96</b>
2.2.1 Concepción de muerte.....	96
2.2.2 Destino de las almas.....	97
2.2.3 Ritos funerarios.....	99
2.2.4 Cortejo fúnebre.....	100
2.2.5 Festividades para los muertos.....	104
<b>2.3 Época actual.....</b>	<b>107</b>
2.3.1 Concepto de las ciencias.....	107
2.3.2 Concepción de muerte.....	110
2.3.3 Concepción de muerte en los niños.....	113
2.3.4 Actitudes ante la muerte.....	114
2.3.5 Ritos funerarios.....	121

2.3.6 Festividades para los muertos.....	123
2.3.7 Adelantos tecnológicos y su relación con el diagnóstico de la muerte.....	124
2.3.8 Mercantilización en relación con la muerte.....	127
<b>Capítulo 3. Pérdida y duelo.....</b>	<b>130</b>
3.1 Concepto de pérdida y duelo.....	131
3.1.1 Función social del duelo.....	135
<b>3.2 Tipos de pérdida definida: muertes.....</b>	<b>139</b>
3.2.1 Suicidio.....	139
3.2.2 Viudez o pérdida de la pareja.....	139
3.2.3 Pérdida de un hijo.....	139
3.2.4 Pérdida de un hermano.....	140
3.2.5 Pérdida de un bebé.....	141
3.2.6 Los abortos.....	142
3.2.7 Violencia criminal.....	142
3.2.8 Muerte Masiva.....	143
<b>3.3 Tipos de duelo y sus fases.....</b>	<b>144</b>
3.3.1 Duelo sano y sus fases.....	145
3.3.2 Duelo patológico.....	152
3.3.3 Tipos de duelo patológico.....	153
<b>3.4 Características e implicaciones de pérdida y duelo.....</b>	<b>155</b>
3.4.1 Factores que afectan el curso del duelo.....	155
<b>3.5 Manifestaciones del duelo.....</b>	<b>163</b>
3.5.1 Manifestaciones físicas.....	163
3.5.2 Manifestaciones psicológicas.....	164
<b>3.6 Pérdida ambigua características e implicaciones.....</b>	<b>169</b>
<b>Capítulo 4. Práctica Terapéutica Constructivista-Narrativa.....</b>	<b>177</b>
<b>4.1 Fuentes de la terapia narrativa y definición de narrativa – relato.....</b>	<b>178</b>
4.1.1 Beneficios del uso de medios narrativos para fines terapéuticos.....	188
4.1.2 Tipos de documentos.....	190
<b>4.2 Aspectos políticos de la terapia.....</b>	<b>192</b>
4.2.1 Poder y saber.....	192
4.2.2 Prácticas que permiten una deconstrucción de los usos del saber.....	195

<b>4.3 Herramientas y técnicas de la perspectiva narrativa.....</b>	<b>202</b>
4.3.1 Descripción saturada del problema.....	202
4.3.2 Bautizar el problema.....	203
4.3.3 Externalizar el problema.....	204
4.3.4 Externalizar los discursos internalizantes.....	207
4.3.5 Narrar y re-narrar.....	209
4.3.6 La deconstrucción.....	211
4.3.7 De los indicios a los desenlaces inesperados.....	212
4.3.8 De la metáfora de “decir adiós” a la metáfora de “decir de nuevo hola”...	213
4.3.9 Propuesta de organización de las sesiones.....	219
Conclusiones.....	224
Bibliografía.....	230

## Introducción

El concepto de la muerte es el resultado de una serie de creencias pertenecientes a una herencia cultural, social e ideológica. Dicho concepto ha tenido un proceso que se ha desarrollado con el tiempo y, como tal, no puede ser otro que una construcción que trae consigo una transformación del conocimiento producto de los propios constructos ideológicos basados en vivencias personales y circunstanciales.

La concepción de muerte en México ha ido cambiando a lo largo de la historia desde la época prehispánica donde la muerte era indispensable para la continuación de la vida en la tierra. En la época colonial durante la conquista española se introdujo una diferente conceptualización de la muerte y es ahí donde se empieza a nombrar el duelo, en la actualidad en pleno siglo XXI, se ha generado angustia ante la perspectiva de morir además que el papel de la ciencia y los avances tecnológicos han cobrado importancia en el significado y la tramitación del duelo.

Estas percepciones se adquieren y desarrollan para transformarlas en actitudes, que varían de cultura a cultura y de individuo a individuo, por eso se realizará un recorrido histórico para dilucidar el significado de la construcción del concepto de muerte.

A lo largo de la vida alguna vez las personas han atravesado por la muerte de un ser querido o tal vez de un conocido de la familia, y aquí cabría preguntar ¿cómo lo han enfrentado?, ¿alguien les enseñó a hacerlo?, o tal vez ¿aún no se han permitido concluir el proceso de duelo?

En la actualidad se enseña a acumular y cuando se ama (personas ó cosas) se pretende poseerlas, se hacen nuestras, “mis” padres, “mi” novia (o), “mi” carro, “mi” casa, etc. Longaker (1997) indica, que cuando las cosas que se creen nuestras, se pierden, sobreviene el dolor a la pérdida, el duelo. Todas las posesiones representan duelos potenciales. Y a lo largo de la vida se experimentan pérdidas y micro duelos.

Diversos psicólogos, entre otras disciplinas, han estudiado el proceso de duelo cuando se enfrenta la muerte de un ser amado, y lo han descrito ampliamente, puntualizándolo

en varias etapas. De los cuales serán revisados en un primer momento para después discutirlos y así proponer una alternativa a éstos de acuerdo a nuestra postura constructivista-narrativa.

Dreizen (2001), sostiene que el duelo es dolor, es un desafío al mundo simbólico elaborado por las personas, el cual actúa como la falta de la propia incompletud. Amado Nervo brevemente lo resume de la siguiente manera, “esta muerte ha sido la amputación más dolorosa de mí mismo”.

Lacan (citado en Dreizen, 2001), por su parte, enfatiza reiteradamente que el trabajo del duelo se realiza, a nivel de la comunidad. Estos actos culturalmente organizados, son sus soportes. Sostienen la importancia de los ritos funerarios y ceremonias solidarias que ayudan para la elaboración del duelo.

Estos ritos funerarios pueden identificarse como: el entierro, la velación, la misa, la lápida, las flores, la despedida, la expresión de sentimientos y emociones que haya generado la pérdida definida, ya que permiten conmemorar a ese ser amado y saber que se mantendrá en el recuerdo.

Hoy en día han aparecido nuevos ritos funerarios donde cada vez más se opta por la incineración en lugar de la inhumación, con lo que se busca desaparecer total y definitivamente los restos mortales para olvidarlo (Aries, 1999), estos nuevos ritos tienen implicaciones serias, más allá de lo que se podría pensar, ¿con estos nuevos ritos qué implicaciones puede generar para la resolución del duelo? ¿cuáles serán las consecuencias de las mismas? Ya que la ubicación otorga a la familia comprobar el lugar de la sepultura y con ello ayuda a la tramitación del duelo, cuya despedida constituye un trabajo de desprendimiento.

Morir se ha vuelto un suceso individual, no solo se ha convertido en tabú, sino se han ponderado sus aspectos de negación y de rechazo convirtiéndolo en algo obscuro y grotesco. Al mismo tiempo también se rechaza e incluso se prohíbe y sanciona cualquier manifestación del dolor que la muerte provoca.

De acuerdo con una interpretación que hace Dreizzen (2001) de Freud, la guerra y la muerte masiva introduce una transformación sustancial de actitud del hombre frente a la muerte. La desaparición de soldados y por ende del cuerpo puede generar complicaciones psicológicas para la familia al permanecer la incertidumbre. Boss (1999), denomina esta pérdida como ambigua ejemplo de ello son los distanciamientos en los matrimonios (por exceso de trabajo por el sustento económico), familias que se enfrentan a enfermedades mentales, crónicas o adicciones como las drogas o el alcohol, todos estos sufren la pérdida ambigua originada por la ausencia psicológica o física. Algunas veces, la incapacidad para resolver esas pérdidas ambiguas se debe a la situación exterior de la incertidumbre y la ambigüedad que congela el dolor de esa pérdida.

El tema de la muerte y el duelo son un paralelismo de los cuales se pretende dar cuenta a través de la epistemología constructivista, la cual permitirá abarcar y conceptualizar de una manera diferente las características individuales de las personas, y para dar cuenta de los orígenes de esta epistemología se remontará a la filosofía griega para poder justificar esta postura.

Particularmente se abordará en el caso de la muerte:

- Los diferentes conceptos de la muerte de acuerdo con: las disciplinas científicas que la abordan, así como también desde la óptica religiosa, las principales culturas antiguas (de México y otros países) y los cambios que se han presentado.
- Los tipos de pérdidas (ambigua y definida).
- Los significados y actitudes que se le han atribuido.
- Los ritos y festividades que principalmente se practican en torno a su presentación.
- Los factores sociales, tales como científicos y tecnológicos que han intervenido en sus cambios.

Para el caso del duelo, se consultarán diferentes autores que representan las principales corrientes psicológicas, los cuales han teorizado acerca de este tópico. Quienes ayudarán a abordar los siguientes aspectos:

- Los diferentes conceptos de duelo
- Características del duelo
- Los tipos de duelo y sus fases propuestos por autores
- Las implicaciones que tienen en la vida de las personas
- Los factores externos e internos que intervienen en el curso del duelo: identidad, sexo, rol que ocupaba la persona dentro de la familia, apego a la persona pérdida, la preparación ante el inminente evento de la muerte, corroboración de la muerte (ver el cadáver, la lápida), si existe una despedida o no con la persona fallecida, etc.
- Las manifestaciones o expresiones físicas y psicológicas

Para dar cuenta de lo anterior, esta tesis se basará en el constructivismo, ya que es una epistemología que puede ayudar a comprender el cómo las personas elaboran el concepto de muerte y la manera en como aprehenden ese conocimiento y lo incorporan a la vida cotidiana.

Cabe señalar, que esta epistemología aunque se consolidó hace poco tiempo, su progreso inicia a través de los filósofos griegos como los escépticos quienes fueron los primeros pensadores que señalaron entre otras cosas el papel de las condiciones perceptuales y las diferencias individuales en el conocimiento de la realidad. De ahí concluyeron que no había ningún saber universalmente válido y consecuentemente tampoco un saber totalmente objetivo de las cosas, como lo venían afirmando los dogmáticos.

Por tanto, el constructivismo es la teoría del conocimiento desde el conocimiento, refiriéndose exclusivamente al ordenamiento y organización de un mundo constituido de las experiencias.

Esta forma de concebir al sujeto, desde una perspectiva constructivista, que no únicamente se basa en el supuesto en que es reflejo de la sociedad o una copia individual de ésta, sino que también contempla a la parte activa del sujeto en como decide incorporarlo o no; sino la propuesta se basa en lo que el sujeto reporta como importante, en su experiencia que emerge a través de su narración, en su estructura y

cómo llegó a ésta. Y como señala White (1997) al referirse que la actividad de dar sentido o significación, es por obra de los relatos o historias cómo las personas juzgan sus propias vidas y las vidas de los demás al encontrar sentido en su experiencia.

Es este contexto donde las historias de las vidas de las personas llegan a ligarse a valores, creencias, objetos, deseos, compromisos compartidos, interpretaciones y significados (White, 2002). En suma, la epistemología constructivista sugiere que las personas construyen su realidad otorgando significado a la experiencia en la que vive (Feixas, 2003), y es por esto, que desde sus relatos, o narraciones son los medios por los cuales, las personas pueden informar de su significado y construcción de la muerte y sus implicaciones con el duelo.

Es importante dar cuenta de lo que la cultura brinda al sujeto y le impone como modelos de comportamiento-normativos tales como: las creencias, los tabúes, los hábitos, las actitudes y los valores que deberían adoptar de acuerdo a los atributos que la misma sociedad otorga en las propias personas (edad, sexo, posición socioeconómica, etc.).

Partiendo del hecho que la noción y el significado del hombre ante la muerte (costumbres, mitos, creencias, ritos) ha sido muy diferente en distintas épocas y en distintas sociedades. Es por esto que la muerte es mucho más que una cuestión médico científica y que por todas sus implicancias culturales particulares, debe ser entendida como una construcción social, histórica e individual.

Las implicaciones psicológicas del proceso de duelo traen consigo reacciones emocionales que llegan a interferir en la vida de las personas ya que su manera de enfrentarlo va a ser de acuerdo con su construcción, las experiencias por las que haya atravesado y el significado que les atribuya asociándolas con diferentes pensamientos y emociones.

El recurso del análisis de un relato es primordial para cumplir con los objetivos, como menciona White (2002) si es importante la constitución de las vidas a través de las historias, se podría considerar los detalles de la manera en que las personas viven sus vidas en los panoramas de acción y los panoramas de conciencia. Sobre ésta última orientación, podría asegurar que el individuo es producto de la sociedad, y es quien

lleva consigo esa realidad social de los grupos en que se ha desarrollado y en la que se ve enfrascada su existencia. El optar por centrar a la experiencia del cómo se estructuró una persona, da un carácter único, individual y co-constitutivo. Y al tratar de externalizar lo internalizado dedica a una persona su virtud de un permanente historiar y rehistoriar de la experiencia. Además que permite dilucidar las relaciones sociales, partiendo de situaciones y actores que deconstruyan esta trama impalpable, que están al margen de la normalidad que necesita nuevamente ser re-narrada.

Esto último, está muy vinculado con White (2002) al destacar que las herramientas y técnicas de la práctica narrativa es una de las opciones posibles para deconstruir las historias de identidades dominantes que constituyen las vidas de las personas ya que permiten identificar y describir con riqueza sus historias alternativas, así mismo sientan las bases de las conversaciones de re-escritura de su vida.

Cabe agregar que en esta conformación de la experiencia narrada sobre el tema de muerte y duelo, subyacen nódulos tales como creencias, actitudes, sentimientos, temores y emociones que difícilmente pueden ser abordados desde una metodología cuantitativa, en donde se le da prioridad a la estadística y aspectos compartidos, dejando a un lado el aspecto humano co-evolutivo es decir las características individuales, únicas y personales. Además de revelar algunas facetas esquemáticas e impersonales, no contemplan en sus estudios los contextos en que se desenvuelven estos sujetos de investigación, que al ignorarlos, descartarían la dinámica de la realidad social.

Y a pesar que el método de investigación cualitativo ha ganado terreno en lo que compete en el campo de la investigación de las ciencias sociales, incluyendo desde luego a la psicología, sigue siendo parte de la metodología tradicional (moderna y racional) en donde la búsqueda de la verdad absolutista se da como resultado de una actividad objetivante con independencia de su observador. Dichos métodos investigativos modernos, (cualitativo-cuantitativo), han tenido críticas internas y es acompañado de un movimiento intelectual que cobra cada vez más importancia, como es la postmodernidad, que conlleva la pluralidad y que impulsa la fragmentación de los saberes y poderes únicos y dominantes en el ámbito del conocimiento, así como también promueve el derrumbe de los enfoques científico-epistemológicos totalizantes.

La epistemología constructivista al retomar los compromisos postmodernos nos permitirá analizar la construcción y significado del concepto de muerte y sus implicaciones psicológicas en el proceso de duelo, de acuerdo al siguiente orden:

En el capítulo 1 se realizará una revisión de los principales exponentes de la filosofía para rastrear el cómo el constructivismo se originó y como llegó a consolidarse, además de explicar los preceptos de esta epistemología con el fin de exponer la base ideológica que sostendrá esta investigación.

Así como las regiones guardan relativamente su propia concepción de muerte, las diferentes culturas también tienen sus propias creencias, costumbres y tradiciones al respecto, mismas que van sufriendo modificaciones a través del tiempo debido a los cambios económicos, tecnológicos, sociales e ideológicos. Es por esto, que en el capítulo 2, se pretende estudiar la manera en cómo se ha construido el concepto de muerte en diferentes etapas de México abarcando desde la cosmovisión de los aztecas hasta la actualidad.

En el capítulo 3, se hará una revisión acerca de los aspectos psicológicos que conllevan el proceso de duelo, los factores externos e internos que afectan, así como también la comparación de los diferentes conceptos, tipos, características y etapas que los autores han propuesto, haciendo la diferenciación entre pérdida definida y pérdida ambigua.

Para el capítulo 4 se presenta la propuesta del trabajo del duelo desde una visión constructivista-narrativa. En este apartado se estudia la posición postmoderna constructivista en psicoterapia, particularmente desde un marco narrativo, así como se expondrán algunas premisas fundamentales que guían esta práctica narrativa para el estudio de la construcción de la muerte o pérdida y sus implicaciones en el proceso de duelo.

## Capítulo 1. Epistemología constructivista

Parecería obvio hablar de distintas formas de morir y tramitar el duelo durante la historia, pero leerlo y pensarlo produce sorpresa: en estos últimos dos mil años, la gente no ha muerto de la misma forma, ni de la misma causa y ni siquiera en el mismo lugar. En esta tesis se pretenderá dar cuenta de la construcción del concepto de muerte y como se vive el duelo, a través de la epistemología constructivista, ya que ésta perspectiva puede dar un panorama más claro de cómo hemos co-construido el concepto de duelo y sus fases hasta el día de hoy, y para ello fue necesario realizar un recorrido histórico antropológico y social en relación con estos preceptos; esto permitirá ubicar hoy en día que narración es la considerada como normal, pensando lo normal como un significado cultural y de tiempo posibilitado. Cabría señalar, que la realidad fractura a su sociedad demostrando sus determinaciones socio-culturales; la manera de morir y pertenecer a una sociedad pareciera que determina, hasta la muerte se vive culturalmente ¿entonces el ser humano tiene elección? es decir, la muerte puede ser susceptible de una lectura histórica, ya que la muerte de una época no es igual a la muerte de otro punto histórico, y desde aquí se podría adelantar: que dentro de diferentes sociedades se muestran sus diferencias. Por ello, es necesaria una lectura longitudinal (histórica) y otra lectura transversal (actual) de la misma cuestión. Es por eso fundamental partir de esta premisa y llevar en un primer plano a la epistemología constructivista, que permitirá abarcar y remontar desde la filosofía griega para responder y poder justificar la postura ideológica que se plantea o propone y dilucidar los orígenes de ésta, para posteriormente introducir el giro narrativo que se desprende de esta epistemología. Dado que es una epistemología que puede acercarse a comprender el cómo las personas elaboran y construyen el concepto de muerte y la manera en como aprehenden ese conocimiento y lo incorporan a su propia vida cotidiana.

Para poder comenzar a pensar acerca de la epistemología constructivista, es necesario abrir con algunas reflexiones que Watzlawick (2002) planteaba: “¿alguna vez nos cuestionamos cómo se llega a conocer eso que llamamos externo a nuestra mirada?, ¿en alguna oportunidad nos preguntamos acerca de los procesos que nos llevan a decir que los objetos son, en el sentido literal de la frase, y no tan solo a discriminar su existencia, sino también a adjetivarlos, clasificarlos, revestirlos de un determinado juicio valor?...

¿conocemos nuestra forma de conocimiento?, ¿conocemos nuestro conocer?, ¿cuál es nuestra epistemología?” (p. 15).

Es importante lo que este autor se preguntaba ya que es imposible que un sujeto no posea epistemología. En tal caso como lo señala dicho autor, se podría afirmar que ese individuo no es consciente de cómo se desarrolla su proceso cognitivo –la construcción del mundo- y esta falta de conciencia puede llevarle a aseverar su verdad como irrefutable y rigidizando la estructura de su sistema de interacciones (Watzlawick, 2002).

Y como se verá a lo largo de la tesis la aportación de la epistemología constructivista es que permite cuestionar y dilucidar la forma de conocer, o sea, cuál es la epistemología, y que se conoce esa forma de conocimiento a través del modelo conceptual, que arrojará como resultado ese modelo de conocer. Para esto, se comenzará dando una definición de ¿Qué es la epistemología constructivista? Ésta sugiere que las personas conocen y construyen su realidad en un continuo proceso global y holístico de dar significado a la experiencia en la que viven (Feixas, 2003). Y es por medio de su construcción como pueden informar de su significado de la muerte y su duelo.

Por esta razón, parece fundamental tratar las particularidades de la elaboración y la construcción del significado de la muerte. La teoría constructivista señala, que en cada segundo de la existencia se está conociendo, es decir, interpretando la realidad en la que se vive. De acuerdo a lo anterior, es a través de esa experiencia vivida que se construye el conocimiento (Feixas, 2003).

Es por eso importante saber o conocer como esta epistemología se formó a través de los antecedentes filosóficos que dieron origen al constructivismo, identificando las diversas concepciones sobre la realidad de los principales filósofos tales como los presocráticos, los sofistas, los clásicos, los escépticos, los idealistas, los racionalistas, los empiristas, los fenomenólogos y los constructivistas. Ya que ellos, como lo señalaba Gallego (1990) son los precursores de proyectos políticos, es decir, aquellos que crean programas para la sociedad y quienes cimentaron las bases de la educación actual en todo sentido. Y es por ese carácter de creadores de visiones epistemológicas que

repercuten a las personas, la razón por la que se centrará el análisis así como a una revisión histórica.

Antes de revisar el origen y desarrollo del constructivismo, se iniciará primero por definir que es la epistemología. De acuerdo con Simon, Stierling y Wynne (1997) la epistemología (del griego epistémē, conocimiento, teoría del conocimiento) designa una rama de la filosofía que investiga los fundamentos, los límites, los métodos y la validez del conocimiento. Como ciencia, la epistemología es el estudio de la manera en que los organismos piensan y llegan a decisiones que determinan su conducta (Bateson, 1979, citado en Simon, Stierling y Wynne, 1997).

Por su parte Dell (1985, citado en Watzlawick, 2002) distingue en Bateson cinco usos diferentes del término de epistemología. En principio, según se utiliza tradicionalmente en la filosofía como teoría del conocimiento; también como cosmología biológica, en referencia a las propiedades de la mente, definiéndola como un agregado de partes interactuantes impulsadas por la diferencia; como paradigma –la cibernética, la evolución, la circularidad, el ecosistema-; como estructura del carácter, los supuestos habituales que especifican el modo en que una persona comprende el mundo y se relaciona con él; y por último, como ciencia, en la cual la epistemología describe y explica la objetividad como un hecho imposible.

Entonces, la epistemología se ocupa de todos los aspectos relativos en la adquisición del conocimiento. Con respecto a los seres humanos, se refiere al desarrollo de la estructura del pensamiento así como a la lógica interna de los procesos emocionales. La estructura del conocimiento de todo organismo puede verse como un modelo del mundo y el marco de referencia de su conducta. La organización de un modelo del mundo depende de la comunicación que tenga el individuo con su ambiente (Simon, Stierling y Wynne, 1997).

De acuerdo a esta postura, lo que constituyen las cosas no son las cosas sino las ideas, los conceptos e información. Cada quién elige momento tras momento, de entre esos pensamientos lograr la materialización de la experiencia. Es difícil poner en práctica este pensamiento, porque la tendencia que se tiene, generalmente, es que el mundo ya está ahí, independientemente de la experiencia, como lo venían afirmando los

presocráticos a diferencia de los escépticos quienes consideraban al ser humano como un ser proactivo. Éstos son los primeros constructivistas cuya actitud se mantuvo latente, mientras la física de Newton se convirtió en patrones para juzgar la verdad de cualquier conocimiento.

Cada individuo hace una representación de su realidad dentro de una comunidad que está subordinada por los avances de la ciencia, los cambios sociales, políticos, económicos, etc. Y durante las primeras décadas del presente siglo, la física newtoniana proporcionaba una explicación de la realidad y posteriormente se llegó al convencimiento de que las leyes físicas, con las cuales se explicaba el mundo, no eran suficientemente para dar cuenta, así como sus predicciones sobre el mundo se contradecían. Pasó mucho tiempo antes de que este discernimiento comenzara a influir en la imagen convencional del mundo y del individuo (Glaserfeld, 1995), dado que se convirtió en un patrón para juzgar la verdad y así mismo, en patrones de comportamiento. La física inició una nueva historia con la invención, por parte de los investigadores, de conceptos apropiados y la redefinición de los que tradicionalmente usaba la comunidad científica. Con la nueva física de Einstein quién introdujo una nueva forma de concebir el mundo con la física relativista y posteriormente con la cuántica el conocimiento se relativizó y por consiguiente la universalidad se rompió (temas que se abordarán más adelante). En síntesis, estos hechos por sí solos hablan a favor de que los dogmáticos y los escépticos quienes sostienen posiciones extremas, que el constructivismo resuelve sin acudir a ellos y sin caer en relativismos subjetivos (Gallego, 1990).

Autores como Foerster, Glaserfeld, Maturana, Varela, Watzlawick y otros. Todos ellos, a pesar de sus diferencias, han contribuido a generar una corriente renovadora a estas costumbres tradicionalistas investigativas, en donde permiten reconocer esos niveles emergentes de complejidad contenida en los dominios socioculturales y sobre qué posición poder hacerlo. Además, de cómo estimar su extensión, perdurabilidad y formas. Tal como lo refiere Moebio (1997) que el constructivismo como corriente epistemológica, sostiene que el conocimiento se basa como resultado de construcciones del observador y no como correspondencias externas a él, es por eso que la comprensión del mundo no proviene de su descubrimiento, sino de los principios que utiliza para producirla.

Algo similar es también encontrado por Watzlawick (1995) en el constructivismo radical, donde sostiene que se puede en gran medida inferir las operaciones con las cuales se organiza el mundo de la experiencia, y que la conciencia de ese operar, puede ayudar a hacer que dichas experiencias se puedan conceptualizar de manera diferente y tal vez mejor.

Se tiene entonces que la epistemología constructivista parte de la idea que la realidad no se revela directamente, sino que debe ser construida; consecuentemente sostiene que la ciencia, jamás podrá tener acceso a ella científicamente, por más “moderna” que se considere a sí misma. La existencia de las ciencias hace de la experiencia de representación una posibilidad definitoria del comportamiento humano, puesto que eso es lo que la ciencia hace: representar, emular o simular lo que se supone existe en su “realidad” (Varela, citado en Ojeda, 1998).

La propuesta de los terapeutas constructivistas, es pretender promover en sus clientes una actitud dialéctica básica hacia el conocimiento y la existencia haciéndoles afrontar continuamente “problemas mal estructurados” u obstáculos epistemológicos para hacerles conscientes de que entender es un proceso continuo de desarrollo desde contradicciones a nuevas síntesis en la dirección de formas de conocimiento más logradas; nuevos órdenes que incluyen lo que se había excluido previamente (Gonçalves, 1998).

Es parte de la percepción del mundo, que todas estas percepciones se adquieran y se desarrollen para transformarlas en actitudes, que varían de cultura a cultura y de individuo a individuo, por ello en este capítulo se abordará el constructivismo desde sus inicios con la finalidad de poder respaldar la construcción del concepto de la muerte y sus implicaciones en el duelo.

Otro de los aspectos que se manejará en el desarrollo de la presente tesis será la crisis de la modernidad de la cual la epistemología constructivista señala insistentemente, tal y como lo refiere Beuchot (1996) que la modernidad y por consiguiente la razón fallaron, debido a dos razones: a que han producido guerras y genocidios, hambre e injusticia, y no se han cumplido las promesas de bienestar que traía. Küng (1994) amplía lo dicho

por Beuchot, en decir que las implicaciones fatales formadas como sistemas ideológicos como el fascismo, el nacionalismo-socialismo alemán, el militarismo japonés y el comunismo revolucionario; además de los programas sin futuro que contemplan el socialismo de estado y el neocapitalismo, entre otros, ocasionaron el desencantamiento de las modernas ideologías del progreso. En la otra parte, es decir la teórica, la razón se ha encerrado en callejones sin salida, además que ha incurrido en muchos absurdos; y el lenguaje, al ser su vehículo de manifestación o expresión, se ha vaciado de significado.

Como lo expresa el propio Küng (1994), evidencian el declive por estas formas tradicionales científicas: “el eterno, e inmensamente bueno y todopoderoso progreso, ese gran dios de las modernas ideologías, con sus estrictos preceptos: siempre más, siempre mejor, siempre más rápido, ha ocultado su doble rostro fatal, y la fe en el progreso ha perdido su credibilidad... La juez suprema de ayer se convierte hoy en acusada” (p. 40).

Asimismo, en las ciencias de la naturaleza, consideradas tanto tiempo como una máquina bien lubricada, se han impuesto los preceptos de la teoría general de la relatividad de Einstein y de la mecánica cuántica de Heisenberg, los cuales han permitido desarrollar un pensamiento holístico y, con él, un cambio de paradigma frente a la clásica física mecanicista de la modernidad. Capra (1998), (cuyo autor se referirá reiteradamente más adelante), se pronuncia en contra de la cosmovisión físico-mecanicista de la modernidad primando la valoración cualitativa en lugar de la medida cuantitativa, demostrando que el mundo sería más que la suma de sus partes (Küng, 1994).

Estos nuevos descubrimientos de la física y las aportaciones del constructivismo al campo del conocimiento evidencian la constatación que un tipo de ciencia y al que se deben los cimientos de las distintas disciplinas, han perdido su hegemonía siendo procesualmente desbordadas desde distintos ángulos. Por dentro, a través del contundente cuestionamiento de los fundamentos tradicionales de la validación del conocimiento científico, que inicia K. Popper quien postula la imposibilidad de la verificación empírica de las teorías científicas, al destacar que las únicas proposiciones verdaderas son las que no permiten ser verificadas (criterio de falseabilidad). Con tal postulado éste filósofo evidencia que la verdad es una meta inalcanzable que permanece

regulada por el método tradicional científico. Además como lo advierte Gallego (1990) con los nuevos descubrimientos de la física, se inicia una nueva historia con la cual surge la necesidad de otras creencias y principios básicos, diferentes estructuras conceptuales y metodológicas de validez relativa y ya no universal.

Aunque autores como Beuchot (1996) y Küng (1994) creen que todavía no se está en condiciones de saber cual será el nombre (al estilo de Reforma, Ilustración) o el sobrenombre (Barroco, Rococó) de esta nueva época. Coinciden en que se caracteriza por su oposición a los principales dogmas de la modernidad, el racionalismo y la Ilustración.

De acuerdo a Lyotard (1998), la postmodernidad se describe como un difuso y emergente estilo social y cultural que promueve más la sensibilidad ante las diferencias que conlleva la pérdida de fe en explicaciones macros, fragmentación de los saberes-poderes y derrumbe de los enfoques científico-epistemológicos totalizantes a partir del siglo XIX. Weinheim, (1988, citado en Küng, 1994) reduce la postmodernidad a la categoría de lo radical-pluralista.

El campo que abarca esta nueva forma de pensar postmodernista es muy amplio y se ha venido impregnando en todas las áreas del conocimiento (como es el caso de la filosofía, la psicología o la arquitectura), también, para el caso de las artes (como sucede preponderantemente en la música y en la literatura entre otras). Además, comenzaron a surgir propuestas artísticas donde los límites entre las categorías se empezaron a desdibujar, generando así alternativas híbridas (Mastache y Limón, 1996).

Un autor con el que se coincide ampliamente es Griffin (1989, citado en Küng, 1994) quien propone un postmodernismo constructivo, el cual no guarda una postura radical y coincide con algunos precursores del movimiento postmodernista, con el que no trata de superar la cosmovisión moderna mediante la eliminación de toda posibilidad de una visión del mundo, sino más bien, mediante la construcción de una cosmovisión postmoderna, a través de la revisión de los presupuestos modernos y de las ideas tradicionales.

La tesis del pensamiento postmoderno constructivo es como lo refieren Botella, Pacheco y Herrero (1999):

“no es la del todo vale, sino más bien la de que todo es contingente, no se trata de que existen reglas válidas, sino de que las reglas que existen están situadas histórica y culturalmente y son eminentemente susceptibles de revisiones potencialmente interminables (más que verdades esenciales localizadas en un contexto metafísico). Desde esta perspectiva, no existe una naturaleza humana pre-existente que configura el mundo, y menos aún un conjunto de criterios objetivos para descubrir esa naturaleza. En efecto, esos criterios explicativos en sí mismos derivan y son explicados por la historia y la cultura que los configura. Todo conocimiento es condicional; todas las identidades son provisionales. Así, el pensamiento postmoderno constructivo no rechaza el conocimiento científico como tal; rechaza el cientificismo según el cual los datos de los discursos positivistas y objetivistas sobre la ciencia son los únicos autorizados a contribuir a la construcción de nuestra visión del mundo. El motivo de este rechazo no es tanto que las metodologías tradicionales de investigación científica (por ejemplo los diseños estadísticos) no aporten aspectos interesantes sobre los procesos psicológicos humanos, sino que de mantenerse como las formas dominantes de investigación psicológica, pueden obstaculizar el desarrollo de metodologías más adecuadas para este fin” (p. 3).

Este postmodernismo constructivo implica una nueva unidad de las instituciones científicas, éticas, estéticas y religiosas.

Posteriormente, Moebio (1997) sostiene reiteradamente que las informaciones científicas no pueden sustentarse en observadores neutros de ontologías trascendentales, sino que son relativas al punto de vista y posibilidades del observador, es decir, a un contexto y trasfondo. No es, por lo tanto, casual que al centro del debate la epistemología que constituye un cruce de caminos entre las ciencias del lenguaje, la antropología cultural, la sociología del conocimiento, la psicología y la biología del conocer, ocupe hoy un primer plano, acompañada, en el caso de las ciencias sociales, por la actual revalorización de la hermenéutica, la fenomenología, la etnometodología y el renovado interés por las metodologías cualitativas.

Todas estas aseveraciones conllevan problemas e invitan a preguntarse sobre las propiedades del sistema observador, singular o plural: ¿cómo puede afirmar lo que dice? La respuesta maturaniana, desde la biología del conocimiento de acuerdo con Moebio (1997), despliega la idea de autorreferencialidad, en toda su magnitud, en el concepto de autopoiesis (concepto que significa que se generan así mismos de modo permanente) y

sus correlatos; clausura operacional y determinismo estructural. Es el observador quien constituye la unidad de lo observado, este proceso se realiza mediante distinciones hechas por él, son autorreferentes a sus propias determinaciones y no a las del entorno.

No hay fundamentos racionales fuertes, ni criterios que sirvan para decidir entre la verdad y la falsedad de las teorías filosóficas. Por lo mismo, ya no hay posibilidad de argumentación, sino sólo de narración; en lugar de argumentos, se ofrecen relatos. Y estos relatos son efímeros, contingentes; no pretenden la universalidad ni la necesidad, a veces ni siquiera la verdad, sino únicamente la verosimilitud (Beuchot, 1996).

El proyecto postmodernista abandona casi todos los aspectos del programa psicológico moderno. Con esto, ya no se tiene una visión teórica en el universo objetivamente cognoscible y, con ello, la esperanza de que la eliminación de los sesgos humanos, como los puntos ciegos del observador en la realidad, la adherencia a cánones metodológicos y la confianza en el lenguaje puro de observación producirán como lo indica Neimeyer (1998), una ciencia humana “verdadera” que reflejará la realidad psicológica sin distorsiones. Es por ello, que se propone la práctica narrativa, la cual se basa en la proyección de otra historia a través de la utilización del relato del observador desde el observador. La práctica narrativa hace énfasis en el análisis hermenéutico. Por lo tanto, la hermenéutica se convierte en una disciplina interesada en la interpretación y es una herramienta esencial para conceptuar la narrativa terapéutica.

Después de haberse expuesto una breve introducción al primer capítulo en el cual se abordarán más ampliamente los antecedentes del constructivismo, así como se considera importante desarrollar el constructivismo de acuerdo a los siguientes ejes de análisis, con los cuales se pretende dar, un pequeño mapa de esta perspectiva: naturaleza del conocimiento, naturaleza de la verdad, forma de comprender el ser humano, unidad básica del ser y relaciones entre significados, papel del lenguaje, cibernética de primer y de segundo orden así como el método del constructivismo.

## 1.1 Antecedentes filosóficos del constructivismo

El estudio sobre el origen constructivista, cabría decirlo, es un intento limitado y hasta cierto punto lineal de construir un orden, a partir de un análisis histórico. El constructivismo trata de responder el problema del conocimiento que ha venido configurándose desde los presocráticos y que ha influido de alguna forma, en algunos filósofos que de manera no intencional si bien no pueden catalogarse como constructivistas han hecho afirmaciones cuyo análisis detallado llevan a concluir que poseían una cierta inclinación por estos postulados. Los cuales de forma no deliberada sentaron las bases del constructivismo. El planteamiento de la epistemología constructivista afirma que la realidad del conocimiento, es que, el ser humano puede conocer, pero él es quien decide autónomamente lo que puede conocer, cuándo está en condiciones de decidir qué es lo que puede decidir y en cuales circunstancias es metodológicamente factible dentro de una tradición cultural y unos factores sociales, políticos y económicos que la determinan, es decir aquello que cree saber es una construcción en la dialéctica entre el individuo-comunidad (Gallego, 1990).

El filósofo Jenófanes, tal vez sea uno de los primeros presocráticos, ya que a él le surgió la duda acerca de la correspondencia entre el saber y la realidad, adquiriendo conciencia de su acto de pensar, señalaba que: “Ciertamente acerca de los dioses y las cosas... pues aun si triunfa en decirlo que es completamente cierto, él mismo no sabrá que sabe de ello; la opinión (apariencia) esta fijada por el destino sobre todas las cosas” (Watzlawick, 1995, p. 58).

En Jenófanes es donde se puede señalar que desarrolló una teoría sobre la verdad, enlazándola con la fiabilidad humana y la ignorancia. Se le conoce como escéptico en el sentido original griego, que significa examinar, comprobar, reflexionar, inspeccionar e investigar. Este filósofo admite que existen puntos de vista distintos sobre lo mismo, así como alternativas sobre las cosas y los acontecimientos sociales y naturales, teniendo cada uno razón según la orilla desde la cual monta su mirada sobre el mundo.

Para Jenófanes, es el hombre quien construye sus mitos a partir de la representación que de sí mismo elabora, de la imagen que se hace de su naturaleza, además, lo que le

permite hacer una construcción, al igual que todas las demás elaboraciones, que no son más que puras conjeturas, sostiene la imposibilidad de conocer las cosas en sí, como afirmará después Kant. Es decir, durante la vida cotidiana se va elaborando un saber colectivo, entonces se podría decir que las personas se mueven con una interpretación preliminar del mundo y sus cosas, por eso cuando quieren dar una interpretación rigurosa del mundo, se hayan con el hecho de que se mueven con una interpretación preliminar (Gallego, 1990).

El conocimiento del ser humano y las cosas esta basada en un conocimiento inmerso en el tejido sociocultural general de la comunidad. En cambio, como lo afirma Gallego (1990) la ciencia no es algo ya hecho, como el saber cotidiano dentro del que se nace, sino que se elabora cuando el hombre se desprende del tejido social, las convierte en objetos de conocimiento y las comprende como conceptos.

Jenófanes reitera que el conocimiento no es algo dado o externo a los seres humanos, sino, un proceso que los propios seres humanos van a desarrollando con el tiempo y, como tal, es una construcción cuyos productos experimentan cambios y transformaciones con el tiempo siendo así cada vez mejores. Con esto, destaca que nada permanece igual y por tanto el mundo es un perpetuo devenir.

Por su parte, Parménides sustenta la permanencia y la unidad del ser. Para él, la realidad del mundo es increada y eterna, homogénea y uniforme, sin movimientos ni cambios. Es por esto, que se puede decir, que este filósofo se contrapone a una postura de tinte constructivista, ya que estableció una realidad absoluta, dada de una vez y para siempre; un pensamiento que al parecer estaba en paralelo con la concepción política, concepción en la unidad y permanencia del ser de ese tiempo (Gallego, 1990).

Heráclito (540-475 a. C.) es el filósofo que resalta la idea del cambio, además que no se resigna a aceptar lo que le era dado. Siendo uno de los filósofos que no era admirador de los mitos, fábulas y narraciones que revelaban la raza de los griegos, en donde les hacían creer que descendían de un origen divino. Para Gallego (1990) éste autor fue un precursor que buscó cambios sustanciales en la cultura de su pueblo.

Para Heráclito, la total uniformidad, el ser único inmutable y eterno (como la mitología), hace imposible un mundo de múltiple variedad y reduce a la nada el conocimiento del mismo y, por consiguiente, la experiencia humana. Según este filósofo, para que se pueda acceder al conocimiento del mundo había que progresar en forma permanente a través de razonamientos que requieren pasar de unos conceptos a otros, dejar unas representaciones para crear otras obteniéndolas en el seno de una comunidad, como Jenófanes lo sostiene (Gallego, 1990).

Platón es el anticonstructivista por excelencia, de acuerdo con Gallego (1990), el cual fue influido por Parménides, con él se impone la búsqueda de un conocimiento puro en un mundo libre de cambios, de objetos perfectos e inmutables, a partir de su teoría de las formas o ideas absolutas.

Para Platón, el conocimiento verdadero era dado a través de la supretemporalidad y era racionalmente válido y este se obtiene de una directa e infactible intuición. En donde el conocimiento existe independientemente de la actividad del ser humano. El conocimiento que el ser humano puede obtener es siendo meramente pasivo (reduciendo el conocimiento) y no proactivo como lo menciona Heráclito.

La época griega cierra con Aristóteles, quien creía que la concepción de Platón era ridícula, mencionando, que los sentidos eran la única fuente de la verdad.

Por su parte, la tarea de los sofistas fue la búsqueda de un nuevo orden y sentido de la vida social y política, su filosofía es del hombre y la sociedad, con unos discursos que perseguían demoler los prejuicios, así como relativizar y criticar el pensamiento dogmático (Torrado, 1992; citado en Gallego, 1990).

También, los sofistas fueron los primeros filósofos que señalaron la importancia de las diferencias individuales en el conocimiento de la realidad, el papel de la percepción, etc. De ahí concluyeron que no puede haber ningún saber universalmente válido y, consecuentemente, tampoco un saber objetivo de las cosas.

Entre los principales sofistas se encuentran Protágoras y Gorgias, quienes contaban con experiencia política y formación integral del ser humano, fueron considerados por

Platón contrarios a su teoría. Ellos combatieron la idea del ser pasivo de Parménides, por la del ser proactivo (Gallego, 1990).

En la época de Protágoras, hacía mucho tiempo que Jenófanes había comprobado que si un hombre lograba representarse el mundo como es, ese hombre no podía reconocer la coincidencia. Esa paradoja tortura a todos los que querrían suponer que el conocimiento puede reflejar un mundo independiente del sujeto cognoscente (Glaserfeld, 1995).

En lo que respecta a Gorgias (483-375 a. C.) sostiene que el ser invariante e inmutable no existe. La única supuestamente transmisible es la información, pero quién la decodifica hace sus elaboraciones propias sobre ella.

Conforme con Gallego (1990) Protágoras al estar influido por Heráclito, estaba de acuerdo con la perpetua fluencia de las cosas, por lo que era imposible conseguir una verdad universal y absoluta para todos los seres humanos. Él creía que los sentidos eran infalibles y que no todos los hombres tenían la misma experiencia de las cosas, la realidad no tenía una sola faz, por lo que no era posible un solo argumento, una única descripción. Sostiene que la percepción es el conocimiento adecuado de lo percibido, pero nunca de las cosas mismas. El hombre no conoce las cosas como son, sino como son para él y sólo para él.

Protágoras, inicia con las concepciones alternativas y se afirma la idea de Jenófanes, en donde los miembros de una comunidad que la conforman elaboran en el seno de sus tradiciones ideas distintas sobre lo mismo, las cuales se disputan la primacía o dominancia, usándose para tal efecto distintos tipos de argumentos válidos. Desde la propuesta de que la realidad no posee una sola faz, el sofista apuntala la posición liberal que admite la disidencia ideológica. Y fue precisamente esto lo combatido por Platón, pues atacaba los principios absolutistas de su república sofista (Gallego, 1990).

Gallego (1990) sostiene que los sofistas son los primeros escépticos. Ya que según ellos el sujeto únicamente puede aprehender del objeto del conocimiento en forma relativa y cambiante dado que no existe una verdad absoluta ya que cada hombre posee la suya. Afirman que la verdad absoluta sólo la puede poseer un dogmático. Los sofistas establecieron que el objeto del conocimiento es una construcción del intelecto en el

proyecto de saber para el dominio y control de la realidad, pues de otra manera el ser humano no está en condiciones de garantizarse la existencia del desarrollo del proceso de conocimiento, lo cual conduce a la transformación del mismo objeto.

No fue hasta en la filosofía de los siglos XVII y XVIII cuando se presentó un nuevo planteamiento del problema que se desarrolla en relación estrecha con las ciencias naturales: la comprensión del sujeto, de lo subjetivo, como algo claramente diferenciado de la sustancia material, dicho planteamiento fue propuesto por Descartes quién comprendió esto con un dualismo marcado entre mente y cuerpo.

Este dualismo permitió a Descartes reconciliar su enfoque mecanicista del mundo con su creencia en Dios. Además, que salvó los problemas de la antigüedad asociados a los datos sensoriales. Durante centenares de años, los filósofos supieron que esos datos podían ser ilusorios o distorsionados, pero los sistemas racionalistas, como las matemáticas, evitaban el problema de la incertidumbre limitándose al dominio lógico, sosteniendo así, el mito de la objetividad de los datos. Descartes creía que las cualidades primarias eran propiedades del mundo real, independientes de la observación (Foerster, 1986).

Descartes y todos sus seguidores erraban al suponer que la naturaleza no cambia, no evoluciona y sólo obedece a leyes eternas e inmodificables. Además, según Descartes, el universo material era una máquina que funcionaba de acuerdo a leyes mecánicas, esta imagen fue el paradigma que dominó la ciencia después de Descartes, marcando la pauta de las investigaciones científicas y sugiriendo la formulación de todas las teorías sobre los fenómenos naturales (Capra, 1998). Dicha escisión mente-cuerpo, comenta Heisenberg (citado por Foerster, 1986): “ha penetrado profundamente en la mente humana durante los tres siglos posteriores a Descartes y costará mucho tiempo sustituirla por una actitud realmente diferente en relación con el problema de la realidad” (p. 35). Y a pesar de que actualmente se comienzan a vislumbrar las severas limitaciones de la visión cartesiana del mundo, el método de enfocar los problemas intelectuales y la claridad de razonamiento de Descartes siguen vigentes (Capra 1998).

Cabe señalar que Descartes, en una carta a Marsenne, sostiene que el ser humano sólo puede conocer aquello que construye (Jaramillo, 1980, citado en Gallego, 1990). Con esto acredita que el constructivismo empieza a ser mencionado por su nombre.

Newton redujo el universo mecanicista cartesiano de la materia a las tres leyes del movimiento (ley de la inercia, ley de la aceleración, y el principio de la acción y la reacción) y a la ley de la gravedad (Foerster, 1986). La revolución científica iniciada en el siglo XVII con René Descartes y completada por Isaac Newton fue con la visión mecanicista del mundo/máquina la evolución ulterior de la civilización occidental (Capra, 1998).

Es de esta manera que los filósofos y los científicos de esos siglos creían haber salvado, si no resuelto, el problema de la objetividad. El paradigma newtoniano constituyó la única posibilidad de pensar científicamente el mundo social y natural, dentro de un orden creado por dicha mentalidad, un orden creado para que en la realidad aquello que ella postulaba existiera. Además que orientaron las formas de creer, pensar y actuar.

En lo que se refiere al materialismo empirista, corriente dominante de los siglos XVII y XVIII, se vio enfrentado por la difícil tarea de explicar el origen y el funcionamiento de la llamada experiencia interna. De ahí deriva la poca claridad, la incongruencia y las diversas concesiones que se hacen al subjetivismo, en la investigación del problema de la relación mutua entre experiencia "externa" e "interna".

Con Locke, considerado como el principal exponente del materialismo empirista, aparecen la experiencia externa (sensorial) y la experiencia interna (la reflexión) como dos fuentes casi independientes del conocimiento, cuya relación no está claramente determinada. Aunque de acuerdo con Capra (1998), el conocimiento en el empirismo era interpretado como análisis y sistematización de las impresiones del objeto dadas en la experiencia sensorial.

Referente a la tesis de Locke, se podría decir que, sólo pueden poseer "objetividad" las "ideas simples" que en la percepción le son dadas inmediatamente al sujeto. En cambio, las "ideas compuestas", que son comprendidas como producto de la actividad de la

razón, son siempre inseguras, condicionadas y en sus significados cognoscitivos relativos, contrario a lo que creía Descartes.

También el idealismo subjetivo del siglo XVIII ignoró la actividad del sujeto. Así, lo expresó George Berkeley cuando dijo que sólo se consigue comparar las ideas con las ideas, pero no con las cosas que las ideas deben representar. Esa comprobación se convirtió en el argumento principal de los escépticos y hoy es tan irrefutable como en el aquel entonces, a menos que se suponga una capacidad mística que permita al sujeto obtener el conocimiento por un camino inaccesible a la razón (Glaserfeld, 1995). George Berkeley en un tratado de los principios del conocimiento humano, señala que, no se tiene forma de concebir a qué debieran referir las palabras “ser” o “existir” fuera del espacio y el tiempo del mundo experiencial (Glaserfeld, 1996).

Giambattista Vico, ocupa también un lugar relevante como el primer constructivista el cual sostenía que los agentes epistémicos no pueden conocer nada excepto las estructuras cognitivas construidas por ellos mismos. Destaca que conocer significa saber cómo hacer. Fundamenta esto diciendo que uno sabe algo sólo cuando puede decir cuáles son los componentes que lo conforman (Glaserfeld, 1996).

Para Watzlawick (1995) la principal diferencia entre Vico y Berkeley y los idealistas posteriores, está en que Vico considera el conocimiento de la razón humana y el mundo de la experiencia racional como productos simultáneos de construcciones cognitivas humanas. De manera que para Vico el conocimiento es lo que hoy se llamaría “adquirir conciencia de las operaciones”, cuyo resultado es la experiencia derivada del mundo. Bajo este supuesto se puede aseverar que la ciencia es el conocimiento de los orígenes, de las formas y la manera en que fueron hechas las cosas.

Vico, considera que la construcción del conocimiento no está regida por la meta (imposible) de corresponder con la realidad “objetiva” que no puede ser experimentada ni conocida. Sin embargo, está restringida por condiciones que surgen del material utilizado, el cual, ya sea concreto o abstracto, siempre es consecuencia de los resultados de una construcción anterior (Watzlawick, 1995 y Glaserfeld, 1995).

Con esta idea de conformidad dentro de ciertas restricciones que reemplaza la noción de verdad, se encuentra que Vico anticipa el principio de viabilidad, básico en la teoría del conocimiento constructivista y que Glasersfeld desarrollará más adelante.

Otra de las aportaciones de Vico, es en que las cosas con las que las personas amueblan el mundo de su experiencia han sido construidas por ellas mismas, por tanto, todo eso sería obra de la imaginación humana y reduce a la ciencia como un mero esfuerzo de hacer relaciones concordantes entre sí (Glasersfeld, 1995).

A pesar de la gran contribución a la epistemología constructivista, la deducción de estas afirmaciones en Vico está señalada en forma más o menos discontinua. Y como se describirá a continuación, la posición de Vico es semejante a la de Kant, pero éste último sí considera el análisis de la razón como objetivo principal, separando el concepto del conocimiento del descubrimiento de una realidad preformada (Glasersfeld, 1995).

El mérito de haber reconocido la actividad del sujeto en el proceso del conocimiento le corresponde a la filosofía idealista alemana clásica de fines del siglo XVIII y principios del XIX. Ya que por primera vez en la historia de la filosofía, Kant demuestra que el objeto no es una cosa ajena al sujeto, algo externo y opuesto a éste.

A diferencia de Descartes y de los otros racionalistas metafísicos, Kant no comprendió el sujeto como una “res cogitans”, una "cosa pensante". Sino que ofreció un punto alternativo al racionalismo y asociacionismo, ya que con su obra: “Crítica de la razón pura”, intenta reconciliar la experiencia como fuente de conocimiento y las fuentes innatas de éste (Gurrola, 2003).

Glasersfeld (1995) considera dos puntos de gran importancia en la tesis desarrollada por Kant. El primero de ellos, es cuando Kant habla de “asociación”, donde están comprendidas todas las asociaciones que pueden realizar nuestro pensar, abarcando desde la integración de objetos provenientes de propiedades sensorias individuales, hasta también el encadenamiento de objetos ya integrados, la percepción o representación de ordenaciones espaciales o secuencias temporales y la vinculación de una experiencia con otra. Es así que todo lo que, sobre la base de un análisis, se

considera integrado y se le pueda atribuir una “estructura”, es producto de la propia y característica capacidad de representación que las personas hacen.

Por lo tanto la asociación no sólo es una actividad de la imaginación, como dijo Kant en base a consideraciones lógicas, sino que también la percepción de los sentidos resulta orientada por el sujeto, en base a comprobaciones empíricas. Tal como lo refiere en la siguiente cita Kant: “que la razón sólo aprecia lo que ella misma produce según su proyecto” (citado en Glasersfeld, 1995, p. 22).

La segunda explicación substraída de una cita de Kant en la que refiere a la asociación como la única representación que no puede ser dada por objetos. Esa formulación ha llevado a algunos lectores atribuir al objeto y luego a la “cosa en sí” propiedades y una forma de existencia que para Kant nunca pudieron tener.

Esto último remite a plantear la siguiente pregunta, que Müller (1995), muy acertadamente manifiesta: ¿entonces qué mecanismos intervienen en estos hallazgos? Kant respondería que: “es nuestra propia y característica capacidad de representación, y comprende toda forma de asociación con cuyo auxilio nuestro pensar construye conceptos y redes de conceptos” (citado en Glasersfeld, 1995, p. 23). A esto se añade, que el objeto, en cuanto consistente en más de una percepción sensorial, ha sido integrado por el acto de la representación que las personas elaboran y por eso de ninguna manera debe pensarse como preformado. De ese modo la “cosa en sí” resulta una construcción que sólo puede ser proyectada en el mundo óptico, es decir, en la “realidad” que se supone más allá del mundo de las experiencias vividas, cuando se han construido con el auxilio de los conceptos de asociación (Glasersfeld, 1995), tales como las categorías de espacio y de tiempo y nunca es posible captar la cosa en sí (Ceberio y Watzlawick, 2002).

Si este argumento ya pronunciado por parte de los escépticos, ya había amargado la vida a los filósofos durante 2000 años. Entonces Kant agregó un segundo argumento mucho más contundente. Y es la de considerar el tiempo y espacio como aspectos de la forma de experimentar, las retiró de la realidad para colocarlas en la esfera de lo fenoménico, y al hacerlo, puso en tela de juicio no sólo las propiedades sensorialmente percibidas sino también la “condición de la cosa”. En otras palabras, si Kant tiene razón en su

afirmación, la experiencia no puede enseñar nada sobre la naturaleza de las cosas en sí (Watzlawick, 1995).

A pesar de la contundencia y el pronunciamiento de la tesis de Kant, de que la mente no crea sus leyes partiendo de la naturaleza sino que las impone, como anteriormente se mencionó, Watzlawick (1995) critica que la mayor parte de los científicos actuales, aún se sienten como “descubridores” que sacan a luz los misterios de la naturaleza y amplían lenta pero seguramente el dominio del saber humano. Por lo que Kant ya advertía esta implicación.

Hermann von Helmholtz (citado en Glasersfeld, 1995), en su discurso “Die Tatsachen in der Wahrnehmung” retoma de Kant no sólo el concepto de que las cualidades de los órganos sensoriales determinan la calidad de las percepciones, sino que suma a este pronunciamiento la idea mucho más trascendente de que el espacio y el tiempo deben ser considerados una inevitable construcción conceptual de la razón elaborada en vez de un hecho del mundo subjetivo. Por lo tanto, es imposible que lo que se llama saber pueda ser una imagen o una representación de una “realidad” no tocada por la experiencia.

Finalmente se podría decir, brevemente, que la función de la objetividad, según Kant, es una forma de la actividad del sujeto, y el propio sujeto no existe fuera de las cosas conocidas por él. Además, que el objeto sólo existe en las formas de la actividad subjetiva y sólo así puede ser conocido. Por consiguiente que la cosa en sí, es decir, la realidad existente fuera de cualquier relación con el sujeto cognoscente es dada al sujeto solamente en la forma de los objetos. Según este filósofo alemán, los objetos son en su esencia producto de la actividad creadora propia del sujeto.

El concepto de naturaleza era para Hume, lo mismo que para Kant “la suma de todos los objetos de la experiencia” esto quiere decir que cualquiera sea la conjetura que obtenga de la experiencia- esto es, todo lo que se halle de inducir- se refiere necesariamente a la experiencia misma (Watzlawick, 1995).

Hegel, es otro de los filósofos que sentó las bases del constructivismo, ya que no únicamente desarrolla el punto de vista de Kant del sujeto como autoactividad. Sino

que lo supera, ya que lo concibe ya como autodesarrollo del sujeto, ya que plantea que el ser humano es indefinible e indefinido por principio. Y es algo que se va construyendo en sus relaciones de intercambio con el mundo natural y social (Gallego, 1990).

Quizás es Hegel, quién por primera vez se plantea el problema de sujeto-objeto, en el nivel de un análisis del desarrollo de la relación entre conciencia y objeto. Ya que si el sujeto sólo existe en cuanto es un eterno devenir, un movimiento sin fin. Y que no se puede entender el resultado sin el camino que ha conducido a él.

En este sentido, cada quien se va haciendo y en este devenir influye el medio sociocultural económico y político, del cual no puede sustraerse. También, este acercamiento, análogamente a Hegel, lo realiza Karl Marx en el supuesto que afirma que el mundo del hombre lo constituyen las relaciones sociales en las que él, por intermedio de su trabajo, produce el orden dentro del cual satisface sus necesidades (Landgrave, 1969, citado en Gallego, 1990). De este modo, con el materialismo dialéctico se sustenta la posición de que el saber no es una cosa independiente que se inmiscuye entre sujeto y objeto, sino un momento de la actividad del sujeto frente al objeto, una "forma transformada" específica del proceso cognoscitivo.

Glaserfeld (1996) propone a Ludwick Fleck, cuya monografía de 1935 fue reconocida por Kuhn como precursora, su contenido ya presagiaba lo que algunos filósofos y sociólogos de la ciencia han estado proponiendo en los últimos años, en decir que: "El contenido de nuestro conocimiento de ser considerado una libre creación de nuestra cultura, se asemeja a un mito tradicional... Todo individuo pensante, en la medida en que es un miembro de alguna sociedad, tiene su propia realidad, según la cual y en la cual vive... No sólo los modos y medios de las soluciones de los problemas están sujetos al estilo científico, sino también, y aún en mayor medida, la elección de los problemas" (citado en Glaserfeld, 1996, p. 27).

Lo anterior cobra importancia, ya que confirma la idea de que la epistemología debería ocuparse en estudiar cómo opera la inteligencia, así como la manera y en la forma que el intelecto usa para construir un mundo relativamente regular desde el influir de su

experiencia dentro de un contexto cultural que lo envuelve y arroja intelectualmente hablando, tal y como lo hace el constructivismo.

Otro movimiento que propició un cambio del pensamiento científico y que sin duda sentaría las bases del constructivismo, fue comenzado por dos principales hallazgos en el campo de la física: 1) La teoría de la relatividad, formulada por Einstein, la cual postula, que las observaciones no son absolutas sino relativas al punto de vista del observador. 2) El principio de incertidumbre de Heisenberg, que refiere que las observaciones afectan a lo observado hasta el punto de eliminar la esperanza de predicción del observador (Foerster, 1986) puntos fundamentales que se ampliarán más adelante que respaldan el surgimiento de la corriente constructivista. Aunque, dichos principios habían sido señalados muy claramente por algunos físicos ya en la década de 1930, pasó mucho tiempo antes de que este discernimiento, en el mismo campo científico comenzara a influir en la imagen convencional del mundo (Glaserfeld, 1995).

Si anteriormente Glaserfeld, se remitía a un cierto grupo social, como lo es el de la investigación científica, este cambio no afectaría en el ciudadano medio, ya que la mayoría ve el mundo como lo veían los científicos del siglo XVII y supone que es posible sostener la objetividad y conocer la realidad. (Foerster, 1986). Esto es algo muy importante de señalar ya que en cada época y en cada cultura, se tienen suposiciones dominantes e incorporadas, las cuales se dan por sentadas, que pueden o no ser ciertas. Pero las personas están encerradas en estos preceptos a menudo sin siquiera saberlo. Históricamente, en la gran mayoría de los casos, estas cosas no son ciertas. Así que si probablemente, se considerara a la historia como una guía de lo mucho que se da por sentado acerca del mundo, simplemente no era verdad la realidad que postulaban los paradigmas.

Tal como se referirá a continuación, con algunos hallazgos que contradijeron esta visión tradicional.

Con respecto al derrumbe del absolutismo y el determinismo, si bien la mecánica newtoniana se reveló como una arma potentísima para predecir el devenir del universo, que quedó demostrado con los trabajos de Laplace sobre las orbitas planetarias. Este

científico francés, afirmó que si un poderoso intelecto conociera todas las fuerzas que actúan en el universo y la posición de todos los objetos que lo componen, por mero cálculo “tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos”. Esta idea tuvo mucha fuerza a principios del siglo XIX. El problema -aparentemente sencillo- de calcular el movimiento de tres cuerpos ligados gravitacionalmente entre sí, concluyó dicho autor que es irresoluble (Capra, 1998).

Este último autor menciona que también la aparición de la termodinámica, nacida para explicar el intercambio de energía en forma de calor entre cuerpos. Y con la llegada de la física cuántica a principios del siglo XX, destinada a estudiar los fenómenos subatómicos, se vio que el azar era un componente esencial de la naturaleza.

El golpe de gracia al determinismo científico se lo dio el meteorólogo Edward Lorenz en 1961 con su postulado de “caos determinista” los cuales con sistemas muy sencillos demostró que pueden presentar un comportamiento tan complicado que es impredecible (Capra, 1998).

Como ya se había mencionado durante la introducción, también es importante destacar los descubrimientos de Einstein con los hallazgos de la paradoja de la onda/partícula, la cual consiste en el descubrimiento que los átomos distaban mucho de ser las partículas duras y sólidas, sino que con la teoría cuántica se demostró que las partículas subatómicas como los electrones, protones y neutrones, eran entidades duales abstractas, no sólidas, y que unas veces aparecen como partículas, y otras veces como ondas, como el mismo comportamiento de la luz. Esto significó que la partícula se transforma continuamente en onda, y la onda, en partícula. Finalmente esto llevó a los físicos a pronunciar la paradoja de la onda/partícula, que proponía el concepto de la realidad de la materia, en donde se enunciaba que la materia muestra una tendencia a existir y no tanto que exista como tal (Capra, 1998).

La comprensión de esa interdependencia de observador y el mundo observado es el objetivo principal del llamado constructivismo radical, que así va más allá de la teoría de la relatividad de Einstein (según la cual las observaciones son relativas al punto de referencia del observador) y el postulado de la relación borrosa de Heisenberg (según el cual la observación influye en el observado). Tal y como lo postulaba Edwin

Schrödinger ya en 1958 (citado en Watzlawick, 1995) en una época en que la expresión “constructivismo” todavía era desconocida en su sentido actual: “Toda imagen del mundo es y sigue siendo una construcción de su propia mente; su existencia no puede ser probada de otra manera” (p. 11).

Como lo ha señalado Jacob von Uexjüll, (citado en Watzlawick, 1995) toda criatura viva determina su ambiente en virtud de su modo de ser. Sólo una criatura carente de toda relación con el mundo, que lo mirara desde afuera y que no experimentara el mundo sino que lo contemplara *sin condiciones*, podría hablar de un mundo “objetivo”.

Al trascender la división cartesiana, la física cuántica no sólo ha invalidado el ideal clásico de una descripción objetiva de la naturaleza, sino que también ha desafiado el mito de una ciencia desprovista de valores: “los modelos que los científicos observan en la naturaleza están íntimamente vinculados a los procesos de sus mentes, a sus conceptos, pensamientos y valores. Así pues, los resultados científicos que se obtienen y las aplicaciones tecnológicas que investiguen siempre estarán condicionados por sus estados de ánimo” (Capra, 1998, p. 95).

La visión de la teoría de la relatividad revela nuevamente que sólo se pueden observar los acontecimientos en el observador; de que sólo se sabe lo que sucede en y al aparato experimental, cuyo componente es el observador (Capra, 1998). Todo esto haría suponer que el cerebro no reconoce la diferencia de lo que ve en su medio ambiente y lo que recuerda, ya que continuamente las personas están siendo bombardeadas por grandes cantidades de información que entran a sus cuerpos y que éstos procesan, y poco a poco filtran más y más, y en cada paso se estaría eliminando información. Para finalmente lo que resurge en el estado consciente, es aquello que les sirve mejor. Por tanto el cerebro no sabe lo que está ocurriendo ahí fuera y lo que está ocurriendo aquí dentro.

No existe un “ahí afuera” independientemente lo que ocurre aquí dentro. Ya que las mismas personas al crear la realidad, también crean los efectos de la realidad todo el tiempo. Siempre se percibe algo que después se refleja en el espejo de su memoria.

Esto último, se encuentra en palabras de Capra (1998): “La teoría de la relatividad nos ha enseñado la misma lección que la mecánica cuántica; nos ha demostrado que nuestras ideas sobre la realidad se limitan a la experiencia cotidiana que tenemos del mundo físico y que hemos de abandonarlas si queremos ampliar esa experiencia” (p. 99).

El principio de incertidumbre de Heisenberg trata de una serie de relaciones matemáticas que determinan hasta qué punto se pueden aplicar los conceptos clásicos a los fenómenos atómicos. Cada vez que se utilizan conceptos clásicos –partícula, onda, posición, velocidad- para describir un fenómeno atómico, se da cuenta de que hay ciertos conceptos –o aspectos- emparejados y estrechamente vinculados que no se pueden definir simultáneamente con precisión. Cuánto más se acentúa uno de ellos en la descripción, más incierto se vuelve el otro concepto, y la relación exacta entre ambos se obtiene por medio del principio de incertidumbre (Capra, 1998). Además que las llamadas relaciones de incertidumbre de Heisenberg señalan que, existe una indeterminación fundamental en la naturaleza: no se puede saber con infinita precisión y al mismo tiempo dónde está y que velocidad lleva una partícula.

Lo que constituye las cosas no son cosas; sino que lo constituye las cosas son las ideas, los conceptos, la información. Así que lo que se nombra o se llama “dolor” no es más de lo que se construye del mismo, ya que si las entidades físicas no existen sino más bien es el resultado de la propia creación de partículas de experiencia, cada quién elige momento tras momento, de entre esos movimientos para lograr la materialización de la experiencia. Es difícil de poner en práctica este pensamiento, porque la tendencia es que el mundo ya está ahí, independientemente de la experiencia que se tenga.

Es posible que la física clásica (forjada a través del método cartesiano y establecido por la mecánica newtoniana) haya introducido la idea de una imagen determinista del universo que funciona como una máquina, como un reloj. Al estar tan condicionados a esta forma de ver mecánicamente al mundo y que influye en cómo las personas crean sus vidas, que admiten la idea de que no tienen ningún tipo de control o decisión. Han condicionado para creer que el mundo externo es más real que el mundo interno. La teoría cuántica ha enseñado que el mundo no puede analizarse a partir de una serie de elementos aislados que existen de manera independiente, y dichas partes no están

conectadas por leyes causales en el sentido clásico. De acuerdo con Capra (1998), hoy existe un acuerdo bastante amplio en que el universo comienza a parecer un gran pensamiento en vez de una gran máquina.

La metodología tradicional (física clásica) se convirtió en patrones para juzgar la verdad y todavía para algunos es aceptado, además que condicionó para creer que el mundo externo es más real (en el caso de que si existe la realidad) que el mundo interno y como se verá en el siguiente apartado del constructivismo donde se abordarán sus principales propuestas, las cuales son justamente lo contrario.

## **1.2 Desarrollo del constructivismo**

El apartado anterior pretendió dar cuenta del origen del constructivismo y de las epistemologías tradicionales como los presocráticos, posteriormente los positivistas y dogmáticos los cuales consideraban que la percepción refleja una realidad que existe de manera independiente del observador.

Esto último sirvió de preámbulo para en este apartado desarrollar el constructivismo de acuerdo a los siguientes principios que son también compartidos por autores como Moebio (1997) y Neimeyer (1998), los cuales serán ejes de análisis, y aclaramos no son los únicos; sólo se delimitaron así para predeterminedar un orden pero guardan entre sí una relación muy estrecha.

### **1.2.1 Naturaleza del conocimiento**

El constructivismo tiene como sus principales exponentes al antropólogo Gregory Bateson, el psicólogo-filósofo Glasersfeld, los psicólogos Jean Piaget y Paul Watzlawick, los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela, el neurofisiólogo Warren McCulloch, el físico Schrödinger y el cibernético Foerster. Éste último afirma que construimos o inventamos la realidad en lugar de descubrirla. Foerster (1986) sostiene que la objetividad dada del mundo es aparente y que es incorrecto suponer que descubrir la realidad y representar en su descripción o formalismo. Todos ellos a pesar de su diversidad, los miembros de esta familia interdisciplinaria, se basan en una

epistemología del observador, planteándose cómo es que se conoce (Jutoran, 2000). Además, postulan que toda afirmación sobre la realidad es fundamentalmente una afirmación sobre el observador. En este sentido, el conocimiento es un conocimiento del propio conocimiento y el constructivismo es una epistemología de la epistemología. Es así, como entonces se puede comenzar este apartado señalando que los constructivistas parten de la idea de que la realidad no se revela directamente sino que debe ser construida.

Hasta antes del constructivismo no se pensaba como se afirmó anteriormente. Tal como, Francis Bacon, Kart Pearson y otros muchos epistemólogos, creían que la verdad aguardaba en la naturaleza. Por ejemplo Bacon creía que la tarea del hombre consistía en “descubrir” esas verdades por medio de la observación y la experimentación cuidadosas. Posturas como ésta, hicieron que surgieran así, escuelas de pensamiento como el positivismo, pero también, muchos otros científicos sobresalientes, tales como Conant y Thomas Kuhn, quienes publicaron obras que hicieron temblar los muros de dicha visión positivista, que imperaba en esa época, como lo señaló Strike (1987, citado en Porlan, 1997), los positivistas no eran ilusos y sabían que el conocimiento humano estaba basado en algo más que en la “lógica del descubrimiento”, además que no concebían describir el cómo construyen las personas los conceptos y cómo sus tramas conceptuales se convierten, y, sin duda, en las “anteojeras perceptivas” que les permite ver lo que ven en sus investigaciones y les guían en sus nuevas búsquedas.

Varela (citado en Ojeda, 1998) considera que las ciencias cognitivas han tenido hasta hace poco tiempo, una tradición, que caracteriza al “mundo occidental”, cuya tendencia es abrirse paso hasta la atmósfera pura de lo general y de lo formal, de lo lógico y lo bien definido, de lo representado y lo planificado. Sin embargo, estas ciencias duras lentamente han ido cobrando conciencia de que las cosas han sido planteadas al revés y han comenzado un radical viraje paradigmático o epistémico, la convicción de que las verdaderas unidades del conocimiento son de naturaleza inminentemente concreta, incorporadas, encarnadas y vividas; que el conocimiento se refiere a una situacionalidad. Lo concreto no es un paso hacía otra cosa –concluye-, es cómo se llega a él y dónde se permanece. Pareciera que ahora la salida parece estar más cerca en cómo facilitar la producción creativa que en fijar criterios de prueba y refutación (Porlan, 1997).

De acuerdo con Schaff (1974) han existido principalmente tres modelos del proceso de conocimiento, los cuales refieren como una interacción específica entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, que tiene como resultado los productos mentales que se denomina como conocimiento:

- El primer modelo tiene tras sí la concepción mecanicista de la teoría del reflejo. De acuerdo con esta concepción, el objeto de conocimiento actúa sobre el aparato perceptivo del sujeto que un agente pasivo, contemplativo y receptivo; el conocimiento es un reflejo o copia del objeto. Este modelo está asociado históricamente con la llamada definición clásica de la verdad, que proporciona el fundamento teórico necesario de la tesis, según la cual, un juicio es verdadero cuando lo que enuncia concuerda con su objeto, tal y como lo refieren las teorías tradicionales que engloban el paradigma analítico y racionalista iniciada por Descartes y la mecánica newtoniana.
- Si en el primer modelo, pasivo y contemplativo, predomina el objeto en la relación sujeto-objeto, en el segundo modelo se produce lo contrario: la exclusividad, vuelve al sujeto cognoscente que percibe el objeto de conocimiento como su producción. La atención se concentra en el sujeto al que se atribuye el papel de creador de la realidad. Se atribuye un papel activo al sujeto que a su vez está sometido a condicionamientos diversos en particular a determinismos sociales.
- Como contrapartida a estos modelos, el tercero propone que el conocimiento está en la interacción que se produce en el marco de la práctica social del sujeto que percibe al objeto en y por su actividad. Visto de otro modo este tercer modelo cae en la relación que guardan entre el primer y el segundo modelo (Schaff, 1974).

Este bosquejo presentado por Schaff (1974) resume los esfuerzos de muchos epistemólogos que a lo largo del tiempo, han tratado de explicar el conocimiento, pero como se verá en este apartado el constructivismo intenta comprender cómo se construyen los modelos que tienen diferentes finalidades pragmáticas. Puesto que las especies, los organismos y los seres humanos difieren con respecto a sus metas

pragmáticas (o de supervivencia), ya que existen posibilidades casi ilimitadas para la construcción de diversas realidades (Simon, Stierling, Wynne, 1997).

Para Feixas (2003) una de las influencias más fundamentales de la epistemología se halla en su concepción de la cognición, precisamente porque se halla en el centro del debate epistemológico. Ya que de acuerdo a este autor, la palabra cognición se deriva de su raíz latina conocer (*cognoscere*), y por consiguiente se refiere directamente al conocimiento y su posibilidad. De hecho, según Feixas, momento tras momento de la existencia se está interpretando continuamente la realidad en la que se vive. Por tanto, vivir es conocer y conocer es vivir puesto que es a través de la experiencia vivida como se construye el conocimiento, y a la que se da significado.

Es por eso que se considera que el conocimiento es una forma o categoría universal que pudiera indagarse como tal, ya que ellos, sólo adaptaron como objeto de investigación los procedimientos efectivos o el lenguaje del conocimiento científico y no el conocimiento en general. Y como lo menciona el constructivista Glasersfeld (citado en Foerster, 1986), el camino del constructivismo radical sostiene que las operaciones mediante las cuales se reúne el mundo de experiencias pueden ser exploradas de manera diferente y, quizá mejor, que algunas formas tradicionales. Pero como se verá a continuación, en el caso de la epistemología genética que, por su parte, se ha propuesto encarar la reconstrucción del modo en que se producen los conocimientos apelando al estudio psicogenético, así como a la indagación histórica, brinda una perspectiva que ha enseñado que el conocimiento no resulta de un mero registro de observaciones sino una actividad estructuradora dinámica por parte del sujeto.

Los resultados que se encuentran en los trabajos del psicólogo Jean Piaget documentan el gran significado que tiene, para el desarrollo del saber. Sus investigaciones en el campo de la psicología infantil, lo llevaron a desarrollar un problema general, esto es, la génesis del conocimiento.

Con Piaget la mentalidad humana forma parte de un proceso continuo de adaptación de la vida orgánica a su entorno, que inicia en la biología y termina en el conocimiento de cada individuo. La adaptación evolutiva implica interacciones entre genes y el ambiente, de tal manera que se producen estructuras más adaptativas (Richardson,

citado en Gurrola, 2003). Es un equilibrio entre asimilación y acomodación que hacen posible una estructura más generalizada o esquema (Gurrola, 2003).

La reversibilidad de las operaciones, otra de las aportaciones que introduce Piaget (1961), parte del hecho que para cada operación existe otra simétrica y opuesta que reconstruye la situación original vista desde los resultados de la primera operación. Esto genera un "equilibrio" dentro del sistema de operaciones.

Según Piaget (citado en Lyddon, 1998), el equilibrio es el principio orgánico fundamental que guía el desarrollo cognitivo y se define como: “un proceso de autorregulación que mantiene niveladas la asimilación y la acomodación, que compensa las molestias internas y externas y al hacerlo, conduce el desarrollo de estructuras cada vez más complejas, integradas y equilibradas” (citado en Lyddon, 1998, p. 323).

Para Lyddon (1998) se concibe al desarrollo cognitivo como un proceso direccional y, por lo tanto, las viejas formas de conocimiento dan lugar a otras nuevas que emergen a medida que la persona continúa construyendo formas de dar sentido al mundo más poderosa a nivel epistemológico (las inclusivas, las viables, o las integradas).

Dentro de la psicogenética de Piaget (1967), el conocimiento no surge del objeto ni del sujeto, sino de la interacción entre el sujeto y el objeto tal como es percibido, es decir, del proceso de construcción. Para conocer un objeto, el sujeto debe actuar sobre él y transformarlo, esto significa construir sistemas de transformación que pueden llevarse a cabo sin objetos. Estos sistemas transformacionales constituyen el conocimiento, pero no son copias de la realidad.

Esto último ha puesto de relieve que la acción constituye la fuente común del conocimiento lógico-matemático y del conocimiento físico del mundo. Precisamente, es desde los sistemas de acción que puede comprenderse la contribución del objeto y del sujeto en el conocimiento, ya que tales instrumentos de conocimiento se modifican en virtud de las "resistencias" de los objetos, a su vez, los objetos sólo son conocidos por la acción estructurante del sujeto.

Cabría finalmente agregar a la perspectiva psicogenética de Piaget, que ve el desarrollo del conocimiento como un proceso diacrónico entre la experiencia y el carácter biológico, es decir; como lo expresa Varela (citado en Ojeda, 1998): “que conforme a que los cerebros reales operan a partir de interconexiones masivas, de forma distribuida, de modo que las conexiones entre conjuntos de neuronas cambian como resultado de la experiencia” (p. 145).

Pero al igual que Piaget, algunos constructivistas radicales rechazaron la teoría representacional del conocimiento, es decir, la visión de que las personas construyen copias o representaciones de una realidad externa y, en su lugar, defienden que la realidad surge a partir de las estructuras preceptuales y cognitivas relativamente duraderas del conocedor (Glaserfeld, 1995) o sobre las construcciones de un observador (Eguiluz 1997, citado en Jutoran, 2000).

El constructivismo radical de acuerdo con Glaserfeld (1996) no niega la posibilidad de conocer, pero brega por mostrar que el conocimiento no es la mercancía que la tradición de la filosofía occidental quiere hacer creer, el constructivismo es una teoría del conocimiento activo cuyos dos principios básicos son:

- 1) El conocimiento no se recibe pasivamente, ni a través de los sentidos, ni por medio de la comunicación, sino que es construido activamente por el sujeto cognoscente.
- 2) La función de la cognición es adaptativa y sirve a la organización del mundo experiencial del sujeto, no al descubrimiento de una realidad ontológicamente objetiva (Glaserfeld, 1996).

En palabras de Glaserfeld (1996): “el constructivismo radical no niega una realidad ontológica, sino que postula que el ser humano no accederá a una verdadera representación de ella” (p. 29). Bajo esta misma línea de pensamiento Kelly (citado en Gurrola, 2003) declara que no existe evento alguno que no pueda tener una construcción alternativa, donde la realidad construida ganará cada vez más que se piense que haya una mejor representación de ésta.

Como se advertía en el apartado anterior Glasersfeld (1995 y 1996) se adhiere a lo afirmado por los escépticos con respecto a la realidad tales como Jenófanes, Protágoras, Berkeley, Vico y Kant, la cual, de acuerdo con ellos, es imposible de ser representada ya que sostiene que las ideas acerca de la realidad sólo se pueden comparar con las ideas y no con lo que éstas "representan".

Cabría añadir lo que Glasersfeld se cuestionaba ¿cómo se puede juzgar la precisión de la imagen que uno ha elaborado?

Foerster (citado en Glasersfeld, 1995) mencionaba ya, que la reacción de una célula nerviosa no informa el carácter físico de las cosas que han provocado la reacción, sólo les informa "cuánto" en este lugar del cuerpo, pero no "que". Apoyándose en otras observaciones encontró algo similar, de que todos los receptores sensoriales enviaban respuestas físicamente indistinguibles a la corteza y que sólo pueden distinguirse mediante el registro de la parte del cuerpo de donde vienen las respuestas, no en base a "características del ambiente". Cabría mencionar también los trabajos de neurofisiología del cerebro de Hebb (1958, citado en Glasersfeld, 1995) que demuestran que no existe ninguna realidad excepto el disparo de neuronas individuales. Estas afirmaciones dejan en claro que los modelos neurofisiológicos contemporáneos podrían acercarse en ver que el cerebro no reconoce por sí solo de entre todos los estímulos ambientales, sino que los propios sujetos son los que así los crean.

Es decir, que el mundo no es algo que haya sido entregado o algo de lo que dicta el ambiente, sino es algo que emerge a partir de cómo se mueve, se toca, se respira y se come; esto es, lo que denominaba Varela (citado en Ojeda, 1998) como aspecto fundamental de la cognición como enacción, ya que la acción connota el producir por medio de la manipulación concreta.

Con estudios a los que llamó percepción visual, Varela sugiere que se comprenda la percepción como una acción guiada perceptualmente, esto es; que no se trate ya de un mundo pre-dado, independientemente del que percibe, sino más bien se centra en la estructura sensorio-motriz del ser pensante, el modo en que el sistema nervioso une superficies sensoriales y motrices. Señalando, que la percepción como "acción guiada

perceptualmente” no es más que esquemas sensorio-motrices recurrentes, de los cuales “surgen” las estructuras cognitivas.

Asimismo, para Varela la cognición depende de los tipos de experiencia que provienen del hecho de tener un cuerpo con varias habilidades sensorio-motrices, y que estas variables individuales, se alojan a su vez en un contexto biológico y cultural más amplio. Los procesos sensorio-motrices –la percepción y la acción- son fundamentalmente inseparables en la cognición vivida (Ojeda, 1998).

Es así que no se puede conocer las cosas tal como son en sí, ya que la actividad del conocer tiene alguna influencia sobre la consistencia de lo conocido. Por lo tanto, la asociación no sólo es una actividad de la imaginación sino que también la percepción de los sentidos resulta orientada por el sujeto, tal y como lo afirma Kant (Glaserfeld, 1995). Debido también a la noción de todos los sistemas vivos son entidades autónomas y fundamentalmente cerradas a nivel de información, ya que están determinados a su propia organización (Lyddon, 1998).

Los experimentos de Maturana con la visión cromática confirmaron lo que Lyddon (1998) afirmaba y lo que reconocía Glaserfeld (1995), con el hecho de que el sistema nervioso estaba “informacionalmente cerrado”, como él lo llamaba, esto lo condujo a postular que la transmisión de imágenes del mundo externo al cerebro, que luego las imprime al igual que una cámara fotostática, no existe, ya que el cerebro computariza la realidad digitalmente, de la misma manera en que los discos compactos computarizan la música. Esto es lo que ésta en la base de su aseveración de que la “interacción instructiva” (refiriéndose a la transferencia directa de información) entre seres humanos era inexistente (Hoffman, 1990).

El constructivismo sostiene que la estructura del sistema nervioso, impide alguna vez que se pueda conocer lo que “realmente está allá afuera”. Por consiguiente, se tiene que permutar la realidad de un “sistema observado” (la noción del poder conocer la verdad objetiva, sobre los otros y sobre el mundo) por la realidad de un sistema que observa (la noción de que sólo se puede conocer las propias construcciones sobre los otros y sobre el mundo).

Cabría mencionar lo que Varela señalaba con respecto de los actos: “al igual que todo el resto de las experiencias que hemos denominado actos (como el percibir, el soñar, o el actuar, o el fantasear, etc.) no implican postular un mundo exterior independiente de lo que somos o hacemos. Ello sin embargo, no quiere decir que no experimentemos un mundo. No sólo lo experimentamos, sino que vivimos en él, anudados a él, y él es lo que es, merced a esa trama en la vivimos” (citado en Ojeda, 1998, p. 155). Esto último, es muy cuestionable ya que lleva a considerar si existe alguna diferencia de lo que se ve en el medio ambiente, de lo que se recuerda o se quiere conocer, con una intencionalidad anunciada. Si el mismo cerebro no sabe lo que está ocurriendo ahí fuera y lo que está ocurriendo adentro de él, pues si bien toda información se presenta como selección dentro del campo de posibilidades que el mismo observador prediseña, aparece una vez realizada como selección del entorno, es decir, se experimenta como externa, como dato de la realidad (Luhmann, 1991, citado en Moebio, 1997). Querría decir que no existe afuera independiente de lo que ocurre adentro.

Esto último significa, desde el punto de vista de la psicoterapia, que el paciente estará siempre limitado por su identidad, ya que no puede haber cambios más allá de su manera particular de darle significado a sus experiencias. Y como se verá en los capítulos posteriores el cambio terapéutico permite la reestructuración, en el paciente, de la manera como el significado está organizado. En este espacio terapéutico propuesto desde el constructivismo, el significado sigue siendo el mismo, lo que se cambia es la estructura no la organización (Ruiz, 2002).

Con estos hallazgos que muy brevemente se han mencionado, se nota como ésta perspectiva constructivista rebasa cuando mucho, a las epistemologías tradicionales que se preocupaban con la división sujeto-objeto. Al considerar como lo mencionaban Simon, Stierling y Wynne (1997) que la percepción es un aspecto de la interacción y que los procesos vitales pueden comprenderse como procesos de percepción, de aprendizaje. Los sistemas cognitivos se organizan de manera que les permiten definir un ámbito interaccional en el que pueden realizar con éxito su lucha por la supervivencia. En consecuencia, la percepción constituye una acción o conducta objetiva, inductiva, en este ámbito.

Es decir, que las estructuras biológicas también pueden verse como estructuras cognitivas. Esto conduciría en conceptualizar que los procesos cognitivos no comienzan en el mismo punto de partida sino que, por el contrario, siguen las directrices de una base codificada biológicamente para formular las hipótesis. Riedel (1980, citado en Simon, Stierling y Wynne, 1997) detalla cuatro hipótesis sobre los procesos por los cuales se adquiere el conocimiento, a saber:

1. La hipótesis de la verdad aparente designa un principio funcional que contiene la expectativa de que es probable predecir que ciertas experiencias se repetirán en ciertas condiciones, es decir, que pueden confirmarse por su recurrencia.
2. La hipótesis de lo comparable significa que las cosas pueden ser comparadas aun cuando no sean totalmente iguales. Existe la expectativa de que algunas cosas, aun cuando no sean iguales en todos sus aspectos, serán comparables con respecto a ciertas características todavía no percibidas. Toda expectativa y comparación se producen en ámbitos de constitución similar, por ejemplo, ámbitos con estructuras o funciones semejantes. La previsión se funda en la expectativa confirmada.
3. La tercera hipótesis incorporada a la herencia filogenética del hombre es la de la causa básica (Ursache). En ella se admite el hecho de que toda la experiencia humana es irreversible con respecto a la dimensión temporal (diacrónico/sincrónico) y contiene la expectativa de que sucesos o condiciones similares permiten predecir secuencias similares de sucesos o condiciones y que... un cierto conjunto de semejanzas, es decir, una misma cantidad de sucesos o condiciones permitirán prever una misma secuencia de sucesos o condiciones.
4. La hipótesis de la finalidad contiene la expectativa de que las funciones de sistemas similares puedan comprenderse como funciones del mismo sistema superordenado. Podría decirse asimismo que iguales estructuras cumplirán o satisfarán igual finalidad.

Estas hipótesis orientan la acción y son, a su vez, confirmadas por ella, constituyen un marco orientador que permite ordenar los significados subjetivos y construir un mundo. Dentro de ese mundo, y como lo afirma contundentemente el constructivismo en esta breve semblanza, un individuo puede ejercer cierto grado de autonomía.

Glaserfeld afirmaba, de acuerdo a Gurrola (2003), que este “mundo real” se manifiesta exclusivamente ahí donde la construcción inventada se colapsa. Sin embargo, puesto que la persona construye este colapso en términos de su propio sistema constructor, tiene una visión de la estructura fallida; y es así como las personas no están en posición de conocer qué cosas del mundo propiciaron el colapso, sólo reconstruyen su propio sistema de ordenamiento y esto cierra el proceso recursivo. Foerster, igualmente creía que esta realidad construida (o como luego nombraba computada) subjetivamente sirve para reducir la increíble complejidad del mundo. El orden se crea a partir del desorden, la forma a partir de lo amorfo o en otras palabras la entropía (Simon, Stierling y Wynne, 1997).

Godoy (1997) profundiza más el papel del caos en la construcción del conocimiento, ya que señala que el caos sobreviene no cuando una situación está desordenada sino cuando se enfrenta con una imposibilidad de encontrar un modelo que explique lo que ocurre con los fenómenos. Es decir que el caos no es algo que ocurre cuando las cosas se desordenan, sino que está ligado a los procesos de nuestra mente. Para este autor, resulta posible concluir, a partir de lo desarrollado anteriormente, que la primera operatoria de la mente en el proceso de conocer consiste en el establecer diferencias y el trazado de una distinción es el punto primario para cualquier pensamiento, percepción o acción. El siguiente paso en dicho proceso es el establecer entre los objetos categorías que permitan agruparse en clases. Las clases no se forman solamente por las propiedades de los objetos sino fundamentalmente llevan la impronta de la misma estructura, en particular las significaciones y los valores (Godoy, 1997).

Los planteamientos de Foerster (1981 y 1986) al igual que Watzlawick (1995) coinciden con los de Godoy (1997) ya que estos autores mencionaban que un organismo cognoscente evalúa sus vivencias y porque las evalúa entonces tiende a hacer que se repitan unas y que sean evitadas otras. Los productos de la actividad cognitiva consciente o las construcciones y estructuras cognitivas, tienen pues cada vez un fin y, por lo menos originariamente, son juzgadas por cómo sirven al fin elegido. En no menor medida son construidos los juicios de semejanza-diferencia en la esfera de los objetos de percepción. Por tanto, para estos autores la semejanza es siempre el resultado de un examen de determinadas propiedades.

Si se parte del hecho que existe una infinitud potencial de diferencias o semejanzas que se pueden establecer entre las cosas, esto podría impedir el que se pueda incorporar dentro de un proceso de comunicación, en tanto no se puede procesar todo a la vez. Por lo que a esta infinitud de posibilidades establece Godoy (1997) que: “se le hace un recorte... conclusión: lo que percibo no es el mundo sino un modelo del mismo” (p. 3).

A Foerster le gusta citar a Bateson; el cual afirmó lo siguiente en una plática: “Gregory Bateson dice, el mapa no es el territorio. Difiero. Yo digo: el mapa ES el territorio. En otras palabras, el territorio que el mapa describe no puede existir independientemente de nuestras ideas sobre él” (citado en Hoffman, 1999, p. 44).

Esto coincide con lo que Glasersfeld (1996) denominaría como conocimiento “al mapa de los caminos de acción y pensamiento que, en ese momento del curso de nuestra experiencia, han resultado viables para nosotros” (p. 30).

Glasersfeld (citado en Jutoran, 2000) afirmaba que como los organismos, las ideas se adaptan al mundo, más que ser la representación de éste, ya que cuando un conocimiento entra en contradicción con el mundo deja de ser adaptado a éste y morirá, esto se deja ver a lo largo de la historia, con las diversas posturas acerca de la realidad. Se podría decir que para este autor, un conocimiento eficaz, sólo se puede producir a través de un paso del concepto de conocimiento como representación de la realidad objetiva al concepto de conocimiento como representación de la realidad más adaptada, es decir, que el conocimiento no ofrece la reproducción de un mundo independiente, sino un mapa de lo que se puede hacer en el ambiente tal y como es percibido (Watzlawick y Nardone, 2002).

Siguiendo este último planteamiento que en las palabras de Glasersfeld y las citas de Jutoran se planteaba acerca de la de viabilidad, que de acuerdo a Simon (1995) se refiere a la capacidad de vida, con el que se describe el hecho de que es posible sobrevivir en esta realidad con modelos completamente diferentes de la realidad, con una concepción del conocimiento como función adaptativa, el cual se desarrollará a continuación.

Lo que distingue al constructivismo, de acuerdo a Glasersfeld (1996) es además del interés predominante por cómo se llega a tener el conocimiento que permite manejarse, también el postular que el conocimiento es la colección de estructuras conceptuales que resultan viables dentro del alcance de la experiencia del sujeto cognoscente. Este mismo autor declara que al adoptar esta orientación constructivista, se obtiene una teoría relativamente consistente del conocimiento que hace que el mundo que se experimenta concretamente sea mucho más fácil de comprender.

Glasersfeld (1995 y 1996) introduce el concepto de encaje, el cual plantea que los intentos por entender el mundo, no se dan en buscar la verdad, sino el fit, (que en el idioma inglés significa acomodo). Desde la posición constructivista es imposible hacer que las percepciones sean idénticas (match) a los objetos que se encuentran en el medio ambiente, y lo que interesa es que encajen (fit) lo suficiente como para asegurar la viabilidad (Hoffman, 1999).

En este sentido de acuerdo al constructivismo radical, el conocimiento equivale a supervivencia, y de acuerdo con Hoffman (1991) si un organismo quiere permanecer entre los sobrevivientes, tiene que sobrellevar las restricciones que el medio impone. Tiene que abrirse paso entre los barrotes que lo restringen.

Glasersfeld (citado en Foerster, 1986), explica la integración e interpretación del conocimiento en la vida cotidiana, a través de tres supuestos. 1) el conocimiento científico, es útil si permite predecir, es decir, causar o evitar fenómenos; 2) cuando el conocimiento ya no sirve a este propósito pasa a ser cuestionable y, en la práctica se devalúa; 3) concluye que cualquier estructura cognitiva (teoría o modelo) que sirve a su propósito en la época de prueba, que por consiguiente es ni más o menos que esto, a saber, que dadas las circunstancias que se han experimentado y determinadas al experimentarlas, ha hecho lo que se esperaba de ella.

Si se toma en serio el modo de pensar evolucionista ocurre que los organismos o sus mismas ideas nunca pueden ajustarse a la realidad, sino que es la realidad la que mediante su limitación de lo posible elimina sin más lo que no es apto para la vida. Así como lo mencionaba Maturana (citado en Ojeda, 1998), refiriéndose a que cualquier

estructura cognitiva que sirve a su propósito en su tiempo demuestra nada más y nada menos que sólo eso.

Este mismo autor también muestra que la noción de correspondencia o calce entre conocimiento y realidad no puede derivarse del concepto (propio de la evolución) de encaje. Ya que el desequilibrio no depende sólo de perturbaciones provocadas por el medio, sino y fundamentalmente, de algo que le ocurre al organismo mismo y desde sí mismo. Los seres vivos no sólo son autopoieticos (se generan a sí mismos de modo permanente), sino también son autolíticos, puesto que sin mediar otra cosa que el hecho de ser, se destruyen permanentemente a sí mismos. Varela (citado en Hoffman, 1990) especifica que los sistemas sociales o ecológicos no poseen la coherencia hermética de los sistemas biológicos, por lo que escogió el término más amplio “autónomo” para designar estas variedades distintas. El estudio de estos sistemas autopoieticos o autónomos pertenece propiamente a la cibernética de segundo orden, aspecto que se abordará más adelante.

Con esta propuesta de Varela y Maturana (citados en Ojeda, 1998) quienes retoman la parte social (del cual a continuación se hablará para finalizar este apartado) se busca que: “la cognición será la emergencia de estados globales en una red de componentes simples que funciona a través de reglas locales que gobiernan las operaciones individuales y, reglas de cambio, que gobiernan la conexión entre los elementos. Su funcionamiento es adecuado cuando vemos que las propiedades emergentes (y la estructura resultante) se corresponde con una aptitud cognitiva específica: la solución feliz para la tarea requerida” (p. 146).

Neimeyer (1998, citado en Lyddon, 1998) se refiere a esta nueva propuesta del constructivismo no radical como un “constructivismo final”, es una posición epistémica que ve el conocimiento como una síntesis construida de las inevitables contradicciones que surgen de las interacciones persona-ambiente. Este enfoque confía en el concepto de la causalidad final y ve el conocimiento como dinámico y direccional; es decir, se cree que las estructuras de conocimiento sufren cambios cualitativos o transformaciones en la organización, a través del tiempo, en la dirección de mayor complejidad y abstracción.

Ésta visión constructivista no radical a pesar de su diversidad, los miembros de esta familia interdisciplinaria de orientaciones constructivistas comparten una premisa en común: no se tiene acceso directo a la realidad externa, singular, estable y totalmente cognoscible. Sino, por el contrario, toda comprensión de la realidad está inmersa dentro del contexto, se forja interpersonalmente y es necesariamente limitada. Es así como los humanos crean y construyen activamente su realidad personal (Neimeyer 1996, Mahoney, 1998; citados en Gurrola, 2003), lo que los lleva a conformarse como seres activos e interpretadores de sus relatos.

Según Mahoney (1988) y Howard (1985), (citados en Gurrola, 2003 y Gonçalves, 1998), los principios básicos del constructivismo en psicología son:

- Conocimiento proactivo: significa que la experiencia humana, el conocimiento y los procesos de adaptación se caracterizan por la participación activa del individuo o la selectividad en la construcción de su mundo.
- La estructura nuclear morfogénética: afirma que los sistemas humanos se hallan organizados alrededor de procesos centrales o nucleares, que dictan y rigen las formas manifestadas a nivel periférico o superficial.
- Desarrollo autoorganizativo: también denominado autopoyético, establece que los sistemas humanos se organizan así mismos de forma que se autoprotegen y preservan su integridad, desarrollándose a través de diferenciaciones estructurales, seleccionadas por un proceso de ensayo y error.

A esto también se debería tomar en cuenta lo que menciona Neimeyer (1998):

“al constructivismo se pueden interpretar a dos niveles; por una parte hacen referencia a su postura respecto a la naturaleza del conocimiento abstracto de la investigación científica y por otra representa las supuestas actividades de conocimiento de los individuos o las comunidades humanas. Así, desde la perspectiva constructivista, los seres humanos tienen negado el acceso a la realidad inmediata más allá del *lenguaje*, definido ampliamente como todo el repertorio de expresiones y acciones simbólicas que nos proporciona la cultura. Esta condición existencial relativiza el conocimiento y lleva a la proliferación de realidades diversas, y muchas veces contradictorias, en varios contextos, social, familiar e individual. Sin embargo, la mayoría de las versiones del constructivismo, además, se oponen a la tendencia hacia un solipsismo de “todo funciona”, en tanto que los seres humanos deben lograr una coordinación adecuada de sus actos, o “encajar” en su ambiente físico y social (Maturana y Varela, 1987) ... aunque no podemos acceder a un conocimiento totalmente válido que corresponda en un

sentido directo a un “mundo real” externo a nosotros, podemos y debemos utilizar los recursos simbólicos de nuestro lugar y época para formular teorías viables o ficciones útiles que nos permitan negociar nuestro mundo social” (p. 32).

Bajo esta misma línea cabría agregar que las estructuras de conocimiento que comparten los individuos de una comunidad pueden ser coherentes con un patrón de realidad (esquema social) externo a cada individuo. Además una psicología constructivista más integradora, como la propuesta anterior de Mahoney debería abarcar la naturaleza final del conocimiento humano. La idea de que los sistemas de constructos (personales y sociales) evolucionan (o coevolucionan) en sus viajes evolutivos a través del espacio y el tiempo, sitúa el conocimiento humano en un contexto de procesos de sistemas de un continuo “llegar a ser”. La representación de la cognición causal final, además de acentuar las características temporales y evolutivas, ayuda a subrayar los aspectos participativos, propositivos y generativos (creativos) del conocimiento de los seres humanos (Lyddon, 1998).

Esto sugiere que el conocimiento de un individuo se nutre de diversas memorias, tanto biológicas como culturales, las cuales se asocian en su propia memoria. Dicha memoria biológica se encuentra, si se parte del hecho que el cerebro dispone de una memoria hereditaria así como de principios organizadores del conocimiento innato. A partir de las experiencias en el mundo, la mente/cerebro adquiere una memoria personal e integra en ella los principios socioculturales de organización del conocimiento. Desde su nacimiento, el ser humano conoce por sí solo, pero también por su familia, por su tribu, por su cultura, por su sociedad, para ellas, en función de ellas (Morin, 1995).

Morin (1995), amplía lo anterior aseverando que “las actividades cognitivas del ser humano surgen de las inter-retro-acciones que se producen a partir de una dialógica de origen sociocultural. La percepción de las formas y los colores, la identificación de los objetos y de los seres obedece a la conjunción de esquemas culturales de reconocimiento. Todo lo que es lenguaje, lógica, conciencia, todo lo que es mente y pensamiento, se constituye en el encuentro de dos polilogiciales, es decir, en el circuito bio-ántropo-(cerebro-psico)-cultural” (p. 76).

Gurrola (2003), el cual se basa en Richardson (1991), retoma en Vigotsky el papel que desempeña el atributo cultural ya que indica claramente que el hombre es productor de sus concepciones e ideas y que existe una unión clara entre éstos y la sociedad en la que vive. Así como las fuerzas productivas y las relaciones sociales se reorganizan, la mente mimetiza este proceso de reorganizaciones de la conciencia.

Es decir, que el conocimiento es un movimiento básico continuado entre la persona que conoce y la cosa conocida, una construcción en permanente desarrollo que está siempre limitada por las potencialidades y los límites de su momento y espacio biológicos y culturales, son por estas razones que en el capítulo 2, se dará la importancia de estos espacios, en los cuales se puede recuperar la riqueza de la construcción del concepto de muerte y sus implicaciones en el duelo.

### **1.2.2 Naturaleza de la verdad**

A pesar que se comenzaba a puntualizar la naturaleza de la realidad cuando anteriormente ya se mencionaba que ésta era múltiple, contextual, histórica y paradigmática, tal y como Neimeyer en 1998 lo afirmaba, se ve aún pertinente, aclarar algunos puntos acerca de la realidad.

Para ejemplificar los problemas de la realidad, en cuanto se adoptaba como múltiple, Foerster en su texto de disfunciones de segundo orden (1981) se remontaba a la interpretación errónea sobre un diálogo entre Sócrates y Glauco (la República, Libro VII) que mostraba la interpretación de la famosa metáfora de la caverna, la cual el autor concluía de dicho relato que: “tendríamos así diferentes realidades de diferentes realidades y, desde luego, si uno estaba tratando de describir la realidad, ese propósito ya pierde sentido. Donde según Sócrates hay niveles sobre niveles de realidad. Esta es una de las dificultades con las que constantemente tenemos que lidiar cuando nos enfrentamos el concepto de realidad: nuestra convicción de que hay algo detrás” (p. 100).

Para Foerster (citado en Ceruti, 1995) la realidad es: “una muleta cómoda pero superflua que nace a través del diálogo cuando la forma aparente (denotativa) del lenguaje es cambiada por su función (connotativa)” (p. 32).

Donde más evidente resulta el constructivismo es en las perspectivas “radicales” expuestas por Glasersfeld (1995 y 1996), Foerster (1981 y 1986), y Maturana y Varela (1987), que sugieren que la realidad es exclusivamente una función de la estructura del sistema cognitivo humano.

De acuerdo con Glasersfeld (1996), el enfoque radical del constructivismo: “Es radical porque rompe con la convención y desarrolla una teoría del conocimiento en la que el conocimiento no refleja una realidad ontológica “objetiva” sino exclusivamente un ordenamiento y una organización del mundo constituida por nuestra experiencia. El constructivista radical ha renunciado al “realismo metafísico” de una vez por todas” (p. 24).

Otra de las características importantes del constructivismo radical es el papel fundamental del establecimiento de distinciones en la construcción de la realidad. Desde una perspectiva constructivista radical, la realidad está “producida” por la capacidad inherente del sistema cognitivo para trazar distinciones (Maturana, 1988). Si no se hiciera una distinción, la entidad que especificaría esta realidad no existiría. Por lo tanto, desde un punto de vista constructivista radical, las distinciones existen sólo en el campo de las distinciones cognitivas (Gurrola, 2003).

Maturana, (citado en Gurrola, 2003) apuntaba la diferencia del constructivismo radical, en el supuesto que no existe una realidad independiente del observador. Este autor insistía en remarcar que la realidad es su propia creación de distinción. Por lo tanto, al estar construyendo, las personas se están relatando a sí mismas eventos acordes a la orientación dominante generada por su propio sistema de constructor. Estos relatos o comentarios tardíos están bajo el dominio cognitivo dentro del cual la persona se encuentra orientada, y simultáneamente sirven para la interpretación efectiva con el medio y la conservación de la propia organización.

La epistemología constructivista parte de la idea de que la realidad no se revela directamente sino que debe ser construida. La forma y estructura que toman las construcciones del consultante acerca de sí mismo y de su situación delimitan en gran medida su participación en el problema y las posibilidades de su solución. La

psicoterapia se concibe básicamente como un proceso de reconstrucción de estos significados. Las técnicas empleadas se organizan de modo que permitan al consultante cuestionar y reconstruir el mapa personal con el que construye su mundo (Feixas, 2003).

### **1.2.3 Forma de comprender el ser humano**

Como se advirtió anteriormente, la postura constructivista en términos generales concebía al ser humano como un ser proactivo (Neimeyer, 1998; Feixas, 2003; Glasersfeld, 1995 y 1996), que construye activamente su realidad personal (Mahoney, 1991; Neimeyer, 1993; citados en Lyddon, 1998) además, se reconoce al individuo como un anticipador en evolución, en su propia experiencia del ciclo vital (Mahoney, 1998; Lyddon, 1998) es un plan para organizar la actividad (Neimeyer, 1998).

Esto último, concuerda con la tradición del pensamiento constructivista contemporáneo que tiene sus raíces en la tradición filosófica y psicológica al prestar atención al papel activo de la mente humana a la hora de organizar y crear significado (inventar, en sentido literal, más que descubrir la realidad). Por ende, atribuye al ser humano un carácter autoorganizador, a través de los procesos de cambio disipativo se ha convertido en una característica de los seres humanos como sistemas activos, autoconstructores, abiertos y en desarrollo (Lyddon, 1998).

Y como señala Feixas (2003), en lugar de un ser reactivo, que responde a los estímulos del medio (como lo planteaba la forma tradicional) ahora es concebido como proactivo en constante participación, el cual construye activamente su propia realidad. Pero, al no poder dar un significado definitivamente válido a su experiencia, va configurando en su forma particular de construir un patrón progresivamente coherente que tiene que ver con un cierto sentido de identidad, un patrón que le permite sentirse “yo” en el devenir cambiante de la experiencia, en el flujo del vivir.

Este sentido de identidad no se reduce a lo que uno puede contar (o pensar) acerca de quién es, sino que implica estructuras tácitas que empezaron a formarse antes de la aparición del lenguaje, y que pueden seguir teniendo cierto peso en la vida adulta. Estos procesos cognitivos que implican más directamente al sentido de identidad, muchas veces tácitos, están muy ligados a la vivencia emocional. Así pues, los enfoques

constructivistas coinciden en considerar los síntomas (y también la resistencia al cambio), al igual que cualquier otra conducta, emoción o pensamiento, como parte del proceso de dar significado a la experiencia, en el que el sentido de identidad se pone en juego (Feixas, 2003).

Es así como las aproximaciones constructivistas conciben al ser humano como un organismo activo, dotado de estructuras innatas, tendientes a su propio mantenimiento (morfostasis) y evolución (morfogénesis). Estas estructuras son las responsables de su especificidad como organismos y de las tendencias autoorganizadas que le permiten subsistir y adaptarse a los cambios constantes del medio. Esta característica adquiere una dimensión específica en el ser humano, en la formación de neoestructuras cognitivas capaces de representar o simbolizar la realidad a fin de adaptarse o modificarla, pudiendo llegar a imaginar o crear realidades nuevas. Estas neoestructuras permiten desarrollar sistemas epistemológicos cuya función psicológica es la de construir una representación significativa, coherente y organizada de sí mismo, del mundo y de la interacción con él (Villegas, 2001, citado en Gurrola, 2003). En suma, la epistemología constructivista indica que la actividad básica de los seres vivos es conocer, construir la realidad en la que viven y la que se tienen que adaptar para sobrevivir y evolucionar (Feixas, 2003).

Mahoney (1998) concuerda con Feixas (2003) en que reconoce al individuo como un participante activo, anticipador y en evolución, en su propia experiencia del ciclo vital. Además, enfatiza al menos tres principios interrelacionados con el ser humano: a) que los seres humanos son participantes preactivos en su propia experiencia, es decir, en toda percepción, memoria y conocimiento; b) que la vasta mayoría de los procesos de ordenamiento que organizan las vidas humanas operan a un nivel de conciencia tácito (inconsciente o subconsciente); c) que la experiencia humana y el desarrollo psicológico personal reflejan la operación continua de autoorganización individualizada que tiende a favorecer el mantenimiento (por encima de la modificación) de los patrones experienciales. Aunque sólo individualmente, estos procesos organizadores reflejan e influyen siempre en los sistemas sociales.

Porlan (1997), agregaría a la concepción de una persona creativa, en rescatar el componente de los “otros”, ya que menciona que el ser humano al ser un miembro de

una comunidad de personas que están aprendiendo, en la que todos comparten gran número de significados conceptuales, pero donde cada una de ellas posee su propia jerarquía conceptual idiosincrática. Y, con el paso del tiempo, va evolucionando la población de conceptos que posee la comunidad y las relaciones existentes entre ellos. De acuerdo con Toulmin (1972, citado en Porlan, 1997), o en el caso del individuo, se van diferenciando progresivamente y se van reintegrando, de acuerdo con la teoría de la asimilación.

Es decir, que todos los autores citados hasta el momento hablan de una integración constructiva de pensamiento, sentimiento y acción lo que le da un carácter definitivamente humano a la producción del conocimiento.

Por su parte Gonçalves (1998) asevera: “que la vida es una narrativa y los seres humanos son inherentes narradores, contadores de historias y, por supuesto, participantes de sus propios argumentos” (p. 179).

Pero este autor explica que no sólo la vida humana tiene una característica particular que permite su conceptualización como narrativa, sino que, lo que hace distintivamente humanos no es el hecho de que sus vidas se puedan concebir como narrativas, sino el hecho de que al ser narradores de historias creativas, es decir, que puedan separarse de sus propias narrativas y contarse sus propios relatos. Esta capacidad de contar historias transmite a los humanos sus cualidades distintivas.

Fischer, (citado en Gonçalves, 1998) refiere que otra cualidad distintiva de la narrativa humana es que subsiste incluso más allá de la permanencia física como autores. Así que nunca se deja este mundo, incluso aunque ya no se esté vivos; simplemente menciona el autor el que deja de construir.

En este proceso de escribir sus relatos, los humanos eluden hábilmente la distinción entre sí mismos como objetos y como sujetos; se convierten en *proyectos*, es decir, objetos inmersos en un proceso de movimiento continuo, intocable y, de algún modo, impredecible (Gonçalves, 1998).

En este autor, definitivamente se acentúa la influencia de los descubrimientos de la física cuántica, en ver las cosas como tendencias, es decir como proyectos, en el caso particular de personas, y si bien se acepta este argumento, para el caso de la pérdida de un ser querido, brinda una importante contribución, ya que no únicamente se pierde a la persona física sino que también al proyecto que se diluye con esta.

#### **1.2.4 Unidad básica del ser y relaciones entre significados**

La visión constructivista como lo menciona Feixas (2003), no reduce la unidad básica del ser, a un tipo de fenómenos como tradicionalmente se le ha atribuido, sino que la refiere a la actividad global y holística de dar significado a la experiencia. Con este planteamiento se da entrada a este subapartado, en la que se tratará de contemplar las relaciones entre distintos fenómenos psicológicos (ya sean pensamientos, emociones conductas, etc.), que ocurren en el vivir, desde la óptica de este proceso global de otorgar significado a la experiencia.

Para Kelly (1955, citado en Gurrola 2003), quien comparte la premisa anterior de Feixas, en mencionar que el conocimiento humano se caracteriza por procesos preactivos de atribución de significado de la experiencia, los que al ser de una naturaleza anticipatoria tienen como finalidad predecir y tratar de controlar los acontecimientos, ya sea como señala Feixas (2003) antes, después o al mismo tiempo con un pensamiento.

En el proceso de construcción y reconstrucción, la persona al intentar comprender psicológicamente su mundo interno y externo por medio de dimensiones de conciencia o constructos personales, los cuales, de acuerdo con Gurrola (2003), se forman por los procesos de diferenciación y de integración, es decir, de encontrar semejanzas y diferencias entre los distintos hechos. Es así que para este autor, la persona experimenta su vida teniendo en cuenta series de hechos de los que abstrae los temas recurrentes y sus contrastes.

Debido a que cada persona posee una red propia de significados personales (constructos) conformada por las experiencias propias y que posee un referente principal diferente (él mismo), es imposible que otras personas construyan un mismo

evento de manera idéntica, es decir, la construcción es idiosincrásica. Por lo anterior, la propia organización de la experiencia que realiza el individuo es el punto de partida para alcanzar su comprensión. Aunque se debe tomar en cuenta que las diferencias entre las construcciones de distintos individuos no se basan sólo en su contenido sino también en su organización y estructura (Gurrola, 2003).

Neimeyer (1998), explica de manera general y completa el cómo se construyen las unidades de significado, las cuales según:

“se ve a los seres humanos como predeterminados a recibir patrones en el mundo que les rodea (Popper, 1963). Al confrontar a una persona con la complejidad de vivir en el tiempo y el espacio, ésta armoniza su oído a temas recurrentes para puntuar el flujo inacabable de la experiencia... al igual que un músico, debe expresar su experiencia para darle sentido. Las frases son acontecimientos distinguibles... En esos segmentos limitados, que se basan en temas recurrentes, el hombre empieza a descubrir las bases de las similitudes y las diferencias (Kelly, 1955). Por lo tanto el acto básico de significado es la formulación de una diferencia (Bateson, 1972) que divide el mundo experiencial en unidades con significado personal y comunal. Las bases de construcción que forman estas construcciones son en sí mismas predicados (Richlak, 1990, 1992) que organizan la experiencia posterior y que abarcan partes específicas y funciones de un sistema o estructura organizada o amplia (Kelly, 1955; Mahoney, 1991; Maturana y Varela, 1987; Richlak, 1990, 1992). Los sistemas de significado o teorías personales... definen la sensación de identidad de una persona y el modo de relacionarse con los demás” (p. 34).

Por tanto, al no haber apelación posible a la objetividad, se admiten sus distintas versiones, cada una de las cuales puede constituir un dominio de significación. Estos múltiples universos de significación pueden, sin afectarse, coexistir simultáneamente (Moebio, 1997).

A nivel del trabajo psicoterapéutico, tiene como consecuencia una reconsideración de las emociones, conductas y, por supuesto, de la “cognición” (los pensamientos) dejando de verlas como entidades en sí mismas sino como parte del proceso de conocer, de dar significado a la experiencia. Y su sentido se halla a través de lo que cada uno de éstos fenómenos nos informan del significado que el paciente está construyendo con respecto a sí mismo o a una situación vivida, más que una búsqueda de relaciones causales entre pensamientos y emociones o viceversa (Feixas, 2003).

Algo similar se encuentra en Sluzki, (1992), el cual puntualiza que un encuentro se define como terapéutico cuando, se realiza una transformación del conjunto de historias dominantes de la familia, que incluya nuevos significados e (inter) acciones, y como consecuencia el tema central del conjunto de historias o conductas problema sintomáticas pierde importancia.

Por último, Hoffman (1999) propone la noción de sistema, el cual consiste en una conversación, o sistemas de significados, que incluirían las contribuciones del terapeuta y los profesionistas que siguiesen el proceso. Para dicha autora el cambio importante radica en el poder decir que los componentes de un sistema tal no son los cuerpos individuales sino las ideas que los unen. Así, un sistema problema no es conjunto de personas sino una red de significados.

### **1.2.5 Papel del lenguaje**

Como bien se ha visto en el transcurso del desarrollo de estos principios del constructivismo, poco a poco se han esclarecido las implicaciones de las afirmaciones de verdad de la ciencia, que aún se inclina en su forma tradicional, la cual como algunas perspectivas, han sucumbido por los sesgos ideológicos que se revelaban dentro de ella.

El propósito que se tiene en este apartado es realizar una evaluación crítica acerca del lenguaje como vehículo portador de la verdad, desde luego haciendo referencia a algunos constructivistas que se han promulgado sobre este tópico y que ayudarán a esbozar la posición de esta perspectiva.

De acuerdo a Foerster el lenguaje (1986), es el médium de la existencia cognitiva. Para este autor, la función del lenguaje radica en compartir acuerdos sobre la percepción de la realidad, ya que cuyas raíces latinas se remontan al sustantivo res, que significa “cosa”, la res en esencia es un concepto jurídico. Es decir que el lenguaje se asentó en un hecho real (ya que se hablaba de una cosa en concreto) o en un hecho físico exterior.

Tradicionalmente se piensa que si se ha descubierto algo, el lenguaje no es más que una imagen, una representación del mundo. (Foerster, 1981). Y cuando se descubre algo que reside en la realidad, se dice que el descubrimiento es verdadero (Foerster, 1986).

Así que cotidianamente, el lenguaje diferencia implícitamente lo verdadero de lo falso distinguiendo entre percepción e ilusión. Cabe señalar que se ha otorgado a los científicos este enlace oficial con la realidad (Foerster, 1986).

Hay que enfatizar que de acuerdo con algunos psicolinguistas el lenguaje es denotativo. Ya que explican; que se debe a que se apoya en nociones recíprocamente compartidas respecto de ese referente particular. El lenguaje a raíz de su aspecto denotativo, seduce y hace buscar las propiedades de la realidad afuera en lugar de buscarlas dentro de nosotros mismos (Foerster, 1981).

En este punto sería importante preguntar: ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?

Foerster (1986) asevera que no, ya que surge del modo en que se aprende a nombrar estos objetos. Bajo este supuesto, se encuentra que conocerlos con los sentidos es percibirlos.

Gergen (1996) diría, al respecto que las palabras, las cuales constituyen el lenguaje son, después de todo, pasivas y vacías, simplemente sonidos o marcas sin consecuencia. Así que cuando se cree saber algo de las cosas mismas cuando se hablan de éstos como colores, nieve y flores, son más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias de ellas, ya que son construidas.

Así que finalmente Foerster (1981) contundentemente diría que: “más bien el mundo es una imagen del lenguaje... así que el lenguaje es denotativo... el lenguaje viene primero, el mundo es una consecuencia de él. Y si uno inventa algo, entonces es el lenguaje el que crea el mundo” (p. 100).

Esto llevaría a afirmar que como todo lo perteneciente al orden simbólico, así como las convenciones sociales, está destinado a la descomposición y, en último término, a la autodestrucción (Dupuy, 1995).

Además, el lenguaje de acuerdo a Maturana (1992, citado en Ojeda, 1998) incluye conductas complejas, a cuyo conjunto designan como “dominio lingüístico”, es decir, conductas que se dan en el acoplamiento estructural entre organismos y que un observador puede describir en términos semánticos (significativos). Este autor señala que este observador es un ser humano en el lenguaje. Por lo tanto, si se quiere explicar al observador entonces se debe de partir por explicar el lenguaje.

Sin usar el término de “constructivismo”, pero acuñando el del “alternativismo constructivo”, Kelly (1955, citado en Gurrola, 2003) introduce la tesis en la cual remarca la capacidad humana de construir, opuesta a simular o representar el ambiente en que se vive. Por lo anterior, el ser humano no es víctima de su biografía sino que puede trascender “las verdades objetivas”.

Ya que si no se toma en cuenta esta parte del ser humano como constructor del lenguaje, como algunas posturas no lo hacen, como las formas tradicionales, el sistema literalmente se deshace. Para hablar de lenguaje es fundamental que el observador vea que las descripciones pueden ser hechas tratando a otras descripciones como si fueran objetos o elementos del dominio de interacciones, es decir, que constate que se tiene como objetos de sus distinciones lingüísticas, no sólo cosas, sino además, elementos del “dominio lingüístico”, a esto último, Maturana y Varela llamarán “recursividad”, descripciones de las descripciones (Ojeda, 1998).

La recursividad es una “operación” que permite al lenguaje referirse a sí mismo, pero que, por lo mismo, no lo crea, sino que lo presupone. A este planteamiento de Maturana (citado en Ojeda, 1998), cabría agregar, que movimientos culturales como el posestructuralismo o postmodernismo invitan a reconsiderar completamente la naturaleza del lenguaje y su lugar en la vida social, es decir los modos y usos del discurso por parte de quien los realiza y sostiene.

Gergen (1996) amplía más esto al mencionar que el postmodernismo: “abre al camino del pluralismo, reconstituye el lenguaje de la descripción y la explicación como lenguaje motivado; pide que las afirmaciones de neutralidad sean consideradas como mistificadoras, que el habla fáctica sea reconocida como manipulación, (o intención

subyacente al autor), etc. al hacerlo así, destruyen el estatuto del lenguaje como el portador de la verdad” (p. 147).

Declara dicho autor que hay buenas razones para privilegiar la realidad de lo social. Se puede retener el interés por la construcción textual retórica de la realidad, y todas las cuestiones que puedan derivarse de este análisis. El análisis del lenguaje es, en este sentido, una exploración de las formas sociales, confirmadas en el sitio del lenguaje, y con esto el foco se desplazaría hacia los modos en los que el discurso funciona en las relaciones (Gergen, 1996).

Este argumento llevaría a adoptar una postura crítica con respecto al depósito de la confianza en las realidades aceptadas de las instituciones dominantes: tales como la ciencia, el gobierno, la milicia, la educación, los medios de comunicación, etc. todas aquellas fundadas, al fin y a cabo en un lenguaje, y es por eso como lo señalaba Neimeyer (1998) el lenguaje constituye la realidad social o muy bien puede ser el sistema de diferenciaciones.

Para concluir con el tema del lenguaje, es importante destacar las palabras de Gergen (1996) que: “si el lenguaje es el que porta la verdad a través de las culturas y hacia el futuro, se podría concluir, razonablemente, de modo importante, que la sobrevivencia de la especie, depende, de modo importante, del funcionamiento del lenguaje” (p. 139).

### **1.2.6 Cibernética de segundo orden**

En griego “cibernética” de acuerdo con Ojeda (1998), significa el “arte del piloto”, es decir, del que sabe conducir, del que gobierna. Actualmente se le entiende como la imitación, a través de las máquinas, esta emulación consiste en los sistemas de autorregulación automática de los seres vivos.

El término cibernética fue acuñado por el matemático Norbert Wiener en 1948, para abarcar: “todo el campo de la teoría del control y la comunicación, ya se trate de la máquina o del animal” (Hoffman, 1990, p. 2). De acuerdo a esto, la cibernética se ocupaba de investigar científicamente procesos sistemáticos de carácter muy variado, entre ellos los fenómenos de regulación, procesamiento de la información, adaptación,

autoorganización, autorreproducción, acumulación de información y conducta estratégica (Simon, Stierling y Wynne, 1997). Éstos últimos autores y particularmente Bateson, se dieron cuenta de la importancia de la cibernética para comprender las relaciones humanas complejas.

Según Foerster (citado en Jutoran, 2000) la historia de la cibernética se puede observar como un proceso que se desarrolla en tres niveles de complejidad:

- La cibernética de 0 orden, donde ocurre que en los siglos previos al desarrollo de la cibernética de Wiener, se pudo identificar como aportación al desarrollo de la cibernética los trabajos de los físicos Gibbs y Boltzmann en estadística. Anteponiéndose a los fundamentos de Newton, que prevalecían en esa época, donde se pensaba que se podía describir a través de la ciencia a un universo regido en su totalidad por leyes precisas, un universo consolidado y bien organizado, en el que todo el futuro depende, exclusivamente, de todo el pasado.
- En la cibernética de 1er orden, la cual sitúa al observador fuera de lo observado, siendo que el primero puede asumir la posición de saber lo que necesita realizar este último, puede decirle como actuar y pensar. Además plantea que un observador de un sistema puede mantenerse fuera de éste, sin que exista alteración del observador, ni de lo observado.
- Sin embargo, dentro de la cibernética de segundo orden, es donde se afirma que el observador y lo observado se influyen mutuamente y es imposible plantear con exactitud lo que debe o no hacer el otro, lo único que se puede decir a sí mismo el que observa, es como pensar y actuar. Se caracteriza también por ejercer un cambio en el conjunto de reglas que organizan y dirigen el orden interno de la estructura de un sistema, es decir que puede plantearse como un cambio del cambio, y de ahí el término de segundo orden.

El concepto de feed-back fue utilizado por Wiener cuando construía un aparato para la artillería antiaérea con fines bélicos que permitía dar cuenta del desplazamiento del avión blanco. La posibilidad de ingresar información dentro de este circuito permite corregir la desviación, rectificando el error, y por lo tanto, modificar la comunicación de

retorno (feed-back) o comunicación de retorno, lo cual implicaba lograr mejorar el objetivo (Watzlawick, 2002). A partir de estos hallazgos, Wiener comenzaba a construir el término cibernética, para designar el nuevo tipo de pensamiento que se estaba abordando, donde el concepto de retroalimentación, intencionalidad y estudios de mecanismos autorreguladores, (como el feedback) sentaron las bases de la cibernética así como algunos trabajos de otros autores que a continuación se mencionarán.

Cabe destacar que los inicios de la cibernética fue una tendencia a imitar a los seres vivos. Como se trató de crear inteligencia, la parte del organismo humano en donde ha sido concebida fue el cerebro, puesto que parece aceptarse que éste es el órgano; de la inteligencia, así como también, el autoorganizador, ya que el cerebro procesa información del mundo exterior. En otras palabras, los símbolos representan a dicho mundo y éstos son procesados por el cerebro que determinan luego una respuesta. Además, los cerebros reales operan a partir de interconexiones masivas, de forma distribuida, de modo que las conexiones entre conjuntos de neuronas cambian como resultado de la experiencia (Ojeda, 1998). Dicho autor, consideraba que Maturana destacaba a los seres humanos como observadores de la realidad.

Foerster (citado en Müller, 1995) aporta numerosos ejemplos concretos que poseen precisamente la inclusión de los ámbitos de la neurofisiología, de la inteligencia artificial o de la ciencia cognitiva para una comprensión claramente mejorada del sentido de las acciones sociales orientadas de otro modo, para los casos particulares de la memoria y la visión, menciona que:

“Memoria: en primer lugar quisiera hablar ... de la tentación de ver la experiencia pasada como una especie de apunte, esa manera de ver se ofrece naturalmente, pues es muy fácil construir una memoria acumulativa, simplemente se sigue tomando apuntes ... ¡Pero entonces se suelen descuidar los problemas que resultan cuando se intenta utilizar esos apuntes para un fin cualquiera!... por eso... propongo construir un ordenador que aprenda primero por su propia experiencia las operaciones cuyo dominio le exige. Se plantea el problema de construir un ordenador que se adapte... y cuya estructura interior se modifique mediante sus interacciones con el mundo exterior” (citado en Müller, 1995, p. 201).

“Visión: lo sorprendente es que un bastoncillo o cono en la retina ... sólo habla un lenguaje de clics: la causa física de la excitación de una célula nerviosa no está contenida en su actividad, sino exclusivamente en la intensidad de la perturbación que causó su actividad. Por lo tanto, las señales llevadas al cerebro no dicen “azul”... sino clic, clic, clic, es decir hablan sólo de la

intensidad de una perturbación y no de “qué”, sino de “cuánto”, y “de dónde” (citado en Müller, 1995, p. 202).

Un punto que Foerster (citado en Krieg, 1995) redondea a partir de la neurofisiología, cuando dice: “Estamos muy al unísono con nuestro propio sistema. La relación entre sensores internos y externos es de 100.000:1, eso significa que por cada bastoncillo o cono en la retina, que tienen la función del percibir estímulos externos (fotones), hay 100.000 puntos de estímulo que reaccionan a los estímulos internos” (citado en Krieg, 1995, p. 205).

Foerster, con estos ejemplos sostiene que cada una de las personas computa activamente su visión del mundo, y como ya se señalaba anteriormente, él opinaba que el mapa es el territorio y si el mapa describe la visión del mundo, éste no puede existir independientemente de las ideas sobre él (Hoffman, 1999).

Se le reservó al trabajo científico de Foerster la extensión de esta visión constructivista prácticamente a casi todos los aspectos del ser-en-el-mundo humano: a los problemas de la percepción, de la cognición y de las otras funciones del sistema nervioso, del lenguaje, la inteligencia artificial, de la biofísica y sobre todo del concepto de la autoorganización de sistemas (autopoiesis) (Watzlawick, 1995).

Otros pioneros como Newmann, McCulloch y Simon, establecieron las bases de la teoría de la información cerebral usando analogías informáticas (Mahoney, 1998). El procesamiento de información se convirtió rápidamente en un respetado campo de investigación y desarrollo que permitió al constructivismo afirmar que la realidad esta inventada y con esto se puso en duda la objetividad del observador, revelando las cualidades de sus observaciones.

Para Hanson (citado en Gergen, 1996), el observador sólo intenta hacer que sus observaciones sean coherentes con un trasfondo de conocimiento establecido, esto es la meta de la observación establecida, como Goodman dijo: “Estamos confinados a modos de describir cualquier cosa que deseemos describir” (citado en Gergen, 1996, p. 148). En términos de Goodman, es la descripción, no la cognición la que construye el mundo fáctico.

Maturana señalaba con énfasis, el hecho de que se crea el mundo según como uno se sienta. El mundo que se produce depende de la estructura en que se encuentre en el momento de la producción (Krieg, 1995). Incluyendo, los fines para los que se realiza las acciones, tales como explicar un acontecimiento causalmente o diagnosticar de cualquier síntoma patológico.

El punto ciego, es uno de los aspectos importantes en la observación que se relaciona con lo anterior, así como lo muestra Foerster de manera convincente, es nada menos que la condición de toda percepción y sólo poniendo una distinción surge un mundo fuera del observador, y precisamente ese “fuera” es en este instante el punto ciego en el que desaparece ese observador. Sin embargo, el mundo creado por la observación vuelve a desaparecer tendencialmente porque el observador se le “aproxima”, es decir, mediante nuevas distinciones termina incorporándolo de nuevo. El punto ciego, así se podrá decir tal vez apoyándose en Foerster, es el valor “intrínseco” de cada observador (Krieg, 1995).

Los conceptos de segundo orden equivalen a alcanzar la comprensión de algo utilizando todas las explicaciones, metáforas, parábolas, etc. Foerster (1981), explica que el fenómeno del punto ciego visual, es la situación en que no se advierte que se está parcialmente ciegos. O lo que es lo mismo: no ven que no ven.

La cibernética de segundo orden afirma que la construcción de la realidad, ha sido explicar a partir de "construcciones, representaciones, modelos de ella, mapas de territorios". Toda esta conceptualización parte de una percepción, limitada por la propia estructura humana, cognitiva y sensorial, y por lo tanto es una "construcción" humana, un mapa entre muchos posibles, de la realidad, y no la realidad misma (Jutoran, 2000).

De acuerdo a esto y tomando en cuenta por lo menos a un observador, las observaciones no son absolutas, sino relativas al punto de vista del observador, ya que se concibe que no hay una realidad absoluta, sino que el observador construirá su propia realidad basada en sus propios referentes perceptuales y cognitivos.

Esa reciprocidad de la visión constructivista del mundo y el de los individuos mismos se expresa de manera particularmente clara en “A calculus for Self-Reference”, de Francisco Varela (citado en Watzlawick, 1995):

“El punto de partida de este cálculo... es el planteo de una distinción. Con este acto primordial de separación distinguimos unas de otras las formas de manifestación que luego sostenemos que son el mundo. Partiendo de allí insistimos luego en la primacía del rol del observador, que hace sus distinciones en cualquier lugar. Pero esas distinciones, que por un lado crean nuestro mundo, por otro descubren precisamente eso: las distinciones que hacemos, y éstas se refieren mucho más al punto de vista del observador que a la verdadera consistencia del mundo, que a consecuencia de la separación entre el observador y lo observado sigue siendo incomprensible. Al percibir el mundo en su ser-así determinado, olvidamos lo que emprendimos para encontrarlo en ese ser-así; y si desandamos el camino para saber cómo llegamos hasta allí, apenas si encontramos algo más que el reflejo de nosotros mismos en el mundo y como mundo. En oposición de la tal difundida opinión, la investigación cuidadosa de una observación revela las cualidades del observador. Los observadores nos distinguimos precisamente por medio de la distinción de lo que aparentemente no somos, es decir, por medio del mundo” (p. 11).

Por tanto, el constructivismo es la epistemología del observador opuesta a la epistemología del sistema observado la cual es avalada por la ciencia tradicional, la cual menciona que la realidad puede confirmarse por la comparación de los mundos externos e internos (Foerster, 1986).

El concepto de observación de segundo orden ha sido también empleado por Dean MacCannell y Juliet MacCannel en el de una teoría semiótica y por Gotthard Günther en el marco del estudio de las estructuras lógicas, cuando un sujeto mira al otro no como objeto sino también como sujeto-observador (Feixas, 2003).

Moebio (1997) señalaba que no se pueden dar explicaciones que revelen algo independiente de las operaciones mediante las cuales se generan dichas explicaciones: la lógica de la observación no puede sobrepasar la lógica del (sistema) observador, la referencia de lo observado (descrito) siempre es el (sistema) observador. Aquí se reintroduce el tema de la autorreferencialidad, que marca el hecho que existen sistemas que no pueden dejar de referirse a sí mismos en cada una de sus operaciones. Así toda heterorreferencia es posible sólo como construcción del observador.

Todo lo dicho anteriormente se aglutina en el supuesto que la cibernética de segundo orden plantea que no puede existir el observador de un sistema fuera de éste, porque necesariamente el observador se incluye en el territorio de lo observado, como forma parte de un sistema, tiene la posibilidad de modificar con su acción lo que observa y a sí mismo. Las aportaciones que con esto se obtuvieron en el caso de la práctica terapéutica fue la participación que contribuye a la construcción y mantenimiento de una realidad.

De acuerdo a Foerster (citado en Jutoran, 2000) estas aportaciones brindan un cambio fundamental que implica asumir esta posición que impacta en la comprensión de las relaciones humanas en la vida diaria. Se encuentra que en el ámbito de la terapia familiar, las ideas procedentes de la cibernética hicieron que se formularan preguntas fundamentales sobre muchos presupuestos epistemológicos y ciertas premisas terapéuticas y de diagnóstico (Simon, Stierling y Wynne, 1997). Específicamente, se puede adelantar para introducir el último apartado, que en la relación terapeuta-cliente se concebirá como una interacción, donde se modifican ambos actores, creando de manera mutua la realidad de cada uno de ellos, es decir, equilibrando las estructuras de poder subyacentes de dicha relación.

### **1.2.7 Método del constructivismo**

La epistemología tradicional considera que la realidad existe independientemente de quien la observa, como bien se menciona en los antecedentes filosóficos. El pensamiento científico se basa en esta premisa al considerar que la objetividad en la ciencia es fundamental, aunque un saber totalmente objetivo fue negado por parte de los presocráticos. Consideran lo científicos que las propiedades del observador no pueden estar incluidas en la descripción de sus observaciones, reemplazándola por la exigencia de que las construcciones conceptuales que se denomina conocimiento sean viables en el mundo experiencial del sujeto cognoscente (Glaserfeld, 1996).

En este último apartado se dará cuenta de la relación entre el método del constructivismo y el movimiento postmodernista, el cual se diferencia del método científico moderno que subyace en la prescripción y en el énfasis en la medición cuantitativa y en la experimentación controlada. Mientras que el proyecto postmodernista constructivista enfatiza en los métodos cualitativos y en el análisis

hermenéutico de la narrativa (Neimeyer, 1998) y las técnicas dirigidas al sentido (Moebio, 1997).

De manera paralela al constructivismo, Mastache y Limón (1996) señalan que se ha venido promulgando un movimiento de mayor alcance, sobre todo en cuanto a los campos de estudio que atañe. Tal es el caso de movimiento identificado con el postmodernismo que, al igual que el constructivismo, implica que, en términos generales, se pueden identificar con la crítica a la visión empírica modernista y con la presentación de una postura alternativa que resalta la importancia del estudio de las interacciones sociales (acuerdos, consenso, negociación, etc.) y del contexto histórico y cultural que le subyace, lo cual incluye un énfasis particular en el lenguaje.

Dentro de la filosofía de la ciencia el movimiento postmoderno se ha nutrido de los planteamientos de filósofos como Vattimo, Derrida, Nietzsche, Foucault y Lyotard, quienes con matices diferentes, han señalado que la hermenéutica es una pieza clave epistemológica del cual se ve surgir en los ámbitos de la postmodernidad. Esto muy relacionado con la postura constructivista-narrativa.

Uno de los rasgos distintivos de la hermenéutica contemporánea es lo que Foucault señala que no se interpreta un signo, sino que se apodera uno de una interpretación ya dada, se cancela y lo modifica violentamente. No se interpretan signos, sólo se interpretan interpretaciones. Esto significa, que para este autor, no hay significado original, sólo significados mediadores. Produciendo una lucha de interpretaciones, un conflicto de interpretaciones, en el sentido de una conflagración violenta de interpretaciones que luchan por imponerse (Beuchot, 1996).

Pero el carácter interminable de la interpretación no reside solamente en que ya se interpreta interpretaciones, sino además que en la interpretación debe interpretarse así misma hasta el infinito. Y como no se pueden interpretar cosas, objetos, pero si sujetos o intérpretes, hay que saber quién las ha hecho y con que motivaciones, intereses, etc.

La hermenéutica de Derrida, pone al descubierto principalmente a la metáfora, y declara que: “la ligadura del significante al significado ha debido ser y seguir siendo, aunque enterrada una ligadura de necesidad natural, de participación analógica, de parecido. La

metáfora siempre ha sido definida como el topo del parecido; no simplemente, entre un significante y un significado, sino ya entre dos signos, de los cuales uno designa al otro (citado en Beuchot, 1996; p. 24)”.

Por su parte Vattimo (citado en Beuchot, 1996) capta al ser como evento, como algo dependiente de la época y momento en que se lo piensa, para dicho autor, menciona que no se aceptan ya grandes relatos, pero se da cuenta de que afirmar la invalidación de los metarrelatos es afirmar otro metarrelato.

Así, para este autor, la hermenéutica es una ontología nihilista, tal y como lo refiere Foucault y también la tesis nietzscheana de que no hay realidad, sino siempre interpretación y acepta, o por lo menos da la impresión de que lo hace, la consecuencia de ello: no hay manera de dirimir un conflicto entre interpretaciones, todas parecen válidas. Es el destino del hombre y, por lo tanto, de la hermenéutica: la muerte del sujeto, de la subjetividad, que era metafísica.

Se tiene entonces que la hermenéutica ha sido el pensamiento semiótico que ha suplido al estructuralismo, ya que la hermenéutica ha hecho volver la atención a la historia, a diferencia del estructuralismo. Beuchot (1996) propone que la epistemología analógico-hermenéutica, del cual coincidimos con éste, como propuesta ante la crisis de la modernidad del conocimiento en ciencias sociales, ya que su iniciativa intenta respetar y dar predominio a las diferencias, pero sin caer en el relativismo extremo (que es contradictorio y absurdo), y además, lograr un mínimo de uniformidad. Es como se ha definido tradicionalmente a la analogía, que en ella las cosas son simplemente diferentes, pero según algo convienen entre sí.

Los planteamientos de estos autores, llevan a destacar el papel de la hermenéutica (o epistemología hermenéutica tal como lo refiere Beuchot) en la narrativa terapéutica, perfilándose como una herramienta epistemológica postmoderna esencial para conceptualizar la narrativa terapéutica. Así que la hermenéutica tiene como propia la comprensión de textos, ve las cosas y las actividades como textos que debe contextualizar.

Si la construcción del conocimiento es inseparable del acto de interpretación humana, esto muy bien ilustrado y clarificado por Maturana y Varela al demostrar que todo lo que se dice lo dice alguien y que cualquier reflexión entre tanto produce un mundo (Gonçalves, 1998).

La hermenéutica, entonces, procura entender la ciencia de un modo que no sea ni meramente univocista ni meramente equivocista, sino analógico. Asimismo, intenta comprenderla de un modo que no sea ni meramente prescriptivo ni meramente descriptivo, sino interpretativo: comprende y orienta (sin imponer) de acuerdo a la indudable pluralidad de las ciencias, con el arreglo a sus objetos respetando los proyectos postmodernistas (Beuchot, 1996).

Con esto, la hermenéutica, al intentar superar la distinción entre la narrativa y el narrador, el escritor y el lector, proporciona una alternativa a esta dialógica básica, referida anteriormente analógico por Beuchot.

Foucault (1980, citado en White, 2002), plantea un aspecto importante a subrayar cuando mencionaba que el poder y el conocimiento son inseparables, ya que todos los conocimientos informan prácticas de poder y están asociadas con ellas. Esto remite a criticar y cuestionar las terapias modernas tradicionalistas donde desafortunadamente, las estructuras de poder se inclinan al terapeuta, quién con una postura objetiva y despótica hará ver y curará de los problemas y síntomas que refiere el paciente, con un tratamiento preescriptivo, desde luego esto trae implicaciones que cada vez se hacen más evidentes, pero se puede ver que esto va en dirección contraria a la propuesta postmodernista, ya que las aportaciones de la cibernética de segundo orden, como se señaló al final del anterior apartado, en la práctica terapéutica, en el caso más específicamente entre los terapeutas y clientes, capta a éstos como seres participativos dado que cada uno de ellos contribuye a la construcción y mantenimiento de una realidad, este planteamiento viene muy de acuerdo con los esfuerzos postmodernos de equilibrar dichas estructuras de poder. A los que contribuyen ampliamente esos supuestos filosóficos teóricos para la práctica de la psicoterapia.

En un sentido general el postmodernismo es compatible con la “epistemología participadora”, tal y como lo referiría Mahoney (1998), que abarca prácticamente todas

las formas de práctica clínica. A este nivel general, casi todos los modelos en psicoterapia pueden ser un recurso legítimo para el profesional postmoderno, mientras se interpreten como un conjunto de metáforas y directrices provisionales, limitadas histórica y culturalmente y no como una ciencia aplicada que exige cierta conceptualización del problema y sólo acepta una forma aprobada de intervención (Mastache y Limón, 1996).

Desde una perspectiva postmoderna la posición del terapeuta no es mejor que la del paciente-cliente (sólo ésta situada dentro de otras convenciones sociales), y concibe el encuentro terapéutico como una relación en la que ambos, terapeuta y paciente-cliente, aportan recursos en pro de un futuro distinto (Mastache y Limón, 1996). Las estrategias de los terapeutas constructivistas son coherentes con sus compromisos epistemológicos porque los constructivistas se concentran en identificar y finalmente formular las metáforas centrales que constituyen la narrativa personal del cliente así como su relación con los otros (Neimeyer, 1998).

White (2002) señala que si se identifican estas relaciones de poder, y se supervisa sus efectos reales, en promover actos que pongan límites a los excesos de estas relaciones de poder, tales como las prácticas de recepción y devolución entre otras, las cuales tratan de promover un principio de transparencia que alienta al terapeuta a deconstruir su trabajo.

Neimeyer, (1998) menciona, las cuatro metáforas básicas para la terapia que aparecen de forma explícita o implícita en los escritos constructivistas:

- La terapia como una ciencia personal: el modelo de la persona como un científico que formula hipótesis de manera activa y las mejora, revisa o elabora en el curso de la experiencia continua. Aunque menciona el autor que recientemente se han hecho críticas a esta metáfora debido a que es demasiado cerebral e independiente para ofrecer una imagen creíble del funcionamiento humano.
- La terapia como desarrollo del sí mismo: como indicó Mahoney (1993) se ha empezado a centrarse menos en el cambio cognitivo o conductual inmediato y más están en su reconocimiento de los límites del mundo real en la

adaptación humana y su intento de detallar los procesos que contribuyen al cambio en los sistemas de significado, reexperimentar emociones, para su reconstrucción terapéutica.

- La terapia como reconstrucción narrativa: White y Epston (1993) han ideado medios narrativos para fines terapéuticos para que el cliente vuelva a ser autor de su propia vida, siendo que el terapeuta desempeña un papel crucial al promover y validar una nueva historia enfatizando aquellas consecuencias únicas que no se ajustan a los nuevos requisitos del problema externalizado. Para llevar a cabo esto, el terapeuta debe recurrir a un amplio repertorio de herramientas narrativas.
- La terapia como una elaboración conversacional: los terapeutas familiares sistémicos, ven los sistemas como esencialmente generadores de lenguaje, que definen su organización a través del discurso y la negociación. Desde esta perspectiva, el significado surge a través del acto comunicador y la terapia en sí misma se convierte en un ejercicio del “lenguaje” entre todos los miembros del sistema alrededor del problema. Entonces, el papel del terapeuta es elucidar y cuestionar sutilmente aquellos acuerdos contraculturales mantenidos en el lenguaje (Neimeyer, 1998).

Ahora que se ha dado una visión general de la psicoterapia constructivista concebida como una forma de práctica postmoderna, quizá sería apropiado que se acabara con unas cuantas reflexiones sobre las posibles orientaciones futuras de esta perspectiva clínica emergente.

Aunque, el enfoque de los acontecimientos de cambio, se desvía en muchos aspectos de la investigación convencional sobre el proceso de la psicoterapia, se puede considerar que encaja en una orientación “paradigmática” interesada en descubrir leyes generales o patrones para adoptar sistemas de códigos aplicados externamente a los comportamientos observables del cliente o a su estructura cognitiva. En contraste, una estrategia de investigación “narrativa” sería más hermenéutica y cualitativa, concentrándose en el relato del propio cliente o del terapeuta de sus intenciones en un intercambio terapéutico dado (Mahoney 1998).

Partiendo de estos presupuestos, se encuentra que la práctica narrativa es una de las opciones posibles para deconstruir la historia de las personas que constituyen su vida ya que permiten identificar y describir con mayor riqueza las historias alternativas sus vidas. Además, estos recursos narrativos les permiten a las personas dar una variedad de significados y alternativas a sus vidas, haciendo referencia específicamente a una nueva re-escritura de la vida.

La teoría constructivista, como se refirió anteriormente, ha desempeñado un papel cada vez más significativo en la ciencia psicológica contemporánea. En particular el pensamiento constructivista ha surgido como perspectiva destacada en diversos campos psicológicos como la propuesta constructivista-narrativa. De la cual se referirá ampliamente, en el capítulo cuatro.

## Capítulo 2. La construcción del concepto de muerte en México

Este capítulo, se centrará en el papel y función de la cultura en la co-construcción del conocimiento y significado de muerte en México. Al pretender investigar el concepto de muerte y sus implicaciones que tiene en el proceso del duelo, lleva a realizar un recorrido histórico y social, además, que se consideren aspectos filosóficos, ritos mortuorios y creencias, los cuales, son relativos a un tiempo y espacio definidos, esto significa que es muy diferente en distintas épocas y en distintas civilizaciones por sus acotaciones socio-culturales. La visión constructivista sugiere la idea de que tanto los individuos como los grupos de individuos, co-construyen ideas acerca de cómo funciona el mundo para éstos. Dicha perspectiva, concibe al sujeto, no en el supuesto en que es reflejo de la sociedad o una copia individual de ésta, sino que contempla la parte activa del sujeto como, el atribuirle significado a sus experiencias y como decide incorporarlas a su cotidianeidad.

Un ejemplo de esto se encuentra en el constructivista Morin (1995), cuando se refiere a la cultura: “que es lo propio de la sociedad humana, está organizada y es organizadora por el vehículo cognitivo que es el lenguaje, a partir del capital colectivo de los conocimientos adquiridos, de las habilidades aprendidas, de las experiencias vividas, de la memoria histórica, de las creencias míticas de una sociedad. Y a partir de su capital cognitivo, la cultura instituye las reglas/normas que organizan la sociedad y gobiernan los comportamientos individuales” (p. 78).

El porqué se retoma el papel de la cultura en el significado del concepto de muerte, lo describe Neimeyer (1996, citado en Gurrola, 2003) ya que toda comprensión de la realidad está inmersa en el contexto, que se forja interpersonalmente y es necesariamente limitada. Agregarían a lo dicho por Neimeyer, los autores Rosnow y Georgoudi (1986, citados en Lyddon, 1998) que: “la actividad humana no se desarrolla en un vacío social, sino que se sitúa rigurosamente en un contexto sociohistórico y cultural de significados y relaciones... las acciones humanas están inmersas en un contexto de tiempo, espacio, cultura y reglas locales tácitas de conducta” (p. 4).

Esto también lo afirma Morin (1995), con respecto a la relación entre las personas individuales y la cultura: “no sólo es indistinta, sino hologramática y recursiva. Hologramática porque la cultura está en las mentes individuales, y las mentes individuales están en la cultura, que son a su vez portadores/transmisores de cultura, y recursiva, porque así como los seres vivos toman sus posibilidades de vida del ecosistema, que sólo existe a partir de las inter-retroacciones entre esos mismos seres vivos, los individuos sólo pueden formar y desarrollar su conocimiento en el seno de una cultura, que sólo puede tomar vida a partir de las inter-retroacciones cognitivas entre los individuos, las interacciones cognitivas de los individuos regeneran la cultura, que regenera esas interacciones cognitivas” (p. 76-77).

Esto guía a considerar a la cultura como un proceso estructuralmente dinámico que autoproduce sentido, social y arbitrariamente elaborado, a través de la preservación estructurada de normas y valores fundados (tales como creencias, actitudes, hábitos, etc.) que actúan como límite a la acción individual y colectiva, acentuando sus funciones conectivas (Morin, 1995). Por ello, Luhmann (1992, citado en Moebio, 1997) indica que la cultura, si bien no es un contenido de sentido necesariamente normativo, sí es una reducción que hace posible hacer distinciones del tipo pertinente-impertinente; correcto-incorrecto; apropiado-inapropiado. Es decir, como señalaba Moebio (1997), la cultura, montada en su vehículo lingüístico, modela e impone determinadas formas de reconocimiento.

Es bajo esta línea que se puede considerar al concepto de muerte como el resultado de una serie de creencias que se transmiten de generación en generación, como parte de una herencia cultural, social e ideológica. Pero no sólo se apropia de estas creencias, sino también se elaboran los propios constructos ideológicos basados en vivencias personales y circunstanciales, que algunas veces se asocian con dolor, negación, impotencia, culpabilidad, odio, resignación, de pena ó inclusive de júbilo. Con lo dicho anteriormente, y también en el capítulo antecedente, llevaría a dilucidar, uno de los objetivos de esta tesis, que es el realizar “un recorrido histórico-antropológico-social” en donde se construye la visión del mundo, desde luego el concepto de muerte.

Por lo tanto, los constructos ideológicos están sustentados en las creencias individuales y colectivas; que se apoyan en las experiencias vividas; en donde la realidad está sujeta

a lo que se ve y cree. Por ello, es importante evaluar la influencia de la religión, la historia individual de cada persona, la historia colectiva, el estatus socio-cultural; y todo lo que tenga un efecto sobre las creencias que se construyen, si a esto se le suman las experiencias y su interpretación que se les dan, se podría decir que el presente está basado en los acontecimientos pasados y las perspectivas que se tengan sobre el futuro (Delgado, 1998). Es por esto que se considera que es mediante el recurso histórico, con el que se pueda comprender lo que la muerte es hoy, que permitiría entender ¿cómo ha sido construida la imagen o representación y las actitudes que hoy se tiene frente a la muerte?, y ¿bajo qué mecanismo ha sido posible construir esta imagen como natural e inmutable?

Como lo plantea Hartfiel (2005), la representación y las actitudes del hombre ante la muerte (costumbres, mitos, creencias, ritos) han sido diferentes en distintas épocas y sociedades y éstas han traído sus diversas implicaciones culturales particulares; y para dar cuenta de ello, se efectuará en este capítulo un recorrido social e histórico del concepto de muerte en México para comprender las características que hoy socialmente ha tomado el tema de la muerte. Para cumplir este objetivo, es necesario recurrir a los diferentes momentos que marcan rupturas y cambios estructurales. Después de la revisión que se ha realizado, se ha decidido incorporar planteamientos de algunos autores, para considerar las siguientes divisiones, presentadas en este capítulo por tres momentos: la época prehispánica, la colonial y la actual. Ya que el concepto de muerte, ha tenido un proceso que se ha desarrollado con el tiempo y, como tal, no puede ser otro que una co-construcción que trae consigo una transformación del conocimiento.

También, se retomarán las raíces prehispánicas, no como un requisito nacionalista, sino más bien, porque hay simbolismos que emergen en estos días, que pasan desapercibidos y fuera de la conciencia, de los porqués y sus implicaciones en dicha etapa cronológica. Esto pone de relieve la importancia que tienen estas raíces, tal y como sucedió en la época colonial, en donde se da un cambio radical en el siglo XVI, en el simbolismo y cosmovisión de la vida, así como de la muerte de nuestros ancestros y que sin duda permanecieron en la actualidad, la instauración de la religión occidental y costumbres como las funerarias; mientras que en el siglo XX, con la introducción de los avances en la tecnología médica se dan grandes cambios en los ritos a los que se está actualmente familiarizados.

Antes de comenzar con el desarrollo del tema, es importante señalar otro aspecto, y que a lo largo de este capítulo causó cierta dificultad para abordar los eventos socioculturales sin arrojar preguntas acerca de su intencionalidad y significado en las diferentes épocas en que se ha dividido este capítulo. Y esto es muy significativo, ya que es evidente que los temas planteados para abordar, no se reducen a la identificación de ritos funerarios, a festividades y conmemoraciones de la muerte o a las mismas pérdidas, incluso aspectos que influyeron a un cambio de conceptualización de la muerte y la cosmovisión de vida-muerte, ni a otros modelos estadísticos, sino más bien, se considera éstos aspectos como significados y formas de significar, impuestos lingüísticamente por la cultura, o por aquellas personas (que representan las instituciones) que introducen proyectos de cómo deben las personas actuar y a las formas de significar como se hizo referencia anteriormente. Y ya que todo poder de imposición simbólica que llega a impulsar significaciones y a su vez las vuelve “legítimas”, obviamente disimula las relaciones de poder que están en la base de su fuerza. Esto lleva a plantear otra seria interrogante: ¿quiénes son estos detentadores del poder? Una posible respuesta lo señala Ziegler (1976) en la siguiente cita: “las tradiciones humanistas, que se ejercen dentro de la cadena de imágenes, garantizan la creencia en su validez universal, ocultan su carácter de clase, la naturalizan y las imponen con tanta más fuerza cuanto que constituyen los instrumentos de todo el sistema de violencia simbólica ejercida por *la clase capitalista en el poder*” (p. 154).

De acuerdo con Gómez (1991) las prácticas más antiguas e importantes que todas las poblaciones humanas han realizado, se encuentran en las costumbres funerarias. Éstas, como producto cultural, reflejan múltiples aspectos sociales, políticos, económicos e ideológicos del grupo que las está llevando a cabo. Su importancia ha sido retomada dentro de las investigaciones antropológicas, para tratar de estudiar diversas perspectivas relacionadas con dicha temática en distintas etnias y periodos, tanto en sociedades extintas como en las actuales. Para este autor, las costumbres funerarias son uno de los “ritos de paso” que más huellas dejan en los contextos arqueológicos, de ahí que sean un medio para conocer las poblaciones pretéritas.

Otro aspecto importante que se considerará y abordará en esta parte de la tesis, es el papel que tienen los avances tecnológicos que día con día transforman y modifican la noción de la muerte.

Thomas (1993), clasifica estos avances tecnológicos en la difusión de la medicina en tres etapas: la primera a finales del siglo XVIII, donde la relevancia de recurrir al médico reside en la eficacia de la medicina; la segunda etapa, la cual se ubica en los fines del siglo XVIII y principios del XIX, aquí la importancia de la medicina radica en la terapia, donde se responde a una demanda social reciente y cada vez mucho más exigente; y la tercera etapa que es la que actualmente se vive, donde la muerte ya es vista como una enfermedad (como cualquier otro padecimiento) que aún no se sabe como curar.

El autor, señala que se ha pasado de la concepción de la muerte padecida a la concepción de la muerte dominada (o comprendida), también se encuentra que a partir de que el hombre logra prolongar su vida, fomenta la investigación empírica, con lo cual, también se empieza a ver el cuerpo como una “cosa inútil y reparable”, siendo un punto de aplicación de las ciencias.

Estos avances tecnológicos, repercuten en muchas esferas de la vida y en etapas cronológicas de ésta, ya que viviendo en una sociedad con televisores, cines, videos y periódicos, los niños pueden ver hasta 125,000 muertes antes de concluir la secundaria esto último de acuerdo al periódico “El Universal” (24/01/06). Los noticieros de la televisión muestran carestías, terremotos e incendios. Otros programas y películas retratan la gloria de la guerra y de los muchachos buenos matando a los malos. La propia vida de los niños les ha demostrado que animales domésticos, abuelos, maestros o compañeros de escuela mueren. Desde niños se van construyendo significados, a través de las experiencias y como las perciban, el miedo a la muerte informa el significado que se ha construido por las situaciones vividas.

A lo largo de este capítulo también se analizarán los conceptos psicológicos, filosóficos, sociológicos y antropológicos, considerando las raíces del pueblo Mexicano, para entender el significado de la muerte. Además, que se tratará de reconocer esos niveles

emergentes de complejidad reducida, contenida en los dominios socioculturales; sobre qué posición poder hacerlo, cómo estimar su extensión, perdurabilidad y derivaciones.

Sherr (1992), describía ya en el siglo veinte, el terror a la muerte, el cual, era manejado por mucha gente a través de las estructuras simbólicas que estaban disponibles para ellos en la sociedad. Tales estructuras simbólicas se daban por sentadas; sin embargo, cuando estos sistemas que tienen un significado ya no cumplen su función protectora de hacer que la vida y la muerte tengan significado, se hacen manifiestas ante una gran parte de la sociedad para reflexionar sobre ellas. Así es que pierden esa naturaleza de darse por sentadas y dan lugar al terror a la muerte, que se revela en muchas formas, por lo general, en síntomas psicológicos.

## **2.1 Época prehispánica**

La muerte ha representado un enigma y por tanto un tema de interés para la humanidad, independientemente del tiempo en el que se ubique.

La concepción de muerte en México ha ido cambiando a lo largo de la historia de los distintos pueblos, y ha estado en función de la geografía, el clima, las relaciones sociales, el conflicto con otros pueblos, etc. De este modo, en el México prehispánico, dado que la muerte del otro era indispensable para la sobrevivencia propia y del pueblo – pues con ello se aseguraba el territorio, el alimento, la reproducción y conservación de la comunidad- su concepción acerca de la muerte no era catastrófica sino que para ellos la muerte era necesaria (Weshiem, 1983; citado en Sarabia y Hernández, 2000) ejemplo de ello son los guerreros que peleaban por el dominio territorial, las personas a las cuales se sacrificaba (con su consentimiento y algunos otros prisioneros de guerra) como tributo a los dioses para preservar la vida en la tierra, es decir, el pueblo prehispánico tenía una filosofía de la vida muy particular y diferente a la actual época, ya que el concepto y el significado de muerte era una continuación de la misma vida.

### 2.1.1 Concepción de muerte

El hombre prehispánico concebía a la muerte como un proceso constante, que se expresan en sus leyendas, mitos, etc. siendo que para ellos la muerte era el germen de la vida.

A este respecto, se menciona que en las culturas prehispánicas se representó a la muerte en forma obsesiva, como Delgado (1998) lo señala: “¿culto a la muerte?, más bien culto a la vida... a través de la muerte” (p. 36). Puesto que todos estos alegóricos cultos no eran más que darle gracias a la vida porque todavía se estaba vivo, y a la muerte se le ofrenda, porque es el nexo que une vida y muerte en un lazo tan estrecho que no se distingue la diferencia.

La muerte no representaba más que algo efímero, a través de lo cual se puede continuar con otra vida mucho más satisfactoria y afortunada, aunque, esto ya en su momento dependería de diversos aspectos, los cuales, se señalaran más adelante. Al respecto Johansson (citado en Cerezo, 2001) señala que, para los aztecas, la muerte no existía como un hecho trágico, sino que, cuando esto ocurría, el ser lo único que buscaba era su reintegración al mundo, sin una clara línea divisoria que separaba la vida y la muerte. De igual manera, como lo describe Weshiem (1983; citado en Sarabia y Hernández 2000) ellos concebían a algunos fenómenos de la naturaleza, pues para los prehispánicos la vida se había originado gracias a las cuatro míticas destrucciones del universo, con lo que se creó el quinto sol. Con ello, se puede notar que el nacimiento a su vez implica la destrucción de una vida, para la vida.

Los hombres no se aferraban a la vida, ya que para ellos la muerte no era algo atroz, por el contrario, a través de ella se le confería forma y sentido a la vida. Por esto, a los prehispánicos no les resultaba difícil aceptar la muerte, incluso, en muchas ocasiones, el perecer era una promesa de una mejor existencia, en otro lugar y en una constitución diferente, pues en las culturas del México antiguo se creía que los hombres al morir se desprendían de su estructura física o corpórea, no obstante que el espíritu trascendía. El hecho de que los humanos son mortales, no solo por la naturaleza, sino por esencia, parece totalmente ajeno al pensamiento religioso de la época (Sarabia y Hernández 2000).

Para los mayas la vida representaba sólo una breve morada sobre la Tierra, morada provisional, pasajera, que los limitaba y aprisionaba, por ello la muerte también representaba la liberación de la vida (Cerezo, 2001), dado que creían en la inmortalidad del alma y en el más allá, la muerte tenía un concepto sagrado, así como el sacrificio a los hombres en tiempos de sequía, pero creían que estos hombres no morirían por más que no volvieran a ser vistos.

Respecto a lo anterior, Ruz (citado en Murillo, 2000) señala que el desarrollo tecnológico-económico y cultural que presentaba la civilización Maya en el curso de su historia se refleja en sus prácticas funerarias. Esto significa que los centros de mayor importancia presentan sepulcros más elaborados y a la inversa, así como la presencia o ausencia de acompañantes sacrificados se asocia directamente con la categoría social que en la vida ocupó el difunto. Por otra parte, indica que la construcción de tumbas suntuosas muestra la presencia de un régimen político con un poder centralizado, fuerte y estable.

Por lo tanto, abordar los contextos funerarios permite recaudar evidencias arqueológicas de un ritual y su simbolismo, y no solo eso, sino que también poseen claramente las características biológicas, sociales, políticas y económicas de los pueblos que los produjeron.

Dentro de la cultura Teotihuacana, según Murillo (2000), se estableció una distinción entre las ceremonias de sacrificio humano y las celebraciones mortuorias, el propósito de las primeras no era honrar al individuo, sino a los dioses, además de satisfacer ciertas creencias religiosas (teniendo una connotación para la supervivencia de la vida, que se abordará más adelante). Una de las distinciones dentro de esta cultura fue la preparación en el culto funerario “en forma de momia” que fue muy popular en esa época, mientras que la cremación (total) no fue una práctica común y los esqueletos que la presentan parecen ser de personajes que tuvieron alto estatus en vida. Respecto a los entierros de sacrificados comenta que: “sus restos eran depositados dentro de las pirámides-templos, a diferencia de la cultura Azteca en la cual a los sacrificados los enterraban en espacios aledaños, siendo un recinto sagrado específico para los nobles. Aunque, las ofrendas suelen ser muy similares tanto para hombres como para mujeres” (p. 33).

Por su parte, cuando los Mexicas se encontraban en Aztlán, el dios solar Huitzilopochtli, era un dios de la guerra y por tanto sangriento; el sol se alimentaba con corazones humanos, el cual, era el atributo del hombre para alimentar al sol, honrando de esta manera a sus dioses (Cerezo, 2001). La muerte de los sacrificados, al alimentar al sol, hacía que el universo continuara en marcha. Por tanto, para ellos la muerte era tratada como el camino hacia otra vida ya que permite que ésta continúe.

La cultura Azteca (llamada pueblo del sol o pueblo de la muerte) como se mencionó anteriormente tenía un dios principal Huitzilopochtli y exaltaba el culto a la muerte, una muestra de ello es el Templo Mayor (Ortiz, 1997), con esto, enaltecieron su culto a los dioses como en otras culturas donde también se practicó, formando parte del ritual específicamente la morada del cuerpo. En la cosmovisión Azteca del universo, existía la idea de que los dioses habían creado a los hombres para ser servidos y continuar con el crecimiento universal, habiéndose sacrificado para convertirse en estrellas. Así, el hombre imitó a los dioses para que la vida continuara. Por lo tanto, en la cultura Azteca la muerte no era absoluta en el hombre, sino también de los propios dioses (Pereda, 1988; citado en Cerezo, 2001).

Marín (2000), especifica que para los Náhuatl, el cuidado que se le practicaba a los cuerpos de los individuos muertos, era por un lado que fueran incinerados o enterrados, y así la tierra, la gran diosa madre, los recogía en su seno, mientras que su contraparte masculina era el dios Tlaltecuhli, considerado como monstruo de la tierra. Si el cuerpo quedaba en la tierra, la Teyolia, especie de alma, iba a uno de estos dos lugares dependiendo de la causa de la muerte del sujeto y no de cómo vivió.

En la cultura Tolteca se encuentra el dios Quetzalcóatl, el cual, se sacrificó después de haber cometido algunos errores y de las brasas que quedaron después de su incineración, resucitó su corazón, convirtiéndose en la estrella de la mañana (el planeta Venus), anunciador del nuevo día, de la vida que vuelve a nacer. Con esto, se puede deducir arbitrariamente que las culturas prehispánicas tenían ciertas similitudes en relación con los hombres mortales ya que estos reproducían el sacrificio que habían llevado a cabo sus antepasados con el trabajo y sus propios sacrificios para que la vida continuara (Pereda, 1988; citado en Cerezo, 2001).

Por consiguiente, la continuación de la vida en el más allá no dependía estrictamente de principios religiosos como lo dicta aparentemente la religión judeo-cristiana que se vino a imponer, es decir, el hecho de obtener un porvenir mejor al morir era un hecho totalmente arbitrario para todos los habitantes de la población. La vida después de la muerte dependía absolutamente del tipo de muerte, así como el tipo de ritual que se llevaba a cabo.

Uno de los aspectos que más sobresale son los rituales en torno a la muerte de la cosmovisión de los prehispánicos del México antiguo y en general, en diversas culturas respecto a sus creencias y prácticas después de la muerte, la relación que se puede observar es su idea de inmortalidad, de continuidad de los seres humanos, pues consideraban que al morir no se generaba una destrucción sino sólo una transformación. Para los prehispánicos, la transformación es lo eterno, pues no desaparecen, sólo resurgen de forma distinta porque estaba íntimamente relacionada con el tipo de muerte que tuvieran, ejemplo de ello es: como lo hombres morían en batalla en la guerra, las mujeres que morían durante el parto, por enfermedades naturales, por ahogamiento o un rayo, estas causas de muerte estaban íntimamente relacionadas con el tipo de rituales que estaba previamente establecido por los diversos cánones sociales, considerando también el tipo de posición social que ocuparan como los privilegiados que eran los nobles y los sacerdotes (Weshiem, 1983; citado en Sarabia y Hernández, 2000).

Hasta ahora se ha hablado solamente de las culturas prehispánicas de lo que hoy en día se conoce como América Latina, a continuación se tratará de rastrear qué ocurrió en el llamado “Viejo Mundo”, con respecto al tema de interés. Así, se encuentra que, una de las culturas más admiradas y reconocidas en el mundo, es la cultura griega, ésta en su época prehispánica le otorgaba un valor y significado a la muerte, durante el siglo VII a. C., muy peculiar ya que consideraba la vida como algo pésimo y no a la muerte, lo cual, está representado en la siguiente frase (Herodoto citado en Cerezo, 2001): “Encontrarse con la muerte es el mejor final que la vida humana puede tener, ya que dios tomaba esta oportunidad para hacer manifiesto que para un ser humano es mejor estar muerto que estar vivo” (p. 90).

Los griegos valoraban como tesoro la brevedad de la vida de un ser humano, creían también en la existencia de una inmortalidad del alma, en la transmigración de ésta, en una reencarnación a otra, la cual de cierta manera les permitía vivir en la memoria de los demás. Muchos griegos no se entusiasmaban por morir tempranamente, aún cuando existía la idea de que aquellos a quienes amaban los dioses morían jóvenes, de manera que vivían su modo de vida de acuerdo a las creencias que se tenían de sus dioses (Cerezo, 2001).

Dentro de la cultura egipcia, la muerte no existía tal como se concibe actualmente, ya que ellos tenían firmemente la certeza de que la vida proseguía después de la muerte y lo que más importaba era no morir “por segunda vez”. Los textos funerarios egipcios que se han encontrado son reincidentes en esta idea. Además, en estos textos se ha encontrado que ellos creían que la muerte era un mero tránsito, además que el ritual que se le daba al cuerpo del difunto era de suma importancia, llevaban a cabo una serie de tratamientos durante un plazo determinado de tiempo que garantizaran que la putrefacción no lo alcanzaría. Estos elementos formaban parte de la esencia del muerto (Grosz, 2001).

De acuerdo, con este autor la importancia de este tipo de tratamientos al cuerpo era porque el pueblo creía firmemente que, después de morir, el alma del hombre viviría feliz sólo si se daba un tratamiento especial al cadáver así como, para preservarlo de la corrupción. De esta manera, perfeccionaron el proceso de conversión llamado embalsamamiento, aunque en un principio les tomó un tiempo conocer el proceso para realizar un mejor embalsamamiento, proceso por el cual convertían los cadáveres en momias que colocaban dentro de sarcófagos. Estos sarcófagos se decoraban con mayor o menor suntuosidad, dependiendo de la jerarquía social del muerto.

El tipo de ritual que se llevaba a cabo tras la muerte de un individuo se encontraba en “El Libro Egipcio de los Muertos”, el cual ya establecía las acciones que deben realizar los vivos después de la muerte de algún familiar o miembro de la comunidad (Cerezo, 2001).

Rawlings (citado en Cerezo, 2001) explica que los Egipcios es uno de los pueblos con más devoción a la muerte y por la fé en el más allá; percibiendo a la muerte como la interrupción de la vida, pero no como un final.

Uno de los aspectos más destacados, es la constitución de creencias que se formaron en relación a los ritos funerarios que este pueblo practicaba. Como se ha mencionado, los egipcios creyeron siempre en la otra vida. Pero si había otra vida, tal vez, podían necesitar algunos objetos útiles, es por eso que las tumbas más primitivas contenían muestras de comida y equipamiento, y más tarde la decoración de las tumbas revelaría como concebían esa vida. En general ellos creían que era parecida a esta vida, pero mejor, con abundantes cosechas y ricos banquetes (Orion, 2005).

Los Egipcios al buscar la inmortalidad personal, preparaban cuidadosamente el cuerpo del muerto, por dentro de las tumbas, colocaban ornamentos que algunas veces contenían los órganos de sus cuerpos, artículos de tocador, armas, herramientas, alimentos, bebidas y en ocasiones sirvientes (a los que sacrificaban para acompañar a sus amos) y hasta sus animales favoritos, lugar y época en donde los gatos eran venerados. Se pensaba que la siguiente vida requería de las mismas comodidades que habían tenido en ésta (Pereda, 1988; Cerezo, 2001). Además, dependiendo la clase social del muerto, los ritos funerarios eran más lujosos, así como, el sarcófago y los objetos que contenía, estaban estrictamente ligados con su posición social.

Grosz (2001), expone un elemento muy importante que formaba parte de esta cultura, que no podía dejar de mencionarse y era la inclusión de un papiro donde se enumeraban las virtudes y buenas obras del difunto, con la finalidad de que fuera juzgado indulgentemente por Osiris, el dios de la otra vida, en el tribunal de los muertos, ya que primero tenían que ser enjuiciados en el inframundo.

Ahora bien, la cultura egipcia creía en la existencia de un juicio de los muertos y su eventual envío al cielo o al infierno según el veredicto; estando en función de la conducta de la persona muerta durante su lapso de vida. Dicho juicio era realizado por el dios de los muertos Osiris, quien al dictar el veredicto favorable, enviaba al muerto a Kentamentiu, paraíso terrenal hacia el oeste; según su concepción, el muerto iba al

paraíso del submundo de Osiris, donde los muertos juntos compartían la presencia de dios (Pereda, 1988; citado en Cerezo, 2001).

Para las personas de aquella época que se negaran a entender y atender el culto de los muertos les podría acarrear un profundo disgusto para el muerto, así como la profanación de las moradas de eternidad, eran una maldición. Lo primero que esperaba el difunto en el más allá, era el juicio de Osiris (Grosz, 2001). Y de acuerdo con Weshiem (1985; citado en Cerezo, 2001), se hicieron esfuerzos para evitar los saqueos a las moradas del difunto, para esto se le brindaba a la momia protección, la cual consistía en erigir una pirámide gigantesca sobre la cámara mortuoria, o como lo indica este autor, poniendo una serie de obstáculos que dificultaban el acceso a ésta, por ejemplo, laberintos o puertas falsas.

Monzon (2003) explica que dentro del ritual funerario que se llevaba a cabo después de que el difunto era llorado por las plañideras (mujeres a las que se les pagaba para que fueran a llorar a los muertos), los integrantes de la familia practicaban los rituales adecuados, ellos también elegían, a partir de muestras, un modelo de efigie; acordado el precio, los familiares regresaban a su casa y los embalsamadores comenzaban su trabajo.

Este último autor describe el tratamiento que se brindaba al cuerpo del muerto, el cual comenzaba en lavar el cuerpo, posteriormente secar y después afeitar completamente; luego procedían a sacar el cerebro por la nariz con ayuda de un gancho de hierro. Después, con un cuchillo de piedra, se abría el costado del difunto por donde sacaban las vísceras, el único órgano que se dejaba dentro del cuerpo era el corazón. Como los órganos se descomponen muy rápido, durante todo el procedimiento, se quemaba incienso para combatir los malos olores. Posteriormente se limpiaba la cavidad abdominal: se lavaba con vino de palma, especias y plantas aromáticas. Cuando esto terminaba se rellenaba el vientre con una mezcla hecha a partir de mirra pura, canela y otras sustancias de rico aroma, y finalmente se cosía.

El funeral representaba la culminación de la existencia, es por ello que, los Egipcios ahorran y se preparaban durante toda la vida para su funeral. La vida después de la

muerte se consideraba como la recreación de los mejores momentos de la vida terrenal, por eso, los cuerpos eran enterrados con grandes riquezas (Monzon, 2003).

Las pirámides constituían las tumbas más fastuosas e imponentes (y hoy en día son motivo de gran admiración y fascinación), pues en ellas se les daba sepultura a los faraones (Grosz, 2001).

En los términos de Monzon (2003), se describe la compleja y fascinante estructura de una pirámide: “La forma piramidal a base de cuatro triángulos isósceles, va unida a la idea mítica de ascenso, como los monumentos prehistóricos, o el zigurat mesopotámico. Al triángulo isósceles se le atribuyen gran cantidad de simbolismos, como la llama que se eleva, la fertilidad masculina, la raya que emana del sol que se extiende en la tierra, etc. Posiblemente lo que mayor simbolismo debió tener fue el cuadrado de la base. Ya que el número cuatro, derivaba de las cuatro direcciones del cielo y concretamente los cuatro lados de la pirámide de Keops señalan los puntos cardinales. Cielo y Tierra se unirían en la construcción más atrevida de toda la Humanidad” (p. 2).

Como señalaba también Grosz (2001), la edificación de las pirámides ha sido objeto de admiración para todas las generaciones posteriores. Consideradas como una de las siete maravillas del mundo antiguo, además que representan una obra de ingeniería que aún hoy constituiría un reto tratar de igualar.

Las pirámides aztecas y mayas son, al igual que la cultura Egipcia, una maravilla arquitectónica (Orion, 2005). Su monumental arquitectura las ha hecho también famosas mundialmente, aunque cabe señalar que a continuación se irán encontrando ciertas similitudes en la construcción de la percepción del concepto de muerte y los rituales que estas culturas llevaban a cabo.

Como se pudo notar “la muerte como fin de la vida eterna y como inicio del viaje que todos harán”, ha tenido un papel preponderante en la filosofía del pueblo Mexicano, desde sus raíces prehispánicas, hasta los símbolos que fueron impuestos por una cultura conquistadora y que los antiguos pobladores rechazaban pues, representaban la destrucción de sus raíces y la agresión a la esencia religiosa, la cual tenía raíces muy profundas, hasta el presente (Delgado, 1998).

Licéaga (1990) dice que: “la concepción que se tenga de lo que es la muerte así como lo que la vida significa, varía de cultura a cultura, siendo por esto, que inclusive los rituales en torno a la muerte son disímbolos; por ejemplo en las culturas orientales–budista, se considera a la muerte como la liberación del alma que ha cumplido con su aprendizaje y a la cual el cuerpo sólo le servía de atuendo o vehículo- en cambio en las culturas judeo-cristianas, se ve a la muerte como algo terrorífico, que termina con la existencia y que lleva a la persona al enjuiciamiento, del que si resulta mal librado, enfrentará una condena eterna” (p. 58), esto por supuesto, hace que en el primer caso la muerte se reciba de manera alegre y en el segundo, sea un evento digno de un gran temor.

A través, de estas culturas se puede conocer que dentro de las prácticas más antiguas e importantes que diversas poblaciones humanas han realizado se encuentran las costumbres funerarias y el tipo de culto a la otra vida.

Si bien, el tema de la muerte, es una construcción en las diversas civilizaciones, se dice que no existe un conocimiento innato, su significado se aprende como cualquier otro concepto intelectual, mediante la experiencia y la elaboración de modelos que sustentan el concepto interpersonal y en el que la muerte es una abstracción. Esto lleva a reiterar y esclarecer que la construcción del concepto de muerte, lo constituyen una serie de ideas, creencias y significados (simbólicos como los rituales y ofrendas) que se hace de ella.

Si el constructivismo expone que el conocimiento es un movimiento entre la persona que conoce y la cosa conocida, entonces más en específico, la construcción de muerte ha estado en permanente desarrollo y éste a su vez, estará limitado por su aparato biológico (perceptivo) y cultural. Las personas de diferentes épocas crearon una realidad del mundo a partir de los tópicos antes mencionados y a lo largo de la historia ha evolucionado, como se presentará a continuación.

### **2.1.2 El Sol emprende su marcha**

Galaviz (2004), argumenta cual fue la importancia que tuvo el mito de los sacrificios dentro de la religión Azteca: cultura en donde, el sacrificio fue requerido por que el Sol

ya no iba estar a cargo de los dioses, sino de los hombres. Entonces, los aztecas llegaron a convencerse de ser ellos los predestinados para mantener la vida del Sol; se sintieron, pues, los depositarios de una misión universal, que cumplían a través de su tan discutido ritual de muerte.

Este autor, describe que en “la Leyenda de los Soles”, existía una creencia la cual refiere que habían existido otras cuatro eras que presidían a la actualidad, cada una de ellas por otros soles. Según ellos se encontraban en la era del Quinto Sol. Las cuatro creencias precedentes, de acuerdo a una de las versiones aztecas, habrían sido presididas, respectivamente por Tezcatlipoca, Quetzacóatl, Tláloc y Chalchiutlicue (diosa de las aguas y hermana de Tláloc).

Esta creencia fue plasmada en el más hermoso monumento solar de los Mexicas, en el famoso Calendario Azteca o Piedra del Sol, ya que es una exposición de la Leyenda de los Soles. La figura central, que es el rostro del Quinto Sol, el actual, se ve rodeado por los signos de los cuatro soles anteriores, y él mismo ostenta el signo de la fecha en que también habrá de perecer: el día 4-Temblor. Pero lo más interesante para los fines de esta exposición es advertir que sus manos, que son como garras de águila, se aferran a los corazones de los sacrificados (Galaviz 2004).

### **2.1.3 Destino de las almas**

Como se ha venido mencionando, el conocimiento prehispánico que crearon consideraba transitoria e inestable la existencia del hombre. Al no resignarse a dejar de ser y ante la necesidad de trascender concibieron la muerte como un paso al más allá, cuyo destino final no estaba determinado por el comportamiento moral, sino de acuerdo al tipo de muerte que se tenía y a la decisión de los dioses (Salazar, 2000). Para Sarabia y Hernández (2000), la decisión de quién era el que iba a morir, era tomada por diversos dioses, principalmente por Tezcatlipoca, de manera arbitraria, sin que para ello fuera considerada la forma de proceder en vida la persona. De igual manera, tenían la idea de que al morir esto no determinaba o influía sobre su destino del alma de cada uno de los hombres al momento de perecer.

De acuerdo con estos autores mencionados, los hombres sacrificados mantenían con vida a las comunidades de esa época según estas creencias, aunque los hombres prehispánicos sabían que en cualquier momento podían encontrar la muerte, sin importar la jerarquía o rango social, económico, edad o sexo. Así que la muerte era una especie de despertar, para internarse posteriormente, en el mundo de los muertos (Salazar, 2000).

Sahagún (citado en Delgado, 1998) relata en su libro, cómo al morir, los difuntos podían ir a diferentes lugares según el género de muerte; estos lugares eran el Tlálocan, el Sol el Mictlán y el Xochatlapan o Tamoanchan, siendo diferentes los rituales mortuorios que se le practicaban al difunto.

Durante la época prehispánica, cuando se presentaba el fallecimiento de una persona los miembros de su familia o de su comunidad sabían perfectamente qué hacer, las características que el funeral tendría, los elementos que iban a acompañar a los muertos y el sitio en donde lo habrían de depositar. Según Murillo (2000), esto se debía a que estas honras fúnebres estaban perfectamente codificadas por los cánones ya establecidos y solían seguir un patrón común, aunque podían dar pie a expresiones personales o incorporar nuevos elementos, siempre y cuando las bases que lo fundamentaban no se transformaran.

Si para el cristiano el destino del alma estaba condicionado por el comportamiento del hombre, para el hombre Náhuatl lo que lo condicionaba era el género de muerte. “Dime como mueres y te diré quien eres”, he aquí sintetizando, en palabras de Octavio Paz (citado en Delgado, 1998), el pensamiento Náhuatl sobre la muerte.

Había cuatro sitios a los que iban los muertos, dependiendo del tipo de muerte que habían tenido y una serie de rituales establecidos socialmente. Estos autores coinciden con los sitios del destino del alma: Delgado (1998), Galaviz (2004), Sarabia y Hernández (2000), Marín (2000), Murillo (2000) y Salazar (2000).

Respecto, a lo anterior los aztecas al morir, podían ir a cuatro diferentes lugares; al Sol (Tonatiuhichan), el Mictlán, el Tlálocan y el Xochatlapan. Además, parece ser que el

tipo de rituales diferentes correspondían según cada uno de estos géneros a dónde se dirigiría después el muerto.

- a) Tonatiuhichan. Los hijos predilectos del Sol son los guerreros que mueren en la batalla o inmolados en la piedra de sacrificios; por eso los recoge en su casa, en su paraíso del oriente, donde gozan de su presencia y, en prados y bosques celestes, se divierten haciendo simulacros de luchas; cada mañana, al aparecer el Sol por el oriente, lo saludan con gritos de júbilo, golpean sus escudos y lo acompañan hasta el cenit. A la luz de estas creencias, se comprende la importancia que tuvo, dentro de la sociedad Azteca, la educación para la guerra y la constante aspiración a transformarse en habitantes de la casa solar. Se advierte igualmente el carácter sagrado atribuido a la lucha, y la existencia de modalidades tan especiales como las «guerras floridas» que se hacían con objeto de capturar prisioneros para los sacrificios. Aquí también se encuentran los guerreros enemigos, incluso, cuentan con un dios especial es Teoyaomiqui (Dios de los enemigos muertos). Después de cuatro años, ellos bajan a la Tierra nuevamente, aunque no con la misma apariencia que tuvieron en vida sino mediante la forma de colibríes y de otras aves de bellos plumajes. El Cincalco o Casa del Maíz: Este lugar constituía el paraíso occidental, allí iban mujeres que morían en el parto, dichas mujeres tenían un lugar especial igual que los guerreros percidos en batalla. Si éstos acompañaban a la divinidad solar hasta la mitad del cielo, ellas partiendo de medio día, iban haciendo fiesta al Sol, descendiendo hasta el occidente, llevándole en unas andas hechas de quetzales o plumas ricas, que se llaman quetzalli apanecáyoil; iban adelante de él dando voces de alegría y peleando; dejando estas plumas donde se pone el Sol. Se creía que éstas, bajaban de noche a espantar. También se tenía la creencia de que las mujeres que morían en parto tenían poderes mágicos, que después de un tiempo se convertían en diosas. La religión Azteca implicaba también la fé en un paraíso de occidente, lo mismo que el oriental, formaba parte del reino del Sol.
- b) Tlálocan. Tláloc es, por encima de sus demás atributos, el dios de la Lluvia, una de las divinidades más antiguas de Mesoamérica. La convicción de que existía un paraíso de Tláloc, el Tlálocan, a donde iban los difuntos que habían percido ahogados o fulminados por el rayo, o víctimas de la lepra, o hidrópicos o sarnosos, o a causa de cualquier enfermedad de las que se consideraban

relacionadas con las divinidades del agua. Dicho lugar quedaba al sur y era considerado el lugar de la fertilidad, donde abundan el maíz, el frijol y toda clase de frutas.

- c) Mictlán. Que quiere decir: “Reino de los muertos” y queda al norte; en este lugar se encuentran todos aquellos que no habían perecido por las diferentes causas mencionadas. El viaje que tienen que realizar es cansado y peligroso, ya que las almas tienen que pasar por una serie de pruebas mágicas al pasar por el infierno. Son nueve los lugares donde sufren antes de poder alcanzar el descanso definitivo. En el primer lugar hay un caudaloso río (Cuignauapan) que deben cruzar, éste constituye la primera prueba a la que los someten los dioses infernales. Enseguida tienen que pasar entre dos montañas que se juntan. Como tercera prueba deben de atravesar una montaña de obsidiana, para después cruzar por un lugar donde sopla el viento muy helado que corta como si llevara navajas de obsidiana. Posteriormente deben pasar por donde flotan las banderas. En la sexta prueba, hay un lugar en que pueden ser heridos por flechas. Consecutivamente, en el séptimo infierno encuentran las fieras come corazones. Después de éste infierno tienen que pasar por un estrecho lugar entre piedras. Finalmente en el noveno lugar, llamado Chignahumictlán, descansan o desaparecen las almas.
- d) Xochatlapan o Tamoanchan. Para los niños muertos a edad muy temprana había también un lugar destinado, también este lugar es citado por Sahagún en sus memoriales, con el nombre de Xochatlapan, y por otros autores con el de Tamoanchan (Lugar de Nuestro Origen), donde se encontraba el Chichihuacuauhco, compuesta de Chichihua (nodriza) y cuahuil (árbol), que amamantaba a los niños, ya que de sus ramas goteaba la leche. En opinión de Matos (citado en Salazar, 2000), permanecían en ese lugar hasta su reencarnación describiendo el sitio de la siguiente forma: “Se dice que los niños mueren como jades, turquesas o joyeles, éstos no van a la espantosa y fría región de los muertos. Van a la casa de Tonacatecuhtli; viven a lado del árbol de nuestra carne. Chupan las flores de nuestro sustento; junto a él están chupando” (p. 17).

La necesidad presente en el hombre de trascender, de no morir o dejar de ser, lo ha llevado a buscar los medios necesarios para proyectarse aun después de la muerte. Así,

se ha encontrado que a través de las flores y los cantos o de la existencia en otra vida logrará ese fin anhelado que no se rompe con la muerte física, y es el momento en que los dioses de la muerte hacen su presencia plena, total, y se crean los diversos lugares a los cuales el hombre irá después de la muerte (Delgado, 1998; Galaviz, 2004; Sarabia y Hernández, 2000; Marín, 2000).

En la tabla 1 se presentan de manera breve, los lugares a donde iba el alma de acuerdo a su muerte, como lo señala Salazar (2000).

*Tabla 1. Lugares a donde iba el alma después de la muerte en la época Prehispánica*

Tipo de muerte	Morada de los muertos	Destino final del alma de los muertos
-Guerreros muertos en combate	-Tonatiuhichan (“Casa del Sol”). Los Cuauhteca (Gente Águila) compañeros del sol hasta el cenit.	-Después de 4 años, regresaban a la tierra, transformados en colibríes.
-Mujeres muertas en parto	-Cihuatlampa (“El Lado de las Mujeres”) o Cincalco (“Casa del Maíz”). Las Cihuateteo (Mujeres Divinas) compañeras del sol hasta el cenit.	-Vida inmortal. En algunos días funestos descendían a la tierra causando enfermedades y terror.
-Ahogados; muertos por un rayo o enfermedades relacionadas al agua	-Tlállocan (“Lugar de Tláloc”). Paraíso terrenal del dios Tláloc Dios de la lluvia.	-Vida perenne de abundancia y alegría.
-Muerte natural	-Mictlán (“Lugar de los Muertos”). Región del dios Mictlántecuhltli (Dios de los Infiernos y de la Oscuridad).	-Las almas de los muertos viajaban por los infiernos durante 4 años, al término de los cuales se extinguían en la nada.
-Niños pequeños	-Xochatlapan o Tamoanchan (“Lugar de Nuestro Origen”)	-Según algunos autores los niños, viven eternamente en

	los niños son alimentados, por un árbol, Chichihuacuauhco, que da leche.	este lugar, para otros; son alimentados por el árbol nodriza hasta que reencarnan.
--	--	--

Entre los Mexicas el tratamiento del cadáver era distinto según el tipo de muerte que hubiera tenido el individuo. Si ésta se debía a “enfermedad” (sin especificar cuáles), se procedía a incinerar al difunto, fuesen señores o gente del pueblo. Pero si el fallecimiento correspondía a padecimientos contagiosos e incurables, entonces se procedía a enterrarlos (Sahagún, 1992; citado en Murillo, 2002).

El cuerpo de las personas era vestido según el rango del individuo, el tipo de muerte y conforme las insignias de sus dioses. Los Mexica les ponían las indumentarias de Tláloc a las personas que hubieran muerto por causas relacionadas con el agua y así dependiendo de los diversos dioses así como también de acuerdo a su tipo de muerte.

La práctica de la cremación se reporta en la cultura Mexica y cuando al finalizar dicho proceso, el fuego había consumido el cadáver y las ofrendas, algunas personas procedían a recoger las cenizas junto con los fragmentos de huesos que quedaban, los guardaban y a veces eran enterrados en su casa o en algún templo (Salazar, 2000).

#### **2.1.4 Ritos funerarios**

En las honras fúnebres y entierros de las mujeres muertas en parto habían aspectos muy peculiares: se les vestía con sus mejores galas y, llegada la hora del entierro, era en la puesta de Sol, el marido acompañado de parientes y amigos la llevaban a costas hasta el patio del templo, armados todos “con rodela y espadas y dando voces como cuando vocean los soldados al tiempo de acometer a los enemigos” (Galaviz, 2004, p. 6). Tales rituales, tenían una función práctica, pues se defendían de los guerreros jóvenes, que irrumpían con el propósito de cortarle el dedo central de la mano izquierda y los cabellos; prendas a las que atribuían poder mágico para infundirles miedo a los enemigos.

Este autor explica que el ceremonial luctuoso para los guerreros caídos en la lucha era aún más complicado, ya que al no tener el cuerpo del difunto, hacían una representación de éste con una figura de palo al que le colocaban todas sus insignias que había ganado en vida, para posteriormente concluir el rito quemando dicha figura de palo.

De acuerdo, con Sarabia y Hernández (2000) los muertos destinados al Mictlán, se les solía amortajar en cuncillas, antes de quemar el bulto mortuorio. Los familiares de la persona que moría, equipaban al cadáver con diferentes utensilios, los cuales, podían ayudarle en su largo viaje al Mictlán, esto iba de acuerdo a la categoría social del difunto. Entre las cosas que acompañaban a éste estaban un poco de comida y bebida, objetos de uso personal (armas, alhajas, etc.) además de objetos valiosos.

También se le entregaban al difunto algunos objetos de valor para que los obsequiara a Mictlantecuhtli o a Mictecacihuatl, señor y señora de los muertos, al llegar a la última etapa de su accidentado viaje. Cabe señalar que se les asignaba a los ancianos dirigir las ceremonias fúnebres, desde el amortajamiento ritual hasta la incineración del cadáver y el entierro de las cenizas.

Galaviz (2004) menciona, que durante la incineración del cuerpo, era acompañado con la entonación de cánticos, los ancianos rociaban con agua los residuos humanos; los colocaban en una urna y los enterraban en alguno de los cuartos de la casa, sin omitir la piedrecilla que le habían puesto en la boca al difunto para proteger su corazón, varias ofrendas y el infaltable perrito que habría de ayudar a su amo en su viaje por ultratumba.

Después de haber transcurrido ochenta días, se iniciaban las ofrendas y concluían hasta que se cumplían cuatro años, tiempo que duraba el recorrido por el Mictlán. Eso, independientemente de las fiestas que el calendario ceremonial establecía para el culto de los muertos. Curiosamente una vez a la semana estaba dedicado al culto a los muertos, esto era cada sexto día de los veinte que componen la división del calendario Azteca. Llevaba el nombre de Miquiztli (muerte), y el noveno y décimo mes de los 18 que tiene el año náhuatl estaban dedicados al culto de los muertos, primero de los niños y luego de los adultos (Gómez, 1991).

De los destinados al Tlálocan, Sahagún (citado en Galaviz, 2004) dice expresamente: “no los quemaban, sino enterraban los cuerpos de los dichos enfermos y les ponían semillas de bledos entre las quijadas, sobre el rostro, y más poníanles color de azul en la frente, con papeles cortados, y los vestían con papeles y en la mano una vara” (p. 4). Dicha vara era una rama seca que se enterraba juntamente con el cadáver, en la convicción de que, llegando el difunto al Tlálocan, aquella rama reverdecería en señal de haber sido aceptado su portador en el paraíso de Tláloc.

Los elementos que conformaban el ritual funerario (el aroma de las flores, el llanto, los cantos fúnebres, la vestimenta especial), constituían un lenguaje en conjunto, un lenguaje no verbal pero sí visual, olfativo y auditivo dentro de un mismo escenario (Heyden, 1979, citado en Murillo, 2002). Mediante este acto social colectivo se transmitía al pueblo la ideología que les permitía reforzar así su propia cosmovisión, por lo que tenía como fundamento una práctica religiosa que apoyaba y sostenía al sistema sociopolítico y económico de la sociedad a la que pertenecía, y se mantuvo vigente porque su esquema siempre fue dinámico.

Como se señalaba anteriormente acerca de los entierros, dependían de la posición social, conviene aclarar que las cenizas y huesos de los nobles no eran enterrados en un aposento cualquiera, sino en un lugar que ellos concebían como sagrado, por lo general, en las proximidades de un templo. El aparato ritual en esos casos era mucho más complicado e implicaba la muerte de numerosos esclavos. Sahagún (citado en Galaviz, 2004) lo consigna en estos términos: “y así también mataban veinte esclavos y otras veinte esclavas, porque decían que como en este mundo habían servido a su amo asimismo han de servir en el infierno; y el día que quemaban al señor luego mataban a los esclavos y esclavas con saetas..., y no los quemaban juntamente con el señor y los enterraban en partes distintas” (p. 3).

Las costumbres funerarias involucraban en su gran mayoría a toda una colectividad compuesta por niños, jóvenes, adultos, y ancianos de ambos sexos, pues los rituales eran en extremo elaborados; su carácter principal simbólico se repetía de acuerdo con reglas de antemano ya preestablecidas; así que cada familia ya sabía qué hacer para poder otorgarle el ritual necesario al muerto. Como la muerte de una persona podía ocurrir en

cualquier momento, sus congéneres debían estar preparados para ocuparse de las necesidades del difunto, pues atender su funeral era un deber moral y social. El seguir con la tradición de esta naturaleza daba identidad social a un individuo, así como cohesión y estabilidad a un grupo. Es muy probable que por tal razón, este tipo de prácticas haya permanecido vigente a través del tiempo (Murillo, 2002).

### **2.1.5 Tratamiento funerario del cuerpo**

El tratamiento funerario que los pueblos mesoamericanos dieron a los cuerpos a lo largo de los siglos fue diverso, aunque se pueden observar dos grandes vertientes: el deseo de destruir todo vestigio físico del muerto, o por el contrario, conservar sus restos.

Para el segundo caso, el primer paso del tratamiento consistía: “el método que recibía el difunto, cualquiera que hubiera sido su nivel social, era el lavado de cuerpo, pues se sabe que el agua y el fuego eran considerados elementos purificadores y transformadores. El muerto podía ser conducido hacia mantos acuíferos sagrados o recibir ese líquido en su misma casa (p. 380)”, también otra costumbre era cerrar los ojos al difunto (Sahagún, 1992; citado en Murillo, 2002).

Aun ya muerta la persona, la posición social a la cual había pertenecido determinaba un específico procedimiento de tratamiento especial al cuerpo. Beaumont y Torquemada (citados en Murillo, 2002), mencionan que cuando ocurría la muerte de un gobernante o personaje de mayor posición social, se le preparaba mediante un procedimiento especial, esto era necesario en vista de que tales individuos debían recibir los honores durante varios días, hasta que sus parientes y amigos que se encontraban en las partes lejanas fueran a visitarlos. Durante la espera el difunto era vestido con sus mejores ropas, lo calzaban y lo adornaban con toda clase de joyas (orejeras, bezotes, collares y pulseras).

En Mesoamérica, el culto que se les tenía a los ancestros ha quedado inmortalizado de múltiples maneras, en los registros escritos de varios testigos y mediante numerosas narraciones míticas, un ejemplo de esto último, es el siguiente relato, que describe la incansable búsqueda del cuerpo del difunto: “Ce Acátl Topiltzin Quetzalcóatl se entera

de la muerte de su padre, ante lo cual busca incansablemente sus restos y al encontrarlos los honra con ceremonias, celebra su enterramiento y levanta un templo para perpetuar su memoria (p. 68)”, es decir, lleva a cabo ciertos rituales funerarios y no sólo eso, sino, resguarda sus restos y lo conmemora con un templo (citado en Murillo, 2002). Este pasaje, resalta la importancia que entre las sociedades prehispánicas se tenía de recuperar los restos de un fallecido y darles sepultura. Sin embargo, cabe mencionar que hoy en día para diversas personas es necesario brindarle a los restos del difunto un ritual mortuorio, de lo contrario puede impedirle a la persona superar la pérdida de un ser querido, tema que se abordará en el capítulo 3. Murillo (2002) ejemplifica el relato del pueblo Mexica, el cual siendo una cultura guerrera, numerosos de sus guerreros morían en el campo de batalla y sus cuerpos no podían ser recuperados en vista de que sus enemigos los habían echado a las bestias, todo el pueblo, junto con el Tlatoani, procedían a realizar las exequias fúnebres a unos bultos de té que reemplazaban los cadáveres, pues era y es de gran importancia darle sepultura al cuerpo, literal o figurativamente.

La relevancia de realizar los ritos “figurativamente” radicaba en acabar con la incertidumbre y comenzar con la despedida y

Es importante, precisar que se ha relacionado la creación del ritual con la existencia de una organización político-social muy compleja, en la que la clase dominante era capaz de movilizar y utilizar la mano de obra de la clase trabajadora para llevar a cabo grandes obras monumentales de carácter funerario (Murillo, 2002).

Parece fundamental, antes de finalizar este subapartado, precisar dos cosas que Galaviz (2004) señala:

1. La práctica de la decapitación después del sacrificio era muy habitual. La cabeza de la víctima solía ser destinada al Tzompantli, monumento fúnebre donde se exponían los cráneos de los sacrificios.
2. El discutido recurso al canibalismo. Es verdad el hecho que en determinadas ocasiones algunas partes del sacrificado eran comidas. Pero también hay que precisar que en esos casos se trataba de un canibalismo meramente ritual, como aclara Caso (citado en Galaviz, 1994): “el canibalismo Azteca era un rito, que

se efectuaba como una ceremonia religiosa, a tal punto que el que había capturado al prisionero no podía comer su carne, pues lo consideraba como su hijo. No hay que olvidar que para los aztecas las víctimas humanas eran la encarnación de los dioses a los que representaban y cuyos atavíos llevaban, y al comer su carne practicaban una especie de comunión con la divinidad” (p. 5).

### **2.1.6 Muerte por sacrificio**

También la muerte por sacrificio era una transformación en la siguiente vida como se señaló anteriormente, pero conviene establecer que se llevaba a cabo este tipo de acto el cual se ha vinculado con salvajismo. En este contexto, dentro de su filosofía se tenía la idea de que el hombre era principalmente un intermediario entre el cielo y la tierra, y era responsable de la conservación del cosmos. Por consiguiente, la misión del hombre consistía en perpetuar la creación; creación que era posible a través del sacrificio, porque las penitencias, las heridas rituales y la muerte ritual ofrecían la posibilidad de liberar energía vital. Entonces la muerte (de manera paradójica para la cosmovisión en la actualidad), se convierte en fuente de vida. La sangre humana era “Agua Preciosa”, Chalchuiatl, sustento del sol. Según Matos (citado en Scheffler, 2000) el sacrificio era: “el pago que el hombre da a la deidad por el sacrificio que ésta realizó en el tiempo mítico para dar vida al hombre” (p. 14).

Aunado con lo anterior, este mismo autor distingue que, existen tres principales mitos que todo pueblo presenta: “el cosmogónico o creación del mundo; el antropogénico o creación del hombre; y el hecho de no resignarse a morir o a dejar de existir, estos mitos buscan una proyección al más allá, tratan de trascender” (p. 57). Con lo referido anteriormente puede precisarse que el hombre prehispánico concebía a la muerte como un paso, como la Leyenda de los Soles, que habla de los ciclos que son eslabones de ese ir y venir, de la lucha entre la noche y el día, entre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. Esto es lo que alimenta al sol para que éste no detenga su marcha, porque se considera la sangre como un elemento vital, generador de su movimiento, para ellos es la muerte, germen de la vida.

Este sentimiento de la representación del destino se debe entender en el sentido de que el pueblo Azteca se concebía como soldados del Sol, cuyos ritos contribuían a fortalecer

al Sol-Tonatiuh en su combate divino contra las estrellas, símbolos del mal y de la noche o de la oscuridad. Los aztecas ofrecían sacrificios a sus dioses y, en justa retribución, éstos derramaban sobre la humanidad la luz o el día y la lluvia para hacer crecer la vida (Gómez, 1991).

Las personas que eran los seleccionados para el sacrificio, ya fueran niños, jóvenes, adultos o ancianos, de ambos géneros, eran considerados una ofrenda humana dirigida a una determinada deidad y se les brindaba una atención muy especial, eran considerados los preferidos por los dioses. Los cuidados que se les otorgaban eran brindados por un período muy corto, y estos incluían portar ropa y joyas propias de las personas de rango, así como ser alimentados con abundantes y exquisitas comidas. Cuando llegaba el momento de su muerte la persona llevaba las insignias que correspondían a alguna de las deidades (Murillo, 2000).

De acuerdo con lo anterior, existían diversas fiestas, las cuales, eran en honor a las deidades del pueblo Mexica como a Tláloc, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xilonen, Toci, Tecutli o Tona, Chicomecoátl, inclusive los sacrificios se llevaban a cabo en los cerros a mujeres y hombres de distintas edades a las que iban a ser consagrados. Los obtenían de diversas maneras como cautivos de guerra, los compraban o eran vendidos por sus mismos padres (Murillo, 2000). Aunque, cabe señalar que durante la fiesta del dios del fuego se echaba al fuego al individuo que sería sacrificado y antes de que muriera se le extraía el corazón.

Por ejemplo, según Murillo (2000), los mexicas compraban “muchos niños” a sus respectivas madres para matarlos en sacrificio, los daban en ofrenda desde el primer mes hasta cuando las aguas ya eran abundantes. Las características de los pequeños, eran que debían tener dos remolinos en la cabeza y haber nacido en buen signo, se les sacrificaba con el propósito de poder tener la suficiente agua durante las diferentes temporadas del año.

Aunque también la muerte podía estar relacionada con el tipo de conducta que hubiera tenido; si eran delincuentes se les ahorcaba, a los adúlteros los apedreaban y los echaban fuera del pueblo para que se los comieran los perros, lo que indica que no les daban

sepultura. A los fornicadores los apaleaban, quemaban sus cuerpos y sus restos los echaban al aire (Murillo, 2000).

Los conceptos de nacimiento y de muerte, se construyeron en el hombre prehispánico como una unidad indisoluble, y a su vez, tiene la causa efecto uno del otro; por eso se ha tratado de estudiar las raíces que en la época prehispánica existieron, y se pueden encontrar a través de sus esculturas, pinturas y códices; así como en los relatos que dejaron los cronistas y puede ser que una vez visto esto se pueda estar en condiciones de comprender al Mexica de hoy y ver hasta que punto influye su herencia prehispánica (Delgado, 1998).

El sacrificio de muerte al no ser un propósito meramente personal; la muerte se justifica en el bien colectivo, por la existencia de una continuidad de la creación, lo importante era el bienestar del mundo por el cual se habían sacrificado los dioses y no la salvación individual (Gómez, 1991).

Por eso se le ha llamado a los aztecas el pueblo de la muerte, ya que ésta se halla presente en todos los actos de la vida. Ahora bien, es importante observar que la muerte por sacrificio se justifica teológicamente, porque tiene una base esencial; el hecho de que la guerra queda así plenamente justificada y aceptada, ya que ella será la principal fuente de sacrificados, pero también la guerra es una de las principales fuentes para el sostenimiento económico de Tenochtitlán, junto con la agricultura. De ahí que se justifique dándole forma teológica e inclusive desde el nacimiento se enterraba la placenta en el campo de batalla como una liga mágica de atracción para el recién nacido, aún más, la muerte en guerra es deseada, la cual queda reflejada a través de la poesía (Delgado, 1998).

Basados en esos testimonios, se puede considerar a los Aztecas como promotores de uno de los más notables cultos a la muerte que se ha registrado en la historia. El dato más sorprendente de ese culto lo constituyen los sacrificios humanos que tanto horror causaron en conquistadores y cronistas, y que siguen contrariando la sensibilidad de las personas. Para Galaviz (2004), sin embargo, el concepto de ritos sangrientos no ha sido interpretado de manera satisfactoria por todos los historiadores, y es sólo, a través de

una investigación como ésta, que sería posible, en la medida de lo posible, reconocer en los mitos del pueblo azteca la raíz y justificación que tenían del sacrificio humano.

En otras palabras, parece importante preguntarse hasta qué punto los gobernantes de la sociedad Azteca tenían fé, en esa pretendida justificación cósmica del sacrificio humano, en ésta construcción de creencias y significados y en qué grado usaban la religión como parte de una superestructura al servicio de los intereses y necesidades de su control absoluto, dado que el culto a la muerte es uno de los elementos básicos dentro de la religión en los antiguos Mexicas, quienes creían que la vida y la muerte constituyen una unidad, siendo esta última el camino hacía algo mejor. Es así, que en los pueblos prehispánicos la muerte no era el fin de la existencia, sino una transición para la siguiente vida.

### **2.1.7 Festividades para los muertos**

Las conmemoraciones se realizaban a los 20, 40, 60 y 80 días, después de cada año, siendo el último el cuarto año en que se había llegado al Mictlán o a otro lugar. Esto con la finalidad de honrar la memoria de los difuntos.

La veneración y el respeto de la memoria de los difuntos fueron determinados por un culto a los muertos que se realizaba tanto individualmente en el hogar, como en forma colectiva, en fechas determinadas y en los templos (Murillo, 2000).

Dicho autor, explica cuales eran los días establecidos para recordar la memoria de los muertos, estas festividades se realizaban, el Tepeihuitl (13° mes), cuando honraban a los que habían muerto en agua o heridos de rayo, en Quecholli (14° mes) hacían saetas, té y dos tamales y las ofrecían sobre los sepulcros, durante el 18° mes, Izcalli, también se ofrecía un tamal sobre la sepultura, la Miccaihuitontli o “fiesta pequeña de muertos” y la Huey Miccaihuitl “fiesta de los difuntos”, se llevaban a cabo durante el mes de agosto durante el florecimiento de flores (esto está brevemente descrito en la tabla 2).

*Tabla 2. Festividades para los difuntos en la época Prehispánica*

Nombre del mes	Número del mes en el calendario Azteca	Fiesta principal	Ceremonias, rituales y ofrendas a los muertos
-Toxcatl	-Quinto mes	-Fiesta de Tezcatlipoca	-Ofrendas de varios tipos a los difuntos: gallinas, mantos y vestidos.
-Tlaxochimaco	-Noveno mes	-Fiesta de Huitzilopochtli	-Fiesta de los muertitos: Mihcaihuitontli. Ofrendas de maíz, chile, calabaza, frijol y muchas otras legumbres. Cantares tristes
-Xocotl Huetzi	-Décimo mes	-Gran fiesta de los Difuntos	-Fiesta de los adultos muertos: Hueymihcaihuitl. Se pintaban la cara de negro. Ceremonias dentro y fuera de los templos con mucha tristeza.
-Quechotli	-Decimocuarto mes	-Fiesta de Mixcoatl	-Las saetas y los dardos que se hacían, las quemaban y las cenizas las enterraban en las sepulturas de los muertos en guerra.
-Izcalli	-Decimooctavo mes	-Fiesta de Xiutecuhtli	-Durante la ceremonia Huauhquiltamalqual se comían tamales y se ofrendaban un tamal a cada una de las sepulturas de los muertos.

Estas festividades eran solemnes y se acompañaban por la entonación de cantos, se danzaba, se ofrecían todo tipo de ofrendas a las imágenes de los dioses y a las sepulturas de los muertos y éstas, como se acaba de citar, se realizaba en diversos meses (Salazar, 2000).

Generalmente, se tenía la creencia de que mientras no se celebre las festividades al muerto, el muerto puede volver y castigar a los vivos. El temor de sufrir este nefasto poder, originó el culto a los difuntos, que algunos pueblos civilizados llegan a veces a un gran extremo al creer que el alma de la persona desaparecida puede reencarnarse en el cuerpo de algún animal o planta, o tener alguna segunda existencia activa y personal convertida en “sombra” del muerto que está siempre presente entre los miembros de la tribu y gozará del culto e invocación por parte de los vivos (Cerezo, 2001).

Existían, también otras celebraciones para los difuntos en el mes Toxcatl, Quecholli e Izcalli (quinto, decimocuarto y decimooctavo mes, respectivamente), En el mes de Toxcatl, la fiesta principal estaba dedicada a Tezcaltipoca y en este mes también hacían una fiesta en memoria de los muertos. Durante el mes de Quecholli, la festividad mayor era en conmemoración de Mixcoatl; aunque también se honraba al dios Huitzilopochtli. En este mes hacían saetas y dardos para la guerra, mataban a muchos esclavos para ofrecerlos a Mixcoatl. En el quinto día de este mes se hacía una ceremonia para los muertos de la guerra. Finalmente, durante el mes de Izcalli se hacía la ceremonia al dios del fuego que llamaban Izcozauhqui o Xiuhtecuhtli. También era un mes en que todos comían tamales, se celebraba el Huauhquitamalqueliztli que consistía en ofrendar a los muertos (Salazar, 2000).

Murillo (2000), relata el tratamiento que se le daba al cuerpo y mencionan que no difiere técnicamente en varios aspectos. A manera de ejemplo, la incineración, la inhumanización, la colocación de ofrenda, el manejo de ciertos segmentos corporales y la persistencia de rituales mortuorios póstumos, todo ello muestra el profundo respeto que se profesaba ante la muerte.

Fray Diego Durán (citado en Salazar, 2000) menciona que: “en el calendario Mexica existen dos meses dedicados a las fiestas de los difuntos. El primero de ellos era durante el noveno mes: Tlaxochimaco, (que quiere decir cuando son dadas y repartidas las flores), además de la dedicada al dios Huitzilopochtli, en las que se le ofrendaban flores, incienso y comida. También se celebraba la fiesta de los muertitos: Mihcailhuitontli, en la que se conmemoraban a los niños muertos: con ofrendas y sacrificios en su memoria.

El décimo mes del año a Xocotl Huetzi, que significa: cuando cae y acaba la fruta; era señalado para la fiesta grande de los muertos [Hueymihcaihuitl]” (p. 109).

Las ofrendas son elementos íntimamente relacionados con todos los aspectos antes mencionados, es decir, también estaban adecuados a la edad, sexo, posición social y tipo de muerte de los individuos.

De hecho, se puede decir que no existe etnia en México que no acostumbre a depositar algún objeto, aunque sí existen variaciones con respecto a la cantidad, calidad y tipo de ofrenda, que van en conformidad a las posibilidades económicas del ofrendante, y específicamente a las costumbres individuales y del grupo en cuestión.

La gama tan amplia de costumbres funerarias que existían durante la época prehispánica, tan sólo en las poblaciones citadas, muestra cómo efectivamente el estudio de campo de investigación es muy rico porque permite reconstruir ciertos aspectos de las sociedades antiguas. Con base en el supuesto en que la percepción de la realidad dada por el contexto histórico social y cultural, es la que determina la concepción de los relatos y es la que se ve reflejada en la actitud hacia la muerte, es por ello que fue necesario hacer un análisis de las herencias proporcionadas por las culturas prehispánicas, las cuales son representativas en México, para posteriormente poder hacer una semblanza de lo ocurrido dentro de la colonia, así como los elementos surgidos durante el siglo XIX y la influencia que ese proceso ha tenido lugar para conformar la construcción del concepto actual de la muerte en el pueblo Mexicano.

No es sorprendente que la muerte, el misterio último de la vida, sea un tema mitológico universal. Se ha considerado a la muerte como una intrusa, aunque no existía ésta percepción en los prehispánicos, cuando la vida de los humanos se renovaba continuamente. Actualmente la muerte suele aparecer como el resultado de un error, como un castigo, o como un pacto.

## **2.2 Época colonial**

Con la llegada de los españoles a Mesoamérica se desataron feroces luchas contra los habitantes de este territorio, el resultado no sólo fue el exterminio de un gran número de la población del México antiguo, sino que además de ello se produjo una lucha ideológica y cultural (Sarabia y Hernández, 2000). Si la construcción de nuestra percepción está en función de los límites culturales y biológicos, las culturas prehispánicas fueron sometidas en todos los aspectos, pues los españoles trataron por todos los medios de que los pueblos conquistados adoptaran sus mismas ideas, concepciones y religión. Con la creación de una realidad diferente que los españoles implantaron, se generó una modificación en los ritos funerarios, sus creencias y símbolos, en torno a la muerte, temas a tratar durante el apartado.

Producto de esta conquista, fue que las culturas prehispánicas quedaron subyugadas ante la religión católica, que era la que profesaban los españoles. Poco después, cuando se da el mestizaje, también se produce una mezcla en las ideologías de los pobladores del territorio mesoamericano germinando en un sincretismo. A partir de entonces ya no se puede hablar de creencias y concepciones puramente españolas o prehispánicas.

En las diferentes culturas descritas anteriormente, se encontró que consideraban a la muerte como el camino a la siguiente vida, una vida que se renovaba continuamente, su percepción hacia ella era de paz y descanso. En el México colonial, la transformación de la concepción de muerte suele aparecer con sus modificaciones en los rituales funerarios como también en su concepción como resultado de una conquista ideológica.

### **2.2.1 Concepción de muerte**

La fuerza de la evangelización arremetió contra el antiguo culto a la muerte, especialmente manifestado en la cultura Mexica, llegando a eliminarlo casi por completo; las condiciones que impusieron los españoles a su llegada, les permitió posteriormente crear los efectos dentro de las culturas prehispánicas, manifestado en sus rituales, creencias; recreando los efectos de la realidad todo el tiempo.

A raíz de la conquista, se llevó a cabo una destrucción de la civilización indígena y por consiguiente, la colonización española se justificó como una misión cristiana, los rituales de los Mexica pronto se difundieron como crueles y bárbaros, lo cual propició como finalidad de los españoles implantar la verdadera fe y erradicar las creencias y los cultos antiguos, tarea que se facilitó en el centro de México debido a que en la religión Mexica, habían algunas prácticas parecidas que acompañaban la creencia católica, como la penitencia, la confesión, el bautismo, la vigilia y las ofrendas (Scheffler, 2000).

Dentro de la primera fase de la colonización se eliminaron varios elementos característicos del sistema religioso indígena, los frailes quienes también se vieron recompensados dado que iban a ser ellos los nuevos sacerdotes para educar y enseñarles o más bien sería crearles una nueva forma de ver su realidad limitándola a sus dogmas. Scheffler (2000), reseña como la reacción fue casi inmediata, tal es el caso de la destrucción de templos y recintos sagrados, así como la desaparición de los sacrificios y los sacerdotes indígenas. Se construyeron nuevos recintos encima de los templos antes sagrados ejemplo de ello es la catedral del Distrito Federal, entre muchos otros.

Ariès (1999), describe las nuevas modificaciones al tratamiento del cuerpo del difunto y de los nuevos ritos funerarios, los cuales eran realizados por la iglesia: la familia, los amigos tranquilos y en silencio, dejaron de ser los principales actores de una acción dramatizada, quienes los encargados serán la iglesia y los sacerdotes; de este modo, el muerto no pertenece ya ni a sus iguales o compañeros, ni a su familia, sino a la iglesia. Y más adelante con los comienzos de la ciencia, serán los hospitales los nuevos recintos de la muerte.

### **2.2.2 Destino de las almas**

El catolicismo, una de las religiones más representativas dentro de occidente, fue la creencia religiosa monogámica la que se implantó como única religión, quienes conciben una devoción por Dios creador de todo, el cual dotó de una alma inmortal a los seres humanos, una ley moral que debe regir los actos y una vida de eterna felicidad, a la que se debe acatar, cumpliendo con las obligaciones religiosas y morales, los cuales se adjudicaron que es a través de la muerte de Jesús que la humanidad se ha

reconciliado con Dios, y por la resurrección de Jesús, quien salvó al mundo de la muerte y del pecado, el cual da una nueva vida a quienes creen en él (Marin, 2000).

Este último autor, señala que frente al cadáver de la persona amada el ser humano inventó los espíritus, y su conciencia de culpa por la satisfacción entreverada; con el duelo hizo que sus espíritus recién creados se convertirían en demonios que había que temer. Las alteraciones físicas del muerto le sugirieron la descomposición del individuo en un cuerpo y un alma (originariamente fueron varias); de esa manera su conexión de pensamientos iba paralela al proceso de disgregación que la muerte producía.

Por último, el catolicismo recuperó las esperanzas de las religiones de salvación, sometiendo la salvación del hombre a la encarnación y a la redención de Cristo. De este modo, la vida es muerte en el pecado y la muerte física acceso a la vida eterna (Ariès, 1999).

Es conveniente, señalar la importancia que han ejercido los escritos que durante miles de años se recopilaron para crear la Biblia, en ésta se menciona tres tipos de muerte Viamonte (1993; citado en Cerezo, 2001):

1. Muerte Temporal: en ésta el espíritu se separa del cuerpo.
2. Muerte Espiritual: ocurre cuando el espíritu se separa de dios y este espíritu es arrojado al “lago del fuego”, donde se vuelve eterno.
3. Muerte Cristiana: es el comienzo de la vida espiritual y eterna: “El polvo regresará a la tierra como era, y el espíritu regresará a dios, quien lo diera”.

Asimismo, las creencias indígenas, respecto a los sitios a donde iban los muertos, se mezclaron y amalgamaron con las creencias católicas mas específicamente respecto a la existencia de un cielo, el purgatorio, el infierno y el limbo; aunque algunos grupos indígenas conservaron sus ideas de los lugares por donde entran y salen los muertos, concibiéndolo como una especie de inframundo (Scheffler, 2000).

Crearon dos sitios a donde se iba el alma entre los cristianos los cuales son: el cielo y el infierno, vinculado el lugar a donde se asignaba el alma en referencia a la conducta de cada individuo. Pero después se impulsó la idea de un espacio intermedio entre el

Paraíso e Infierno, se instaló de acuerdo a los teólogos, el futuro del Purgatorio, el tiempo de la intercesión y del perdón (Ariès, 1999).

De acuerdo, con Scheffler (2000), los españoles trajeron la creencia que los niños cuando mueren se convierte en “angelitos” dado que no han pecado y, su entierro se debía celebrar de manera alegre y festiva, ya que en su país se acostumbraba a cantar y a bailar durante el velorio de los niños: lo que llaman “baile de los angelitos”, que durante algún tiempo estuvo muy difundido en Hispanoamérica.

La información a la que hoy en día se puede acceder, procede de registros elaborados durante los siglos XVI y XVII por clérigos y por personas civiles; como en la mayoría de los casos ellos no estaban muy familiarizados con tales prácticas, aunque cabe señalar que su principal interés era conocerlas para posteriormente erradicarlas. Según Salazar (2000), se han descubierto exageraciones con respecto a ciertas prácticas, con tal de denunciar el origen diabólico de las costumbres de los grupos a los que estaban imponiendo sujeción y así poder justificar la evangelización de los pueblos indígenas.

### **2.2.3 Ritos funerarios**

Salazar (2000), señala que dentro de la denominada segunda edad media, el papel del clero para realizar el proceso de los ritos abarcaban el lavado del cuerpo antes de sepultarlo. Por su parte, también Ariès (1999), menciona que ante todo, el velorio era necesario para acceder a un duelo, era de suma importancia dentro de ésta civilización, dicho término (duelo) en esta época ya se empezaba a utilizar. De acuerdo a este autor, los observadores del siglo XIII quedaron sorprendidos por las operaciones que han existido y permanecido con el tiempo, el ritual funerario de los monjes, se convirtió en habitual y solemne, el lavado del cuerpo, el cual se puede ver en la actualidad.

Ariès (1999) describe que durante el siglo XV, los amigos del muerto entregaban durante el funeral telas de oro y cirios, como en la actualidad donde las personas ofrecen flores ó también algún pensamiento escrito para el fallecido. El tipo de vestimenta ha tenido transformaciones, antiguamente se iba vestido de rojo, de verde, de azul, los colores de los vestidos más hermosos que se ponían para honrar al muerto.

Aunque, el uso de vestimenta de color negro era visto como señal de luto en pleno siglo XVI, sin embargo; todavía no se imponía entonces ni a los reyes mismos ni a los príncipes de la iglesia. El tipo de vestimenta tuvo dos sentidos: el carácter sombrío que le atribuyeron a la muerte y que posteriormente se desarrolla con la iconografía macabra en toda Europa, pero sobre todo, la ritualización más antigua del duelo; el traje negro expresa el duelo y dispensa de una gesticulación más personal y más dramática (Ariès, 1999).

Scheffler (2000), señala que durante los entierros se hacían importantes banquetes funerarios; asimismo, durante los servicios fúnebres se llevaban ofrendas de pan, alimentos y vino a la iglesia, también se realizaba una visita cada año al panteón en donde se ponía pan y vino en las sepulturas y se adornaba con flores la lápida que por lo regular contaba con un epitafio.

El arte funerario, parte de la iconografía de la muerte es muy bien representado por la pintura, la literatura, la poesía y la fotografía; esta última ya más recientemente. Ariès (1999), menciona que la epigrafía del siglo XVII surge como una expresión “a la memoria del difunto” que invita al recuerdo de una vida con sus características y sus actos, una biografía que va en la lápida, este recuerdo era muchas veces voluntad del difunto, aunque también es requerido por la familia. Este uso de los epitafios, se convirtió en el relato de una historia, que estableció una relación entre ese sentimiento y el deseo de perpetuar la memoria del ser amado.

#### **2.2.4 Cortejo fúnebre**

El surgimiento de las cofradías (cortejos fúnebres) desempeñó un papel importante dentro de la cultura europea, para después implementarlo en México (y Latinoamérica); cada habitante podía participar en su propio funeral, eligiendo cómo sería el suyo y conocía el tipo de tratamiento que posteriormente recibiría su cuerpo.

Ariès (1999) escribió que las cofradías respondían a tres motivos fundamentales:

1. El requerimiento de la asistencia de los pobres.

2. La seguridad en el más allá, pues proporcionaba a cada cofrade unos determinados sufragios o sepultura.
3. La garantía de un servicio de pompas fúnebres y de unos funerales.

De este modo, las cofradías se convirtieron muy pronto en instituciones de la muerte. De hecho, las cofradías habían comenzado a multiplicarse en los siglos XIV y XV, al menos en las ciudades más importantes de toda Europa, y a fines de la Edad Media, alcanzaron las clases sociales inferiores, creando una gran demanda de las multitudes.

Todo aquel que estuviera inscrito en una cofradía, contaba con el acompañamiento del cadáver en su trayecto hasta la iglesia; era una de las garantías con que tenía, tanto en agonía como después de muerto. Martínez (2002), describe cómo eran estigmatizadas con la deshonra las personas que morían y se encontraban en solitario; aunque, a los pobres se les proporcionaban ciertos límites para su honorabilidad, existían notables diferencias dentro de las clases sociales, como en su momento dentro de las culturas prehispánicas.

De acuerdo a lo que se ha relatado hasta ahora, se puede considerar el funeral un simbolismo, siendo el lugar de su sepultura acompañado por la iglesia, los amigos y los parientes; es una última manifestación de adiós para la iniciación del duelo.

Durante el recorrido que llevaba el cortejo fúnebre, iban primero los curas y los monjes que a menudo llevaban el cuerpo. Los cuatro medicantes (Carmelitas, Agustinos, Capuchinos y Dominicos) cuya presencia era casi obligatoria (Ariès 1999). Martínez, (2002), al igual que Ariès (1999), mencionan que ya sean Franciscanos, Dominicos, Carmelitas y Agustinos, por separado o a menudo la presencia de los cuatro eran requeridos, y también era acompañado el recorrido por las campanas de la iglesia, haciendo participe a toda la comunidad dentro de los ritos funerarios.

Los niños estaban ligados a la muerte, recomendado que ellos rezaran, ya que su inocencia era muy bien vista por Dios, estos pequeños desfilaban también pero adelante de la cruz parroquial. Ariès (1999), sostiene que los niños eran traídos de hospitales a los cuales se les pagaba, estos comenzaron a aparecer a partir del año de 1556, sustituyendo en los cortejos fúnebres a los pobres, en números de 6, 12 o 24, debían

desfilando portando velas encendidas, ésta situación se mantuvo durante la segunda mitad del XVI para declinar posteriormente durante el siglo siguiente.

El difunto aspiraba ir al cielo por lo cual, trataba de asegurar una buena presentación por su caridad, o tal vez a una estancia poco prolongada en el purgatorio. Martínez (2002), menciona que por eso se vestía y daba de comer a un cierto número de pobres, también doce o seis por lo general, que luego formaban parte del cortejo desfilando con velas encendidas.

Según Ariès (1999), además la importancia de esta procesión, era validada por la cantidad de limosnas y de dones que invertía en ella el difunto, con esto legitimaban la generosidad y la riqueza del difunto al tiempo que intercedían a favor suyo ante la corte celestial.

Los banquetes funerarios se llevaban a cabo después del entierro y los sinodales prohibieron que tales banquetes se celebraran o que al menos se convirtiesen en verdaderas limosnas a los pobres. Los pobres debían ser, pues, los únicos beneficiarios además de los forasteros que habían venido al entierro, pero siempre cayendo en los excesos, algunas veces sin guardar los límites de la sobriedad y la moderación (Martínez, 2002).

A lo largo del siglo XVII, Martínez (2002), encontró abundantes críticas contra la ostentación de las pompas funerales, sus inconformidades estaban dirigidas principalmente en contra de los excesos y de honores impertinentes que no sirven sino de vanidad y de ostentación; dejando al descubierto la falsedad de las apariencias, esto a su vez demostraba que el difunto ordenaba la forma de su entierro por presunción.

Se pone de manifiesto el control de la iglesia en el tratamiento del cuerpo y el tipo de rituales todo esto bajo la supervisión del catolicismo. Antiguamente en las culturas prehispánicas el cuerpo del difunto era objeto familiar lo cual pierde otorgando el lugar a la iglesia, que posee desde un poder que se vuelve insostenible. Ariès (1999), señala que durante siglos el cuerpo será apartado de la vista, disimulado en una caja, que algunas veces permitía ver solo la cara del difunto, para posteriormente ponerlo bajo una lápida, donde ya no será visible. La ocultación del muerto es un gran

acontecimiento cultural dentro de esa época la cual se analizará a continuación, porque, al igual que el conjunto de las cosas de la muerte está cargado de un simbolismo eclesiástico en primera instancia.

No obstante, como desde el siglo XIII la religión cristiana específicamente en la comunidad latina, la costumbre antigua ha persistido hasta la actualidad, el cadáver tanto como el rostro desnudo del muerto se ha vuelto insoportable, cubriéndolo con mantas o bien no abriendo la caja.

Las personas pobres de la antigüedad no podían acceder a comprar un ataúd por lo cual se les prestaba como medio de transporte, los enterraban, y posteriormente recuperaban el ataúd. Ariès (1999) y Martínez (2002), describen que durante el siglo XVIII solía utilizarse una caja propiedad parroquial que servía para transportar los cuerpos hasta la iglesia, pero que era recuperada en el momento de depositarlos en la sepultura. Aunque también se diseñaron máscaras mortuorias del difunto dentro de la clase alta.

En España, donde sentían repugnancia por enterrar a los muertos en ataúdes de madera o colocarlos en los muros de las iglesias; también se inmortalizaba, en una pintura al difunto en su lecho de muerte, como su representación simbólica (Ariès, 1999), para posteriormente hacerlo con la llegada de la fotografía, ejemplo de ello es México durante los siglos XVII y XVIII, se propagó dentro de las comunidades la iconografía denominada aquí como el arte funerario infantil. Retratar o pintar a los niños cuando acababan de morir era parte del ritual el cual tenía como propósito, convertir los sentimientos de tristeza en alegría para festejar la entrada de su alma pura a una nueva vida.

La fotografía proporcionó a este ritual un fuerte carácter popular y en muchos pueblos de México se continuó la tradición en manos del fotógrafo local. Mare y Sucre (1992), describen que la iconografía se utilizó dentro de los rituales infantiles que dan cuenta del ciclo de la muerte, los atributos iconográficos como la palma y la corona eran elementos que solían portar los niños cuando eran fotografiados porque representaban la glorificación de la virgen dentro del cristianismo. Los niños solían portar las vestimentas de los santos ya que se creía que los niños al no haber pecado alcanzaban un cierto estatus divino de angelitos.

En contraparte, Ariès (1999) señala que existía la negativa a ver el cuerpo muerto, porque constituía un rechazo de la muerte carnal, que quedó plasmado y explotado en el arte como la pintura, la escultura y la poesía en donde muestra a veces lo que el hombre no quiere ver en la realidad, como es la descomposición del cuerpo.

El cuerpo disimulado desde entonces por el ataúd y la capilla estaba constituido por diversos elementos que le aseguran al difunto los ritos funerarios como en vida los había querido. Por un lado, el doblar de las campanas, participaba en comunicar lo que sucedía en cada momento y requería de la solidaridad de todos, así como para rendir plegarias, el uso de velas testimoniaba la luz de la fé y la verdadera vida a que se encaminaba el difunto; abrían el cortejo los pobres, prueba de caridad que aquél había practicado, hasta el último instante, o los niños, con toda la eficacia que representaba su inocencia, seguían la cruz parroquial, los frailes de las distintas órdenes, la cofradía con sus hermanos y sus signos distintivos y finalmente los familiares y amigos (salvo la viuda, si era el caso de un hombre casado) y todos aquellos que quisiesen acompañar la comitiva hasta la Iglesia. El difunto entraba en ella, así, arropado con sus mejores galas y diversos objetos que a la vez trataban de evidenciar sus virtudes sociales y religiosas (Martínez, 2002).

Un nuevo estilo de funerales se crea tras el cierre de depositar el cuerpo en las parroquias, ahora tendrían que trasladarse a cementerios como hoy en día se conoce, dicha situación fue prevista en la ley del Parlamento del año 1763, la cual estipulaba que la distancia hacía los nuevos cementerios no permitían ya todo el cortejo fúnebre, entonces se tuvo que dividir en dos: primero, de la casa a la iglesia, y luego de la iglesia al cementerio (Ariès, 1999). La primera parte de la ceremonia siguió siendo pública y conforme al antiguo uso; la segunda parte, fue del depósito de la Iglesia al cementerio, después el cadáver era llevado en solitario y se realizaba sin mucho honor.

### **2.2.5 Festividades para los muertos**

Las ceremonias mortuorias en los pueblos mexicanos como el festejo del día de los muertos son el reflejo de una representación que muestra el carácter del paganismo católico mezclado. Este culto a los muertos está marcado por el calendario católico, el

reconocimiento por el catolicismo “día de los fieles difuntos” fue creado por el Papa Gregorio IV en el siglo IX y desde entonces se viene celebrando en Europa; con la conquista se instauró en América y tuvo que ser adoptado por la población Mexicana recién conquistada; las costumbres se han ido adaptando a las costumbres realizadas por los indígenas que son similares (Delgado, 1998).

Salazar (2000), señala que pasados algunos años de la conquista, se observó en la cultura Mexica que el día de todos los santos ponían ofrenda para los niños muertos y el siguiente día para los adultos, dejando de hacerlo en agosto, que es cuando acostumbraban, para así disimular que celebraban sus festividades y aparentar que festejaban las celebraciones cristianas. Las ofrendas consistían en cacao, cera, aves, frutas y diversas semillas. Es muy posible que estas festividades sean el antecedente histórico de la tradición popular actual, en la que el día 1 de noviembre se rinde culto a los niños fallecidos y el día 2 a los adultos.

Fue así, como el culto a los muertos, ocurrió a través de un sincretismo o fusión de las ideas que ambas culturas tenían al respecto, porque en algunas prácticas eran parecidas con significados distintos. El culto a los muertos continuó; pero lo hicieron coincidir con las festividades católicas, trasladando el culto al 1 y 2 de noviembre, fechas indicadas para ello en el santoral católico (Scheffler, 2000).

Para Martínez (2002), denota que aún permanece esta tradición de las celebraciones que eran las más inmediatas al día del entierro como lo eran el novenario y las honras fúnebres. Se llamaba novenario a los nueve días de la ofrenda del difunto y el rezo para que encuentre el camino y descanse en paz el alma. Pero, por el contrario si no se realizaban estas honras, la estancia del alma del difunto en el purgatorio podría prolongarse innecesariamente al privarla de las protecciones que tenía tanta necesidad.

Cabe mencionar que las diversas costumbres religiosas del catolicismo afectaron la concepción que la población tenía acerca de la muerte, y con ello una construcción del concepto de muerte y su significado, transformando sus creencias, ideas y emociones que se manejaban, teniendo como principal implicación una modificación en el transcurso del duelo, negando a expresar sentimientos y perdiendo la tradición de sus rituales.

Sarabia y Hernández (2000), describen la creación de una concepción de la muerte muy peculiar, pues en algunos casos se siguieron manteniendo algunas costumbres de los habitantes del México prehispánico, dado que ellos mezclaron las similitudes, como los rituales a los muertos, el uso de las ofrendas, el festejo de los días de muertos; igualmente tomaron símbolos de la muerte el uso de la calavera pero no de manera temerosa, sino por el contrario, con un matiz de ironía y burla.

Por otra parte, la creencia de un cielo y un infierno se vino a instaurar en el pensamiento de los pobladores de la época colonial. Ahora ya se empezaba a temer a la muerte, pues creían que al morir cada uno iba a recibir el premio o castigo, según fuera el caso, dependiendo de su comportamiento aquí en la tierra (Sarabia y Hernández, 2000).

En este punto hay un hecho que cabe resaltar, la religión dejó sin opciones a los prehispánicos; ya no existía otra vida después de la muerte, ni el poder acceder a varios destinos, el acceso era limitado por el cielo y el infierno, se sometía a las personas a llevar un buen comportamiento terrenal y éste último estaba determinado por su moral.

La nueva cosmovisión que se gestó, es un puente que lleva a acceder a la nueva interpretación del morir. Como humanos, no solo dieron significado a sus experiencias, sino que representaron sus creencias, a través de los rituales impuestos socio-culturalmente, que les permitió elaborar el proceso de duelo por la pérdida de la persona amada. El momento mismo de la muerte, en la habitación y en la cama, perdió su importancia relativa, ha disipado la sensibilidad colectiva de la que eran sujetos los ritos, para después convertirse en rituales individuales dejando fuera a la comunidad.

La concepción de la muerte cambió bajo un yugo religioso, por lo tanto, las antiguas formas de conocimiento dieron lugar a otras nuevas, las cuales emergieron en la medida que las personas continuaron construyendo rituales que fueron modificados y conceptos que dieron significado a sus creencias.

## **2.3 Época actual**

Esta etapa es ubicada por Ariès (1999) y Hartfiel (2005) desde el siglo XX hasta nuestros días, y se caracteriza por el gran cambio de pasar a un estado en el que la cultura provee escasamente rituales mortuorios (sino es que son inexistentes) y los pocos ritos que hay, están regidos y custodiados en instituciones que aíslan a las familias y a los amigos de las dimensiones personales de la muerte. Además, el papel de las disciplinas científicas sin duda cambiaron el concepto de muerte ya que en si misma es un hecho simple del cual no hay mucho que investigar; no obstante que día con día se realizan investigaciones encaminadas a mejorar y sobre todo prolongar la vida de los seres humanos, reflejándose en ello el afán del hombre por posponer la muerte, rasgo importante en esta época actual (Sarabia y Hernández, 2000). Es importante esta etapa en cuanto al tema de la concepción de la muerte y es a través de revisar y analizar ciertas características que se puede tener un marco de reflexión.

### **2.3.1 Concepto de las ciencias**

Como se pudo apreciar el concepto de muerte, ha adquirido distintos significados y diferentes formas de conceptualizarla, la ciencia ha tomado un papel muy importante en la actualidad no únicamente sobre dicho aspecto sino en general en la visión que se tiene del mundo, así que posteriormente se trazará un mapa acerca de cómo es abordado desde varias disciplinas científicas para poder tener un acercamiento y apreciar bajo este marco referencial, la propuesta que hacen. Así que, se comenzará primero por ubicar su origen lingüístico, que de acuerdo a Garibay (1986 citado en Cerezo 2001), es en la mitología griega, cuya palabra hace referencia a “Tanatos”, que significaba hija de la noche y hermana del sueño, la cual curaba todos los males, custodiaba los sepulcros y era la única diosa que no admitía dádivas. Esta abstracción fue explotada y retomada por distintas disciplinas científicas, las cuales cada una de ellas, asignan aspectos específicos para definirla.

Para el área médica, en el diccionario de medicina Dorland 26ª edición (citado en Marín, 2000) define a la muerte como cesación de la vida o suspensión permanente de todas las funciones corporales vitales, así como, la cesación irreversible de los

siguientes aspectos: función cerebral total, función espontánea del aparato respiratorio o función espontánea del aparato circulatorio. Cuya causa puede ser según Sarabia y Hernández (2000) endógena (genética, fisiológica), exógena (accidentes, homicidios, entre otros) o la conjugación de ambas causas. Así que cabe señalar que lo que distingue en este concepto de muerte, está elaborado en función de elementos físico-anatómicos y a partir de “signos” y “criterios”.

Hasta aquí, cabría señalar algo muy importante y es que si bien el concepto de muerte ha sufrido cambios importantes, lo mismo ha ocurrido en el caso de su diagnóstico, ya que por ejemplo, durante muchos años se diagnosticaba el cese de vida cuando no había actividad cardíaca alguna, ni tampoco función respiratoria, debido a que en esos puntos específicos de la historia no se habían desarrollado los recursos teóricos y tecnológicos para determinar cuando era un daño irreversible y con esto el poder establecer determinante la defunción. Pero hoy en día este diagnóstico de muerte ha cambiado a consecuencia del desarrollo y los avances de otras ciencias tales como la biología, en particular de las técnicas de resucitación y de sostén de funciones vitales. Así que actualmente el paro cardíaco puede ser reversible si el corazón no está dañado irremediabilmente (Marín, 2000 y Ariès, 1999).

Este diagnóstico se ha visto también ampliado y enriquecido por hallazgos químicos y físicos encontrados durante el proceso que sigue al diagnóstico de la muerte, rasgos que comprenden desde cuando se hincha el cuerpo desmesuradamente, tanto que puede llegar a duplicar su volumen, en partes como los párpados, los labios el abdomen y el escroto hasta la desmineralización que deja los restos en huesos, dientes y cabellos (Marín, 2000).

Para Sarabia y Hernández (2000) desde el punto de vista biológico, la muerte es la destrucción de la organización celular, es decir, la muerte de un individuo ocurre hasta que la última de las miles de millones de células que componen su cuerpo ha muerto. Pero a pesar de estos diagnósticos multidisciplinarios presentados anteriormente de la muerte, los cuales engloban aspectos químicos y físicos, para estos autores consideran que la muerte no puede reducirse a un aspecto meramente biofisiológico: “pues en ella están implícitos elementos complejos que van más allá del orden biológico, porque si bien la vida ocurre dentro de dicho orden, es mediante la conciencia que la vida

adquiere carácter de existencia, lo que puede explicar porqué el hombre no le resulta tan sencillo hablar de la muerte y mucho menos enfrentarla” (p.56).

Esto último, abre el camino a la definición de la psicología, cuyos preceptos van encaminados por el terreno al que se refieren los autores anteriormente citados, y que considera que la muerte psíquica podría ser definida, según para Saldaña (1993, citado en Cerezo, 2001) como la inhibición de la vida o una muerte fenoménica, pues sólo ocurre con la psique y no con el cuerpo. El resultado de este tipo de muerte es la negación a vivir simplemente, es decir, se aplica a aquellas personas que por conflictos no resueltos se entregan a un aislamiento o negación de la vida, en lugar de sentirse reales y completos, diferenciados del resto del mundo de una forma clara, y poseedora de espontaneidad y consistencia interna. Por lo tanto, para este autor, la muerte psicológica no deja de ser un camino para el fin de la existencia del sujeto, ya que abandona todos sus proyectos de vida en pro de una forma vegetativa de existir.

Bajo este marco, la vida esta ligada al pensamiento y a la acción, (panoramas de acción y de conciencia) vivir entonces no sólo significa estar presente en un tiempo y un espacio determinado sino darse cuenta de ello, es decir, tener conciencia de sí, de lo que es en cuanto a su propio cuerpo, pensamientos, acciones y proyectos, tal como se planteó en el capítulo uno. En este sentido, la muerte se manifiesta mediante el cese de los fenómenos conductuales, emocionales, de pensamiento etc. cuando el plan o proyecto psicológico, deja de ser cercano a los deseos e intenciones de las personas.

A pesar de la significativa aportación que estas definiciones puedan traer al concepto de muerte, es necesario que también se consideren algunas otras definiciones que no pertenecen forzosamente al campo científico, tal es el caso de las definiciones filosóficas, las cuales han estado presentes desde hace mucho tiempo y han representado la base sobre la cual se rige en gran medida el conocimiento, cuya influencia interviene de manera importante en el desarrollo de la vida cotidiana, dicha atribución se traduce en la idiosincrasia, en la cultura, los hábitos y las actitudes de la sociedad occidental actual comprendiendo la muerte, es por ello que se presentarán a continuación.

Es muy característico encontrar en las ideas filosóficas griegas, el concepto de “dualidad”, que relacionado con la muerte se refiere a la unión de dos sustancias en el

ser humano, el alma y el cuerpo. Particularmente para Platón, morir era abandonar el cuerpo y vivir es alcanzar el verdadero conocimiento (Marín, 2000).

Sin embargo, el resultado de las discusiones sobre la concepción de muerte de filósofos, como Heidegger y Sartre, es el siguiente: la mortalidad y la muerte sólo pueden definirse mediante negaciones que no sean objeto de experiencia inmediata sino de deducción, no debe inducir a la idea errónea que son concepciones irreales o “metafísicas”. Al contrario, se le debe atribuir la máxima virtualidad entre todos los ingredientes consecutivos y pertenecientes de la vida (Kunz, 1965, citado en Cerezo, 2001; Marín 2000).

Por su parte Delgado (1998), plantea que en la filosofía griega en términos generales y en algunos pensadores occidentales, han prevalecido dos interpretaciones de muerte: una que afirma la total aniquilación de la vida y que después de ésta no hay nada más, sostenida por Freud y Aristóteles; pero contraria a ésta interpretación, para otros pensadores como Jesús, Buda y Descartes, existía una aniquilación parcial, donde aludía que la vida eterna venía después de la muerte.

### **2.3.2 Concepción de muerte**

Si se parte del hecho que la forma en la que se vive está regida por el contexto social, cultural, religioso, económico y político, entonces, surge una pregunta para este apartado ¿Cómo hoy en día es concebida la muerte? Aludiendo a las esferas que se citaron anteriormente, siendo que se vive en “la modernidad” con los avances científicos, la diversidad de religiones y los cambios de paradigma. Es algo muy difícil de explicar, porque se está muy familiarizado a las costumbres que se deben seguir, así que se tratará en la medida de lo posible hacer algo que White (2002) ya señalaba, hacer extraño lo conocido.

Como se puede ver en este recorrido histórico, la muerte ha tenido un papel preponderante en el pueblo Mexicano, desde sus raíces prehispánicas, hasta el día de hoy. Siendo que la muerte es la única certeza, en este mundo de las posibilidades, es el fin inevitable de un proceso natural, el cual se advierte todos los días: cuando las flores nacen y después se mueren, los animales nacen y después mueren o bien, puede ocurrir

que en un accidente se pierdan algunos de nuestros seres queridos, un amigo, un hijo o un hermano; es decir, que la muerte es algo que se presenta día con día y algo que inevitablemente ocurrirá.

Es en el México contemporáneo de acuerdo con Gómez (1991), donde se tiene un sentimiento especial ante el fenómeno natural de la muerte y el dolor que produce. Para este autor la muerte es como un espejo que refleja la forma en que se ha vivido. Cuando la muerte llega, ilumina la vida, si la muerte carece de sentido, quiere decir que tampoco lo tuvo la vida.

En este hecho y así como otros aspectos de la vida, las creencias religiosas han tenido, y todavía tienen, un papel importante sobre lo que ocurre con la muerte, las cuales pueden insertarse en una única convicción a saber: la inmortalidad del alma, del espíritu, o de algo que sobrevive a la muerte.

Hasta esta edad del progreso científico con sus grandes avances tecnológicos, los hombres han admitido una continuación después de la muerte. Inclusive, todavía hoy, en pleno periodo de escepticismo científico, aparecen modos debilitados de continuidad o negativas obstinadas al aniquilamiento inmediato (Ariès, 1999).

En cualquiera de los símbolos de la inmortalidad, ya sea los encontrados en las culturas orientales como los budistas o las culturas judeo-cristianas, entre muchas otras, de los que se refería Licéaga (1990) y que se mencionó en el apartado uno, se puede decir que están contruidos dentro de múltiples mundos de significados que elabora continuamente y proactivamente el ser humano, tal como lo señala el constructivismo, además, es importante destacar que estos símbolos son útiles solamente dentro del contexto que los produce. Para Sherr (1992), los símbolos de inmortalidad hacen legítimo el drama cósmico del hombre y lo protegen de los efectos corrosivos y desgastantes de la abrumadora ansiedad de la muerte. El punto importante que hay que tener en cuenta, es que estos modos de trascender son los recursos que la gente ha empleado para darle sentido a su existencia ya que permiten darle al individuo significado a la muerte y hacerla comprensible. Es a través de estos marcos de conducta que la gente ha sido capaz de mantener en sí misma el sentimiento que son actores importantes en el drama cósmico, que son un punto de valor primario en un mundo

significativo. Aunque lo dicho por Sherr, es aceptado por la gran mayoría de los autores aquí estudiados y algunos otros que han hablado de este aspecto en la práctica no son valorados ni tolerados.

Hasta este punto, se ha visto muy brevemente, que cualquier religión cumple con su papel “institucional”, dando soporte a los aspectos de la muerte; creando numerosos y complejos símbolos, y al realizar un análisis sobre estos preceptos varían notablemente por ejemplo, haciendo una confrontación de los cultos prehispánicos y la religión cristiana, se sostiene que la muerte no es el fin natural de la vida, sino la fase de un ciclo que es infinito. Vida, muerte y resurrección son los estadios del proceso que señala la religión cristiana. De acuerdo con el concepto prehispánico de la muerte, el sacrificio de la muerte (el acto de morir) es el acceder al proceso creador que da la vida. El cuerpo muere y el espíritu es entregado a los dioses como la deuda contraída por haber otorgado la vida (Gómez, 1991).

Pero dichas implicaciones religiosas y tecnológicas en la concepción de la muerte en la actualidad varían de acuerdo a los autores, y cómo lo señala Gómez (1991) se puede tener ya sea un tinte dramático o negativo, de desprecio, de miedo o inclusive dolor, éste desde luego va a ser determinado por el culto que se profese.

Refiriéndose acerca del papel de la cultura Becker (citado en Marcus y Rosenberg, 1992) sostiene que los seres humanos, al igual que las culturas en su totalidad, construyen concepciones basadas, ya sea en sistemas de inmortalidad simbólica como diversas religiones que así lo profetizan para legitimar un mundo con significado. Dichos sistemas creados sirven como amortiguadores para evitar que el hombre se dé cuenta, de que su propia muerte es inevitable y que la muerte, es un fenómeno omnipresente.

Marcus y Rosenberg (1992), señalan que cuando estos sistemas ya no cumplen su función protectora de hacer que la vida y la muerte tengan significado, se hacen manifiestas ante una gran parte de la sociedad para reflexionar sobre ellas. Así es que pierden esa naturaleza de darse por sentadas y dan lugar al terror a la muerte, que se revela en muchas formas, por lo general, de acuerdo a estos autores en síntomas psicológicos.

Sin un marco cultural que proporcione una explicación de la muerte provocada por el hombre, éstos se ven confrontados con la pérdida de valores y creencias individuales. Sin la habilidad de utilizar sus propios recursos culturales de una manera eficaz, algo que en abundancia se encuentra en nuestras raíces prehispánicas.

### **2.3.3 Concepción de muerte en los niños**

En la actualidad, una forma común en que la gente demuestra el temor que siente ante la muerte, es la actitud de rechazo que se manifiesta en el ocultar la muerte a los niños, aislar a los moribundos, no expresar o evitar la expresión de dolor por la muerte de alguien, la incomodidad experimentada cuando otros lo hacen, así como la negación al tratar siempre de visualizar la muerte de una manera ajena, es decir, a ellas propias o lejanas, pues sabiendo que han de morir algún día, tratan de postergar ese momento, aunque sea a nivel de pensamiento, creyendo (o deseando) que la muerte ocurrirá en la vejez (Thomas, 1993). Al respecto Yalom (1984; citado en Sarabia y Hernández, 2000) menciona que es precisamente esta localización de la muerte en el tiempo y en el espacio lo que hace tolerable e incluso manipulable el miedo que se le tiene.

¿Pero cómo se origina y se cultiva el miedo a la muerte? De acuerdo a Marín (2000) y Rank (1976, citado en Kuykendall, 1992) este proceso de estructuración e incorporación del miedo se da desde la infancia al momento de nacer, ya que se vive la separación de la madre, y es dónde surge la primera sensación dolorosa de la pérdida, que se va alimentando con las sucesivas separaciones de los seres del que el bebé depende. Más tarde se les enseña sobre el peligro que puede causarles aquello que daña su salud. A veces se le explica muy claramente que tal acción los puede matar o algunas veces no se dice nada.

En esta etapa, al ocurrir experiencias como la muerte de alguna mascota, algún familiar o amigo, etc., como afirma Lepp (1967, citado en Sarabia y Hernández, 2000) que el hombre adquiere conciencia de que todos los humanos son mortales y que por lo tanto también él ha de morir algún día.

Los niños observan y participan en la muerte continuamente, esto se ve reflejado en una síntesis de trabajos literarios presentados por Rank (citado en Kuykendall, 1992), que revelan que los niños tienen conceptos muy definidos acerca de la muerte, que varían con la edad o con la experiencia de pérdida, dentro de sus hallazgos, por ejemplo encontró que las definiciones que daban los niños, estaban muy marcadas por la ideología expresada por el sistema familiar las cuales aludían a definiciones religiosas. Para este autor, las experiencias cotidianas de los niños los involucran con la muerte y les brindan oportunidades para discutir con ellos la agonía y la muerte. Y debido a que la lista de muertes es interminable, el campo experiencial de su mundo natural es un adecuado recurso potencial, solo cuando es asistido. Si al niño se le proporciona información real adecuada a su edad, si se le permite expresar sus sentimientos en relación a la información adquirida, y se le permite participar socialmente en los eventos relativos a la pérdida, llega a estar mejor equipado para manejar futuras pérdidas (Kuykendall, 1992).

Algunos teóricos coinciden que la manera en que el asistente apoye o excluya al niño de las pérdidas individuales que conforman su historial, determinará la habilidad del niño para manejar su propia muerte.

#### **2.3.4 Actitudes ante la muerte**

Actualmente es muy claro advertir que ocurre una revolución tecnológica que muy rápidamente se desarrolla en los campos de la ciencia, que sin duda no se puede comparar con la revolución industrial, y ante estos grandes cambios que se dan al paso del tiempo, tiende a modificarse los pensamientos y actitudes de las personas en diversas áreas de la vida (costumbres, educación, entre otros) y en lo que respecta a la muerte y como lo señala Bateside (citado en Ziegler, 1976) ocurre un fenómeno que sin duda es claro en esta época, la cual describe que: “la aceleración de la historia entraña una discontinuidad fundamental de la trama de nuestras vidas, reemplaza las evoluciones lentas por mutaciones brutales, forzando al individuo a movilizar sin descanso sus energías y, si ya tiene bastante, a luchar contra lo imprevisto de los cambios o la multiplicación de las rupturas, por medio del recurso de la neurosis compensatoria o de las estructuras rígidas de la psicosis, con el fin de abolir el traumatismo del cambio incesante” (p. 157).

Un tipo nuevo de morir ha aparecido en el curso del siglo XX y que de acuerdo a Ariès (1999) no es otra cosa que su primera etapa. Producto de estos grandes cambios han traído consigo implicaciones biológicas, fisiológicas y psicológicas, particularmente, éstas últimas, las cuales abarcan las actitudes como también creencias, formas de afrontamiento y pensamientos; esto conlleva a que existan diferentes explicaciones o lecturas que los autores brindan y que a continuación se esbozarán.

Marín (2000), menciona que cuanto más avances se hacen en el campo de la ciencia, más se presenta el temor y la negación de la realidad de la muerte. Además éste autor considera que el morir es: “algo solitario, mecánico y deshumanizado”.

Si generalmente las religiones son las que proporcionaban las bases y el conocimiento respecto a lo que es la muerte, y durante estos tiempos marcados por la industrialización y los adelantos tecnológicos, en México se ésta sufriendo un cambio en la sensibilidad colectiva hacia la religión (Thomas, 1993) por ello que las personas ya no se detienen a pensar mucho en lo que habrá más allá de la muerte, ahora lo importante es lo que pase en el presente y sólo en este tiempo.

Por su parte, Delgado (1998), expresa que en el presente siglo y a pesar de los avances tecnológicos, de viajes espaciales y satélites artificiales, los mexicanos siguen ofrendando a la muerte y a los muertos. Si bien, es cierto que ellos están angustiados ante la perspectiva de morir, como todo ser humano, los mexicanos se diferencian de otros pueblos, porque transforman a la muerte en algo familiar y cotidiano, además que también ponen su nombre en calles y avenidas como la Calzada del Hueso o Barranca del Muerto. Se juega con la muerte, se le hacen corridos. La muerte se vuelve jocosa e irónica, la llaman "calaca", "huesuda", "dentona", la "flaca", la "parca". Al hecho de morir le dan definiciones como "petatearse", "estirar la pata", "pelarse". Estas expresiones permiten jugar y en tono de burla hacer refranes y versos (Gómez, 1991). Pero a pesar de ese juego y esa burla, se le tiene un respeto que se manifiesta de diversas formas, una de ellas y quizá la más importante, es la celebración de Días de Muertos (Delgado, 1998), de la cual se presentará en su momento.

O bien, hay algunos autores que plantean que la actitud puede ser indiferente y esto no se encierra al aspecto de la muerte sino ante la vida misma: “el mexicano parece indiferente ante la muerte, cuando la muerte es un ser tapado, abstracto, extraño, lejano. Pero cuando la muerte se destapa, cuando la muerte es el muerto ya sea él mismo, su familiar, su amigo, una muerte que tiene nombre y rostro, personal, próxima, tangible, entonces el mexicano extrema el temor y el duelo. La frialdad se desase en lágrimas, la desestima en suspiros” (Peña, 1974; citado en Delgado, 1998, p. 56).

Dicho autor también sugiere que el mexicano no asume una posición de respecto a la muerte hasta que ocurre algo que lo acerca a ésta, basándose en la frase popular: “sólo el que carga el cajón, sabe lo que pesa el muerto” (p. 56-57).

Ariès (1999) menciona que a pesar de conocer el aspecto “mortal” no se piensa más que en vivir, y aunque la muerte esté cerca, es en lo que menos se piensa. También señala que aunque es natural morir, con los avances médicos, se esfuerza por salir de la naturaleza y vivir al margen de ella: “los hombres como los que nosotros captamos en la historia jamás han tenido verdaderamente miedo de la muerte. Desde luego, le temían, experimentaban por ella cierta angustia y lo decían tranquilamente. Pero, precisamente, esa angustia nunca sobrepasaba el umbral de lo indecible, de lo inexpresable... era una cosa seria, que no había que tratar a la ligera, en el momento supremo de la vida, grave y temible, pero no tan temible para apartarla, para huir de ella, para hacer como si no existiera, o para falsificar sus apariencias” (p. 336).

De acuerdo con este autor, lo que diferencia la conceptualización de la muerte como se concibe en la actualidad es lo que se interpreta de ésta, es decir, que antes se aprendía a superar la muerte y actualmente, se concentran los esfuerzos en evitar a la misma muerte, ¿Serán algunos costos psicológicos por entrar a esta etapa de la modernidad o postmodernidad? Es algo que se tratará de responder en el desarrollo de la tesis.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, de forma bastante general, Ariès (1999) encuentra que la muerte deja de seguir siendo vista como bella, para que se subrayen sus aspectos repugnantes, desde luego intolerables con los rápidos progresos de bienestar, de la intimidad, de la higiene personal, de las ideas de asepsia, han vuelto a todos y a cada uno más delicados. Tal como lo expresa en la siguiente expresión: “subleva el

corazón como cualquier otro espectáculo nauseabundo. Se vuelve inconveniente, como los actos biológicos del hombre, como las secreciones del cuerpo... es indecente hacerla pública” (p. 472).

La sociedad al evitar el horror de la agonía por la presencia hipotética de la muerte en plenitud de la vida “feliz”, crea el temor a la muerte que es utilizado contra la persona para someterla, hecho conocido como “mecanismo de cultura”. Es decir, la cultura adquiere el carácter ambivalente de víctima y victimario. Con todo esto, la verdad de la muerte empieza a hacerse un problema. Hay que aliviar al enfermo y evitar la pena de padecer por sí mismo el trauma de la separación. Pero este trauma no solamente hay que ahorrárselo al moribundo, sino también a la sociedad (Marín, 2000).

Por ello, ahora la muerte es vista como un suceso propio de una institución de la salud, que debe presentarse únicamente en ese lugar, para así impedir que perturbe la estabilidad de las personas cercanas a la persona que muere (Sarabia y Hernández, 2000).

El traslado de la muerte al hospital, es otro aspecto que ha desembocado en ocultar la muerte, producto de los progresos tardíos de la cirugía, los tratamientos médicos largos y el recurso a los aparatos pesados que llevaron con mayor frecuencia al enfermo grave a vivir en el hospital. Con esto el enfermo no tiene realmente necesidad de ser advertido porque ya sabe. Pero su confesión pública destruiría la ilusión que desea prolongar algún tiempo todavía, sin lo cual sería tratado entonces como moribundo y obligado a tratarse como tal. Por eso se calla y se ha instalado en el disimulo (Ariès, 1999) transformándose en un hecho clandestino que debe ocultarse y superarse rápidamente (Hartfiel, 2005). Es por eso, que la muerte no puede ser socialmente pensada ni hablada como lo señala Freud (citado por Hartfiel, 2005): “la única manera de hablar de la muerte es negarla” (p. 15).

Esta evolución del concepto y la actitud ante la muerte se acelera de 1930 a 1950 con el cambio del lugar en que se muere. Este cambio de lugar procede de una serie de factores que van desde los psicológicos, hasta la revolución del hospital (Marín, 2000). Uno es que la muerte pasa de ser un espectáculo público a ser un acontecimiento privado o íntimo. El hombre moderno muere en el hospital solo o apenas rodeado de sus

familiares más cercanos (Hartfiel, 2005). El hospital no es ya, por tanto, sólo un lugar donde uno se cura o donde se muere a causa de un fracaso terapéutico sino que ya es el lugar de la muerte normal, prevista y aceptada por el personal médico (Ariès, 1999).

Algunas de las causas que pueden explicar esta individualización de la muerte relegada en un hospital, de acuerdo con Sarabia y Hernández (2000), puede ser que el tener una persona enferma en casa, acarrea muchos conflictos familiares, pero sobre todo genera un gran número de actividades y tareas extras, las cuales resultan muy difíciles de llevar a cabo, debido al estilo de vida tan rápido que se lleva en la actualidad. Esto resulta aún más pesado cuando la enfermedad es crónica-degenerativa, lo cual es muy común en las enfermedades terminales, ya que esto provoca que el paciente se haga cada vez más dependiente de las personas que lo rodean y es por ello que se ha relegado el cuidado y atención de los pacientes al personal de instituciones sociales.

Un factor psicológico que también ocurrió, fue el retiro de la muerte de la sociedad, que le quitaba su carácter de ceremonia pública que hacía de él un acto privado, reservado; reservado ante todo a los allegados, de ahí, a la larga, la familia misma fue apartada cuando la hospitalización de los enfermos terminales se hizo general (Ariès, 1999).

Contrariamente a esto, a principios del siglo XX, hasta la guerra de 1914, donde en todo el occidente de la cultura latina, la muerte de un hombre modificaba solemnemente el espacio y el tiempo de un grupo social que podía extenderse a la comunidad entera. Donde se reunía a toda la comunidad, tras el largo desfile de las condolencias, un lento cortejo saludado por los viandantes acompañaba el ataúd hasta el cementerio. Y el periodo de duelo estaba lleno de visitas (Ariès, 1999). Este fenómeno afectaba en un plano social, además del individual. Pues ahora todo lo relacionado hacia la muerte, como el entierro y el duelo, en cierta manera se exige sea tratado lo mas discretamente posible, a diferencia de los rituales practicados en culturas antiguas donde se hacía participe no sólo a la familia sino a la comunidad completa (Sarabia y Hernández, 2000).

Por tanto, bajo la línea trazada por Hartfiel, Sarabia, Hernández, Ariès y Marín, hacen ver la llegada de la muerte como un accidente, como un signo de impotencia o torpeza, que es preciso olvidar, negar y ocultar, problematizando así la muerte. Ejemplo de lo

dicho anteriormente lo encontramos en Ziegler (1976) en la siguiente cita: “En las sociedades industriales, los hombres mueren a escondidas, vergonzosamente. El íntimo rechazo a considerar ese cuerpo mudo que bruscamente cesa de producir y de consumir, preside una de las operaciones más eficaces que la sociedad de explotación haya inventado. Todo se echa a andar para que los vivos no se den cuenta de nada. En unas cuantas horas su presencia se borra, su cuerpo se lleva, su recuerdo se coagula... Algunas palabras al borde la tumba (siempre las mismas, por otra parte), de una significancia y de una vulgaridad que son como una última agresión” (p. 158).

La sociedad de este entonces no tiene ya pausas: la desaparición de un individuo no afecta ya su continuidad. En la ciudad todo sigue como si nadie muriese (Ariès, 1999). Ha hecho de la experiencia tanática un residuo incognoscible, ya que la muerte misma está reducida a un cambio de formas. No pasa ya nada, en el sentido estricto del término. El hombre-cosa, como lo refiere Ziegler (1976), percibe la muerte como el cambio de una posición aritmética a otra en la red referencial. Estableciendo la muerte no como un destino o un proyecto o tan solo una decisión del convaleciente sino que el papel dinero juega un papel exorbitante en la muerte.

Como señala Thomas (1993), pese a que se sabe que la muerte es un evento cotidiano, natural, aleatorio y universal, así ocurra en la juventud y en la vejez, la muerte será siempre vista como un evento sorpresivo y será considerada como una injusticia, un accidente o una catástrofe. Sobre todo porque el hombre se construye un futuro indeterminado, y la muerte es la incertidumbre más grande al no tener conocimiento del día y la manera en que ocurrirá.

Es interesante ver como generalmente se piensa en la muerte como si ésta siguiera un orden, y que ese orden es conforme a la edad, pues por sentido común, las personas creen que la muerte es natural cuando ocurre en personas ancianas, no así cuando la persona es joven. Al respecto Nozick (1997, citado en Sarabia y Hernández, 2000) menciona que las personas temen morir dejando situaciones inconclusas o sin haber realizado sus planes y deseos. Quizá por ello, tal y como lo explican Sarabia y Hernández (2000), la muerte se rechaza aún más cuando le ocurre a una persona joven, pues se cree que en la juventud la vida apenas comienza, que aún se tiene la capacidad

para hacer cosas y que hay muchas experiencias por vivir, además no haber concluido su ciclo vital la muerte se considera una injusticia.

Puede decirse entonces, que la muerte en sí misma, se experimenta de manera indirecta, como la muerte de otros. Heidegger (citado en Cerezo, 2001) señala que no se puede experimentar auténticamente la muerte ajena, a lo mucho se alcanza asistir a ella, esto se debe a que la muerte es insustituible, ya que nadie puede morir por otro; pues aunque pueda irse a la muerte por otro, ello no significa que se le toma al otro su muerte; es decir, que toda referencia o acercamiento que se tenga de la muerte va a ser a través del fallecimiento de los demás. Si bien, hoy en día existe una gran sobreexposición en los diversos medios de comunicación participando activamente en la construcción del significado de muerte. Esto encontrado en las siguientes palabras de Ariès (1999): “La muerte entra por la ventana, vuelve tan rápidamente como había desaparecido tanto en investigaciones sociológicas, de emisiones de televisión, de debates médicos y judiciales” (p. 466).

Uno de los posibles impactos hacia la muerte sobreexpuesta televisivamente es la insensibilidad psíquica, ya que se reduce básicamente a la disminución de su capacidad de sentir. La insensibilidad psíquica es una disfunción entre la percepción y la respuesta emocional, es como una defensa psicológica contra las imágenes arrolladoras y el estímulo (Marcus y Rosenberg, 1992). Es por ello importante considerar la influencia de los medios y su función en impulsar actos de significar, dicho señalamiento es digno de acentuar y por consiguiente necesario reflexionar acerca de ¿Qué es lo que están promoviendo los medios de comunicación y si ésta intención ayuda que las personas elaboren una construcción del significado de la muerte y su modo de afrontamiento que no traigan implicaciones negativas en las personas?

Lo que se pretende como psicólogos es llevar la concepción de muerte, como aquella que forma parte de la naturaleza humana, es decir su aceptación; como un hecho natural, la muerte seguiría provocando entre los más allegados un traumatismo tal que solamente una serie de etapas permitiría curarlo (Ariès, 1999).

La muerte es un hecho que se enfrentará tarde o temprano, y por ende si se sigue creando conceptos personales influidos de manera sociocultural, que generalmente, en

México se tiende a ocultar este hecho, pero sí por el contrario se enfrentara y trabajara el proceso de morir, con ritos funerarios que cumplan con la función que se esperan de ellos, las personas darían un sentido diferente a su vida. Ya que el significado que en la antigüedad le daban diversas culturas se está perdiendo. Porque como bien lo señalaba Sarabia y Hernández (2000): “el miedo hace más difícil aceptar el hecho de vivir”.

### **2.3.5 Ritos funerarios**

Algunos de los factores que más han influido en el cambio del significado y de la forma de experimentar ahora a la muerte, la cual es comprendida en los ritos funerarios, como lo indican Sarabia y Hernández (2000): son la industrialización y los adelantos tecnológicos.

Antiguamente los ritos funerarios como los velatorios prolongados, la preservación del luto y el tiempo de duelo o las visitas periódicas al cementerio, significaban mucho más que una demostración de respeto y afecto a la memoria del difunto. Estos ritos eran una estrategia defensiva implícita, que tomando como pretexto el interés del muerto, desempeñaban una función fundamental: la de preservar el equilibrio individual y social de los vivos. La muerte era un acontecimiento público que la sociedad necesitaba cicatrizar (Hartfiel 2005).

Uno de los aspectos que se ha ido perdiendo con el paso del tiempo, era ver cómo los jóvenes se reunían para tocar las campanas durante la noche del 1 de noviembre, encendiendo una fogata para las ánimas (Scheffler, 2000) o el paseo del cortejo fúnebre, los cuales, reforzaban este significado de compartir el dolor con la comunidad, facilitaban el desahogo de emociones. Eran un llamado que mostraba el dolor y reclamaban comprensión social (Hartfiel, 2005).

De acuerdo con Ariès (1999), hoy en día existen dos maneras de cultivar el recuerdo: una, tradicional desde finales del siglo XVIII, sobre la tumba, cuyo origen ya se señaló y describió anteriormente, y otra, en la casa, que da lugar a la incineración de los cuerpos.

Estos nuevos ritos funerarios, en los que cada vez más se opta por la incineración en lugar de la inhumación (esto encontrado en Ziegler, 1976; Ariès, 1999; Sarabia y Hernández, 2000; Goldbeter, 2003), se busca desaparecer total y definitivamente los restos mortales para olvidarlo, lo cual tiene implicaciones serias, más allá de lo que se podría pensar, pues como lo advierte Ariès (1999), el poder ubicar el lugar de la sepultura ayudaba a elaborar el duelo. Ahora bien, con estos nuevos ritos la implicación que suscita es el obstaculizar la resolución del duelo. Ya que, antiguamente, dichos actos luctuosos otorgaban a la familia comprobar la materialidad a un resto para que pudieran mantener y perdurar activamente el recuerdo de la persona fallecida.

Un aspecto señalado por Sarabia y Hernández (2000) que dificulta el desahogo de las emociones y que se encuentra en estos rituales que se llevan a cabo actualmente, es su brevedad de éstos y el prescindir de los sepelios dificultando dicho proceso de liberación emocional.

La incineración, también ha sido promovida para ganar lugar ante los altos precios de adquisición de tierras para el entierro, tal y como lo refiere Ziegler (1976): “la sociedad mercantil prefiere incinerar a los muertos. Quizá llegará el día en que una técnica nueva permitirá prescindir de la urna y, al mismo tiempo, de los pocos centímetros cuadrados que necesita” (p. 159).

Otro autor que recuerda la función del ritual funerario, que es la de ayudar a los sobrevivientes a poner fin su relación con el muerto es Bowen (citado en Goldbeter 2003). Quien menciona que la desaparición actual de estos ritos que se manifiesta en el ocultamiento del cuerpo del difunto o la incineración de éste último, favorece a evitar las emociones de la muerte y a fortalecer su negación desembocando en un duelo congelado que trae consecuencias negativas para la familia.

Las implicaciones psicológicas del proceso de duelo traen consigo reacciones emocionales que llegan a interferir en la vida de las personas ya que su manera de enfrentarlo va a ser de acuerdo con su construcción, las experiencias por las que haya atravesado y el significado que les atribuya asociándolas con diferentes pensamientos y emociones. Por esta razón, es fundamental tratar las particularidades del duelo y su relación con la conceptualización y la construcción del significado de la muerte. La

teoría constructivista, contempla precisamente esta particularidad, ya que continuamente y progresivamente se está interpretando y construyendo la realidad en la que uno vive, tal y como se señaló en el capítulo anterior.

### **2.3.6 Festividades para los muertos**

Aunque la actitud que se tiene hacia la muerte en México ha cambiado mucho, se mantienen algunas costumbres de nuestros antepasados, como las fiestas de día de muertos, que es una tradición que se reconoce en el mundo, ya que con ella se muestra una mezcla de respeto y a su vez, de indiferencia por la muerte propia y por la de los demás (Sarabia y Hernández, 2000).

Los días 1° y 2° de noviembre, la gran mayoría de los habitantes del país tienen la obligación moral de ofrendar a los muertos, ya sea en la casa habitación o en los panteones. Estos días se aprovechan para pasar con los muertos, compartir con ellos los alimentos, adornar las tumbas con flores de Zempazuchitl, dulces y vino, quemar copal y brindar por ellos (Delgado, 1998; Cerezo, 2001).

Otros elementos importantes en las ofrendas, que actualmente se conservan en algunos sitios, son las velas y las lámparas de aceite, que tienen la función de guiar a las ánimas en la oscuridad, así como el hecho de colocar recipientes con agua la noche de todos los santos para que las almas puedan calmar su sed (Scheffler 2000).

Sobre sus altares se encienden velas de cera, se queman incienso en bracerillos de barro cocido y se colocan imágenes cristianas: un crucifijo y la virgen de Guadalupe. Ponen retratos de sus seres fallecidos. En platos de barro cocido se colocan los alimentos, estos son productos que generalmente ahí se consumen, platillos propios de la región. Bebidas embriagantes o vasos con agua, jugos de frutas, panes de muerto, adornados con azúcar roja que simula la sangre; galletas, frutas de horno y dulces hechos con calabaza (Gómez, 1991).

La mayoría de las ofrendas también están compuestas por las calaveritas de azúcar o recortes de papel, esqueletos coloridos, piñatas de esqueletos, títeres de esqueletos y en dibujos de caricaturas o historietas.

Esta celebración conserva mucha de la influencia prehispánica del culto a los muertos, ya que todavía se puede encontrar en Tláhuac, Xochimilco y Mixquic, lugares cercanos a la ciudad de México. En el estado de Michoacán las ceremonias más importantes son las de los purépechas del famoso lago de Pátzcuaro, especialmente en la isla de Janitzio. Igualmente importantes son las ceremonias que se hacen en poblados del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca y en Cuetzalán, Puebla (Gómez, 1991).

Además, en la noche del 1° de noviembre, día de los muertos pequeños, se puede ver en las calles, niños disfrazados y maquillados acompañados de sus padres, pidiendo su calaverita, que consiste en pedir dulces en las casas y algunas personas que transitan en esa noche.

Pese a que la tradición de celebrar el día de muertos con ofrendas, tienen mucho tiempo de ser practicada en México, de acuerdo con Sarabia y Hernández (2000), ahora comienza a perderse, ya que esta siendo constituida por costumbres extranjeras como el Halloween procedente de Estados Unidos.

### **2.3.7 Adelantos tecnológicos y su relación con el diagnóstico de la muerte**

Otro aspecto importante que conviene considerar y estudiar en esta tesis, es el papel que tiene los avances tecnológicos que día con día transforman y modifican la noción de la muerte, concretamente a su diagnóstico.

Con el desarrollo exitoso de la alta tecnología en el área médica en este siglo, se incrementó la dificultad de conciliar el énfasis entre el diagnóstico y la curación con la aceptación inevitable de la muerte. Donde curar es el objetivo más importante de la medicina y la muerte evitada a cualquier forma, ya que ésta es considerada como un fracaso (Sherr, 1992). Además, la muerte parece ser un contrasentido, en estas sociedades occidentales basadas en el progreso material y la acumulación de bienes (Cerezo, 2001).

También en dichas sociedades se encuentra según Toynbee (citado en Espinosa, 2000) un énfasis en el campo científico versus el campo teológico, lo cual, trae como

consecuencia un empobrecimiento de las creencias conceptuales profundas, cuyo sostén filosófico y religioso ayudaba al hombre a trascender su propia muerte personal. Así, empezaron los tabúes acerca de los procesos de la muerte y el duelo. La muerte y sus concomitantes se aislaron de sus cualidades ritualísticas vivenciales y sólo así entraron en la era despersonalizada de la tecnología. Y por tanto, la muerte deja de ser patrimonio de la religión, de la filosofía y pasa a ser una cuestión de la ciencia médica (Hartfiel, 2005).

Sobre la influencia de la tecnología y la cultura contemporánea en la perspectiva de la muerte, Roberts (1972, citado en Cerezo, 2001) plantea tres paradojas:

1. Aun cuando la cultura contemporánea provee rituales mortuorios en instituciones, éstos aíslan a las familias y los amigos de las dimensiones personales de la muerte, de acuerdo con este autor, nunca en la historia de la humanidad ha sido tan insidiosa la conciencia y la comunicación a través de los medios masivos de la muerte violenta y de la posibilidad de la muerte total de la humanidad. Esto también es debido como lo afirma Sherr (1992), a que el sistema legislativo se queda rezagado ante los avances agigantados que la ciencia básica aporta a la ciencia aplicada dando como resultado la tecnología.
2. Aun cuando la tecnología contemporánea busca maneras de conquistar la propia muerte, la fe en el progreso tecnológico, tan manifiesta en los inicios del siglo XX, empieza a declinar. Marín (2000) amplía lo anterior al sostener que ya no se habla más de la bondad de la tecnología, ya que dicha tecnología ha hecho posible que el hombre haya realizado grandes avances, hasta desarrollar medios e instrumentos para una destrucción total de la humanidad.
3. Aun cuando la cultura tiende a dudar de las posibilidades de una inmortalidad personal como respuesta a la finalidad de la muerte, parece que adquiere cada vez más fuerza un movimiento contracultural que busca un afán y esperanza las realidades del más allá del mundo material.

Para Guerra (1998, citado en Marín, 2000), el dolor y la muerte son algo natural al ser humano, sin embargo, el avance tecnológico de esta era impide asimilar el dolor porque es posible alejarlo y suprimirlo de la cotidianidad de la vida.

En este momento en que la ciencia ha proporcionado a la humanidad medios suficientes como para poder aplazar el momento del deceso de las personas, hecho que en la antigüedad resultaba imposible (Sarabia y Hernández, 2000). Pero, pareciera que hoy en día las personas ya no están en peligro constante de perder la vida a causa de algún padecimiento o enfermedad, pero desafortunadamente como lo plantea la última paradoja de Roberts, y como lo afirma Thomas (1993) aún todavía la ciencia no cuenta con el material y el personal especializado para estar actualizando los procedimientos médicos y tecnológicos para así poder brindar la atención debida a la gente.

De acuerdo con Hartfiel (2005) fue hasta fines del siglo XVIII principios del XIX la figura del médico estaba separada de la muerte, ya que el médico acompañaba al paciente mientras “había algo que hacer”, y cuando llegaba la situación en que excedían sus posibilidades de accionar, el agonizante quedaba al cuidado de su familia. Y contrariamente, en la actualidad, se ha cedido a los médicos la responsabilidad de combatir lo que se ha convertido en el enemigo y se hace su rival, la muerte en vez de verla como el suceso natural (Sarabia y Hernández, 2000).

Con el proceso de medicalización que se da aproximadamente en el siglo XVIII, comienza una fuerte intervención médica, esta se transforma socialmente en un agente de regulación y control por parte del estado, que ya en este siglo ha comenzado a intervenir en la salud de la población fijándolo como un objetivo general, que le permite garantizar un cuerpo social sano para la producción. Por lo tanto, el médico se convierte en el gran consejero y en el gran experto y poseedor de la verdad en observar, corregir y mejorar el cuerpo social. Y es su función de higienista, más que sus prestigios de terapeuta, quien le asegura esta posición políticamente privilegiada en el siglo XVIII (Hartfiel, 2005).

Sin embargo, de acuerdo a éste último autor, será recién a principios del siglo XIX, que se comenzará a confiar en el diagnóstico médico. A esta repercusión de la medicalización de la vida, se le suma el nacimiento de la medicina moderna (a fines del siglo XVIII) y la creación del estetoscopio (1818) que llevan a la certeza y confianza en el diagnóstico médico de la muerte. Así es que, en el siglo XIX, se apacigua el miedo a la muerte aparente y aparece la figura del médico como fiscalizador, como quien comprueba y diagnóstica la muerte del sujeto.

También en este siglo se produce un gran avance de la tecnología de la salud y aparecen los cuidados intensivos que posibilitan prolongar la vida a pacientes que de no ser por estos cuidados morirían. Estos avances científicos que por un lado prolongan la vida, y por otro lado modifican los límites de la vida y muerte y de la forma de morir, ya que el agonizante no podrá estar acompañado de su familia. Y así como en otras épocas, el miedo era por el no saber, hoy el hombre teme al exceso de saber y se ve obligado a ponerle límites.

Con el nacimiento de la terapia intensiva también ocurre que, según Hartfiel (2005), la muerte se hace aún más científica, más técnica y se despoja aun más de todo carácter social y cultural. Ya que en este segundo momento, se suma a la muerte secularizada, la muerte solitaria, el hombre de hoy muere en el hospital, lejos de sus afectos. Para este autor, este segundo proceso profundiza y refuerza la medicalización de la muerte.

### **2.3.8 Mercantilización en relación con la muerte**

Además de que la muerte en ésta época, la cual, se caracteriza principalmente por la negación de la muerte y la individualización aparece otro fenómeno que se presenta con estos nuevos actos luctuosos y es la manera de negociar con la muerte, con los funerales, los entierros o incineraciones, pues en la actualidad, la forma en como éstos se lleven a cabo, dependerán de las posibilidades económicas de los parientes o de la persona que se haya muerto, pues pueden ir desde los más sencillos hasta los más lujosos y excéntricos (Sarabia y Hernández, 2000).

En la época actual, entre sus diversas características hay una que sobresale de las demás, que es siempre obtener un beneficio o ganancia ya sea física, emocional, pero sobre todo económica. La muerte no escapa a esto, ya que actualmente el morir se ha convertido en uno de los innumerables procesos productivos de la vida económica moderna (Gadamer, citado en Sarabia y Hernández, 2000).

Para esta sociedad mercantil cuyo afán es sacar utilidades de cualquier objeto incluso de la muerte misma. Ya que el hecho de morir se convierte así en una simple transacción ordinaria, en un acto que los vivos pueden integrar a su conciencia de consumidores. Lo

que se traduce a la muerte como una mercancía, siendo el objeto en los que el ataúd y las sepulturas, son el botín de un combate encarnizado entre vivos.

La disciplina de la medicina ha contribuido mucho en esto, ya que en esta época se hace énfasis en la curación mediante el consumo de sustancias avaladas por los más reconocidos laboratorios mundiales. El modelo capitalista utiliza la medicina para crear así una vía económica de la muerte.

Otro ejemplo de que la muerte representa negocio, se encuentra en Sarabia y Hernández (2000), que van desde los cuidados terapéuticos que se deben de brindar a las personas que están enfermas, como son los enfermos terminales (cuando su estado financiero se los permite) de todos los medios necesarios para el proceso de morir no resulte tan incómodo.

Dicha compensación monetaria adquiere la forma que exigen las leyes del mercado, ello se convierte en tratamientos individuales y medicamentos costosos. Así la vida y la muerte dentro de este contexto pierde su sentido, sólo valen por el lugar que ocupan en el proceso de rentabilidad y beneficio, sentido de la muerte, que en el pasado se le daba a la ideología o la religión de una determinada cultura, ahora se le confiere el dinero (Thomas, 1993).

De acuerdo con Hartfiel (2005) la negación de la muerte lleva directamente a la necesidad de que “alguien se ocupe por mí” y es así que nace todo un negocio en torno a la muerte, en los que se halla:

- Servicios completos de velatorios: que evitan llevar el cadáver al domicilio.
- Cementerios privados: que se ofrecen promocionando “una solución definitiva y a su alcance”, “adquiera un espacio en campo dorado”, “individual y privada como su decisión”, etc.
- Cremación: que se ofrece también como solución definitiva, y que en muchos países del mundo ha tenido un crecimiento vertiginoso, que en México también puede advertirse en los últimos años (Hartfiel, 2005).

Siguiendo a este autor todos estos mensajes refuerzan la individualización y la negación, además de remarcar las desigualdades que subsisten con respecto a la muerte.

Con todo lo expuesto anteriormente, se puede dar cuenta que una de las preocupaciones máximas de los hombres ya no es lo que se podría encontrar después de la muerte o simplemente qué es la muerte, sino que ya es el preparar todo económicamente para su entierro.

Es así que la idea de muerte en México ha ido cambiando, primeramente con los prehispánicos donde su concepción de muerte se relacionaba con varios dioses y se temía más a los infortunios de la vida que a la propia muerte; al llegar los españoles, estas creencias son instituidas por la veneración de Dios y los santos cristianos, donde la muerte comienza a significar la felicidad o el castigo eterno, dependiendo del comportamiento que se tuviera en la tierra. Al paso de los años, con el despliegue tecnológico y científico, el concepto de muerte se ha diversificado, ahora algunos creen en el cielo y el infierno y otros tienen una profunda incertidumbre por lo que hay más allá de la vida terrenal (Sarabia y Hernández, 2000).

Tal vez se podría resumir todo el trabajo expuesto hasta ahora, en lograr que la visión deificada (que le hace ver como constructos estáticos el fluir de la existencia) pueda dar lugar a una visión que tome la vida como un proceso en el cual cada uno de los miembros de la sociedad, son participantes activos, en la construcción del concepto de muerte y del modo de afrontar sus pérdidas cotidianas, es decir, en síntesis: de su realidad. Es por ello que es factible decir que el pasaje está en que las personas puedan concluir que ya no es el mundo culpable absoluto de su sufrimiento sino las representaciones que se hacen de él. Como terapeutas es indispensable que se ayude a los pacientes a descubrir su propia realidad constructiva de manera creativa, tal como lo refiere Godoy (1997), ya que va depender de esta realidad elaborada la forma y los modos de afrontar la muerte, es decir el duelo, cuyo tópico se desarrollará en el siguiente capítulo primero planteado desde las formas tradicionales y después en el último capítulo, en como la narrativa constructiva lo propone.

### Capítulo 3. Pérdida y duelo

En el capítulo anterior, se expuso un breve recorrido histórico del significado de muerte se enfatizó que: a) la muerte está ligada a los cambios de los tiempos históricos; b) que la muerte y el duelo dependen de la historia que cada sociedad va construyendo acerca de la manera de morir y de llevar el proceso de duelo (Smud, 2000); c) que la sociedad ya tiene una manera instrumental de morir; en la actualidad, si la persona doliente no atraviesa por todo el proceso de duelo y sigue un curso distinto del prescrito como “normal” es considerado patológico. Esto supondría una de las limitaciones de las teorías tradicionales que estudian el proceso de duelo que se describirán durante el capítulo, igualmente en éste se presentarán las principales teorías.

Un fenómeno de gran importancia que hay que considerar es el cambio social, en donde parece desaparecer en la sociedad la noción de duelo como algo público. No hay más duelo a nivel de la comunidad, a diferencia de la época prehispánica y colonial, el duelo deja de ser algo público (Smud, 2000). Al haber una inexistencia de la tramitación social del duelo, cada persona se tiene que arreglar con lo que puede, las competencias que ha desarrollado o habilidades, los sentimientos de abandono, adeudo y de enojo que conllevan a extrañar a ese ser tan amado.

Smud (2000), considera que se debería ubicar cuál es la significación y el alcance que tiene la parte social como participante en la tramitación del duelo. Esto mismo ocurre con las teorías y pensamientos que otorgaban un espacio central a lo social en el duelo, los cuales han ido también disminuyendo en el siglo XX, y se podría considerar que pueden dar algunas razones que intenten explicar este hecho.

Es así que en este capítulo se hará un análisis de las teorías tradicionales del duelo, en donde parece que suponen que la pérdida es igual para todos, en cualquier cultura e independientemente de cómo se haya producido la muerte. Además que tienen como característica principal el trazar que existen etapas universales de recuperación, por lo que todo ser humano debería de pasar por ellas, sin ninguna diferencia (Botella y Herrero, 2001).

### **3.1 Concepto de pérdida y duelo**

El duelo es vivenciar cuando se pierde algo que es considerado como valioso, el cual tiene un significado personal. Como en el caso de la muerte, el duelo es un concepto que no puede ser universal, sino, que forma parte del pensamiento individual de la experiencia y es relativo al contexto socio-cultural en el que cada persona viva como pérdida según el valor personal que le otorgue a lo perdido.

Es importante señalar que la construcción del concepto de muerte se articula con el tipo de duelo que cada persona va a llevar a cabo, según las características individuales y específicas del tipo de pérdida.

Hinton (1974), describe la pérdida de un ser querido como una enorme pena sobrecogedora; y delimita la posibilidad de encontrar un sustituto adecuado, debido a las relaciones personales con aquella persona, siendo que la vida se desarrolla en pequeños grupos en los que se gesta estrechas y complejas relaciones y nexos sentimentales entre los individuos. Si entonces, dentro de la sociedad existe la pertenencia (a un grupo social, como amigos) a una familia y en cada sistema familiar cada persona desempeña un solo papel y/o un rol determinado dentro de ella, estas características ejercen un efecto particular cuando se sufre una pérdida específicamente hablando del duelo.

Se ha descrito la pérdida en base a algunas emociones que comúnmente las personas presentan, tales como el dolor o el sufrimiento por la pérdida de un ser querido y esto se traduciría a lo que se piensa y siente cuando muere una persona a quien se quiere. Por tanto, Wolfelt (2003) bajo esta línea concibe la pérdida como una sensación de aturdimiento, tristeza, rabia, resentimiento y a veces alivio, o todo mezclado. Éste autor señala, que todo el mundo siente dolor cuando muere un ser querido, pero sólo las personas que pasan por el duelo se curan del todo y vuelven a vivir y a amar plenamente, afirma que la persona cuando está atravesando por una pérdida y no pasa por todo el proceso del duelo parece entonces que sale fuera de lo normal (desde la perspectiva de las teorías tradicionales).

Esto lleva a cuestionar si tal vez todos atraviesan por el duelo, se puede decir de acuerdo a lo señalado anteriormente que sí, aunque habría que relativizar y dar más importancia a las cuestiones particulares de cada pérdida así como la co-construcción del concepto de muerte, tomando como referencia el contexto histórico; ejemplo de ello era que los prehispánicos tenían como significado ir hacia una mejor vida, para ellos la muerte era una extensión de la vida a una mejor; no existían manifestaciones de dolor ante la pérdida, los rituales desempeñaban un papel importante dentro del contexto social beneficiando a los que se quedaban, hoy en día la muerte de un ser querido, expresa sentimientos de dolor y el duelo es su expresión, es una forma para dejarlo salir al exterior, aunque en la actualidad existe gran represión en la expresión del dolor. Un gran acontecimiento en la historia contemporánea de muerte es el rechazo y la supresión del duelo. La regla hoy, en casi todo el occidente, es que nunca hay que manifestar el dolor de la nostalgia, sino hay que dejarlo ir y decirle adiós (Wolfelt, 2003).

Cuando se sufre la pérdida de una persona amada da origen a una gran variedad de posibles reacciones, sentimientos y pensamientos, que están en estrecha relación con el tipo de muerte y sus características, así como también con la construcción del concepto de muerte que se tenga. Para Bowlby (1997), lo que llama la atención con respecto al duelo es no sólo el número y la variedad de respuestas posibles sino también la forma en que tienden a mezclarse los sentimientos y pensamientos que invaden a la persona afligida.

El duelo en algunas ocasiones va a consistir en hacer cosas como llorar, hablar sobre la persona que ha muerto, escribir sobre ella. A veces también se utiliza la palabra duelo para hablar del dolor que se siente por la muerte de un ser querido (Wolfelt, 2003).

Bourgeois (citado en Macías y Parrado, 1999), concibe el duelo como “la pérdida de un familiar y/o un ser querido con sus consecuencias psico-afectivas, sus manifestaciones exteriores como la elaboración de los rituales y el proceso psicológico evolutivo a la pérdida, que denomina trabajo o elaboración del duelo” (p. 9). Este autor destaca dos aspectos importantes en la reacción de pesar: las consecuencias de la pérdida y las acciones de la persona encaminadas a la adaptación y superación de la misma. Esta definición circunscribe el concepto clásico psicoanalítico, postulado por Freud (1912;

citado en Bowlby, 1997), en la que el duelo hace referencia a la “pérdida del objeto amado”.

Por su parte Dumay (2000), analiza la palabra inglesa *beravement*, la cual según el autor significa duelo, y se refiere al estado de sentirse desposeído o privado de algo, y en la palabra inglesa *berefts*, menciona que tiene el sentido original de ser despojado o partido de golpe.

Dreizzen (2001), define el término duelo como una palabra homónima, donde recaen sobre ella dos significaciones. Etimológicamente proviene de dos vocablos latinos.

- *Dolos*, del latín tardío, que significa dolor, pena o aflicción. Demostraciones que se hacen para manifestar el sentimiento que se tiene por la muerte de alguien.
- *Duellum*, variante fonética arcaica de *Belem*, que significa batalla, desafío, combate entre dos.

Esta autora, hace una descripción del duelo como un dolor, dolor psíquico que puede llegar hasta encarnarse; pero también es un desafío a la estructura subjetiva para recomponer su universo simbólico que le provocó ese agujero real, que significa la pérdida del objeto amado.

La mayor parte del tiempo se cree poseer cosas y personas que se aman, pero cuando viene una separación, es decir, cuando se pierden, surge el dolor a la pérdida, y por ende el duelo. La sociedad ha tenido un papel muy importante en esta visión, ya que continuamente ofrece estilos de vida en donde la acumulación es igual a felicidad. Se podría decir entonces que bajo esta línea, todas las posesiones representan duelos potenciales ya que a lo largo de la vida se experimentarán pérdidas y micro duelos (Longaker, 1997).

Algunas pérdidas pueden ser tan triviales, pero otras como la pérdida definida de un ser amado, trae consigo la idealización de un proyecto de vida así como también deseos que llegan a perder su satisfacción, deseos que nunca se podrán concretizar, representando la frustración del deseo de permanencia, la estabilidad y, por tanto, implican un duelo.

Esta sería una gran diferencia entre los duelos cotidianos y el duelo por la pérdida de un ser amado.

Se puede considerar entonces el duelo como un modo de nombrar la pérdida, que siempre tendrá que ver con el miedo a la pérdida del amor, de anhelos, de deseos, de planes, de proyectos, de expectativas; así como también la pérdida física de la persona amada. El trabajo de duelo de acuerdo a éstas teorías tradicionales, consistiría en desprender "una a una" las expectativas o proyectos que se tenían con respecto a la persona que murió.

Ejemplo de lo dicho anteriormente, es que Dreizzen (2001), da como conclusión que: "El trabajo de duelo es la ocasión para acceder a un saber sobre los límites de la estructura, sobre el momento en que el objeto se construye" (p. 39).

Como decía Freud (citado en Dreizzen, 2001), el duelo puede comprender un amplio espectro de objetos de amor y con una candente vigencia para los ya conocidos: el de la pérdida de un ideal, de la libertad o la patria.

Norman Paul (1967, citado en Goldbeter, 2003) menciona que el duelo es un proceso psicológico desencadenado por la pérdida de un objeto amado que, cuando llega a su fin, está asociado al abandono de ese objeto.

La profundidad del dolor que se experimenta en esa pena está en relación al grado de apego que se siente por esa persona y a lo mucho que contribuía a la sensación de bienestar (Dumay, 2000). Por el contrario, cuando parece que se reacciona en exceso ante una pérdida que no parece ser muy significativa, es probable que esa pérdida reciente haya destapado una pena antigua que estaba sin resolver.

Según Goldbeter (2003) considera que el duelo de una pérdida definida, es con frecuencia patológico. Dejar de lado las vivencias de carencia, de vacío, de ausencia y la serie de sentimientos que se asocian a ello como los de abandono, culpabilidad, de odio y de resentimiento, constituye en sí una reacción de protección. Pero el congelamiento de estos sentimientos en el proceso de duelo que se instaura, de ese modo hará más

pesados y hasta bloqueará otros procesos necesarios para la evolución de los miembros de la familia y del sistema entero.

Con el tema del duelo, hay que pensar cuál es la actitud frente a la muerte; el duelo va a estar condicionado por la propia actitud individual, pero también, sin duda, por la actitud social frente a la muerte. Parece redundante indicarlo, pero los condicionamientos individuales son más tangibles que los sociales, y por esto, muchas veces, no son visibles como elementos que están dentro del contexto (Smud, 2000). Y de los cuales se especificarán a continuación.

### **3.1.1 Función social del duelo**

Para Goldbeter (2003), el duelo se encuentra bajo la influencia de factores sociales, culturales, históricos y afectivos, así como la construcción del concepto de muerte que ha dado lugar a emprender el proceso de duelo de manera totalmente individual.

En el capítulo anterior Ariès (1999), postuló que en la actualidad la expresión del dolor por la pérdida de un individuo, es reprimida y vista con rechazo. Esto lleva a que se piense dentro de esta sociedad, que el duelo es algo morboso, esta oposición muestra la fuerza del sentimiento que impulsa a excluir la muerte de la vida del ser humano en sociedad.

Asimismo, Smud (2000), menciona que hoy en día, en la mayoría de las latitudes y lugares de la sociedad occidental, la comunidad está excluida de la participación en la ceremonia del duelo. Eso no quiere decir que no tenga un lugar, la comunidad sí tiene un lugar pero el lugar del espectador, mira el duelo desde afuera.

Pareciera que en la actualidad hubiera una negación de la muerte a nivel comunitario, la negación ha cobrado un lugar que antes no tenía, además existe la negación en todos sus escalofriantes colores y matices.

El morir es un acto completamente individual, no sólo se ha convertido en tabú, sino en algo obscuro y grotesco. Además de esto, también se rechaza e incluso se prohíbe cualquier manifestación del dolor que la muerte provoca, no se permite resolver el

duelo, se queda indefinido o se posterga el dolor (Sarabia y Hernández, 2000), ejemplo de ello son las frases como “la vida continúa... él murió pero tú sigues vivo... te entiendo, no llores tienes que ser fuerte, debes de vivir... a él no le gustaría verte sufrir, ellos te necesitan”.

Ariès (1975; citado en Goldbeter, 2003), amplía lo dicho anteriormente al mencionar que la muerte se ha convertido en tabú, en algo innombrable y de lo cual el moribundo es desposeído. Además, hay que contener los sentimientos tanto antes, como después del deceso.

En la actualidad, la muerte de las personas se produce cada vez más en el hospital en soledad, el momento mismo del deceso es difícil de precisar, por la alta tecnología que hoy en día se tiene con los aparatos sofisticados y el uso desmedido de los fármacos. La muerte ya no forma parte de la vida, es casi un accidente que no le acontece a todo el mundo, y no tiene lugar en la propia casa. El hecho de estar tan alejado de este paso de la vida a la muerte hará tanto más difícil el proceso de separación a quienes no se ha podido dejar verdaderamente “dándoles el adiós definitivo” (Goldbeter, 2003).

Los sentimientos intensos de tristeza asociados a la muerte son percibidos a menudo como algo inconveniente, lo que condena a los allegados de un difunto a ocultarse de la convivencia del entorno. A veces esto último entranña o refuerza el rechazo de sus emociones (Goldbeter, 2003). A nadie se le enseña, ni se le prepara para vivir una toma de distancia y la ausencia que trae consigo, revelando una sensación insoportable.

Hinton (1974), afirma que si existe la suficiente correspondencia entre los sentimientos de quienes han sufrido una pérdida lamentable y los usos sociales, se prepararía a las personas en la tramitación del duelo. Sin embargo, en ésta sociedad, la expresión abierta de fuertes emociones se halla intensamente inhibida, a pesar de que se manifiestan intensos sentimientos por la pérdida durante el luto.

Los antropólogos han tratado de establecer por qué un rito funerario desempeña un papel tan importante en la vida social de un pueblo, Firth (1961, citado en Bowlby, 1997) menciona lo siguiente: “Su objetivo ostensible es la persona muerta, pero no beneficia al muerto sino a los vivos... en realidad el ritual se lleva a cabo en beneficio

de quienes sobreviven” (p. 59). Postula luego que un funeral cumple tres funciones básicas del duelo, las cuales se describen a continuación:

1. Es la ayuda que proporciona a los deudos, por ejemplo a desvanecer su incredulidad al demostrar que la pérdida es real, proporciona una oportunidad para la manifestación pública del dolor y limitar la duración del duelo.
2. Permite que otros miembros de la comunidad se enteren públicamente de la pérdida y que, de una manera prescrita, no sólo se despidan de uno de sus integrantes sino que expresen las intensas emociones de temor y cólera que a menudo experimentan. Al cumplir una función social y canalizar la conducta emocional en formas aceptables, los ritos funerarios sirven para mantener la integridad de la sociedad a lo largo del tiempo.
3. Denominada económica, consiste en proporcionar la oportunidad para un complejo intercambio de bienes y servicios entre familias y grupos. Además de los beneficios materiales que se pueden lograr, dichos intercambios pueden entenderse también como una demostración de altruismo recíproco (Trivers, 1971, citado en Bowlby, 1997). Cuando la calamidad se abate sobre una familia o un grupo, todas las otras familias y grupos expresan su disposición de ayudar, aunque sea sólo en forma simbólica. Así, todos pueden afirmar su derecho, por implicación y tradición, a reclamar la ayuda de los demás si la adversidad llegara a afectarlos también en el futuro.

De acuerdo, con lo que dice el Bowlby (1997), la función principal del ritual funerario no es la de deshacerse del cadáver sino que consiste en el beneficio psicosocial que representa para las personas afligidas constatar y tener la certeza de la pérdida que están viviendo.

La práctica de luto en los ritos funerarios es necesaria para: la contemplación del cadáver, así como tomar parte en el funeral, esto deja fuera de toda duda el hecho de que la persona en cuestión se encuentra realmente muerta. Los pésames, como también las conversaciones en torno al difunto y el reconocimiento público de la muerte, confirma efectivamente la pérdida experimentada (Hinton, 1974).

La importancia de los rituales, brinda la concesión a todos los participantes de tener la certeza de la pérdida y posibilita una renovada sensación de pertenecer a una totalidad social, y a la comunidad. Al mismo tiempo, que se tienen que reconocer las respuestas personales y emocionales de las personas afligidas que les permita reanudar una vida social lo más “normal” posible. Es por ello que la función social del duelo ha beneficiado, desde la época prehispánica hasta esta era contemporánea, en el proceso de duelo, por lo que es fundamental que se promuevan sus prácticas y costumbres de cada población o grupo humano.

Si bien, en la actualidad el tipo de muerte y su concepto han ido cambiando y permanecido en función de la historia de las distintas épocas, y por su parte el tipo de duelo ha estado en relación del significado ante la muerte, así como también las características de dicha pérdida. Se tiene así, que las personas reaccionan de distintas formas ante una misma pérdida y es necesario ver el duelo como una experiencia exclusiva de quien lo vive (Botella y Herrero, 2001). Aunque, las teorías tradicionales señalen que todo proceso de duelo sigue cursos iguales, independientemente de las diferencias individuales y características de la pérdida.

Dumay (2000), divide la pérdida en dos tipos dependiendo las características de la muerte: poco dolor y mucho dolor. En el primer tipo, se encuentran las pérdidas de poco dolor que serían causadas por una muerte largamente esperada o una pérdida que ya se ha llorado, como puede ser la vejez o de una enfermedad congénita. Mientras que en el segundo caso son muertes súbitas o violentas, las cuales generan mucho dolor, ejemplo de ello son: el suicidio, los accidentes, muertes masivas llámese guerras, hambruna, enfermedades y la pérdida de un hijo, entre otras. Esta clasificación servirá de preámbulo, ya que a continuación, se describirán los tipos de pérdidas definidas (muertes ya sean de poco y mucho dolor) aunque tal vez hayan faltado algunos, se citarán los más mencionados y estudiados por diferentes autores como: Longaker, 1997; Jaramillo, 1999; Hinton, 1974; Markham, 1998; Goldbeter 2003; Marcus y Rosenberg, 1992; y Bowlby, 1997.

## **3.2. Tipos de pérdidas definidas: muertes**

### **3.2.1 Suicidio**

El suicidio es una de las formas de muerte que suscita la mayor cantidad de sentimientos, a veces, contradictorios por una profunda culpabilidad de no haber prevenido la situación y no haber ayudado a la persona o tal vez impedir el mismo suicidio; la cólera es otro sentimiento que se presenta en las personas tal vez por no haber sido considerado un interlocutor capaz de ayudar; la agresividad porque “él/ella ha osado hacerme esto, a mí”. Los sentimientos de abandono, de negación, de culpa e ira se magnifican, dirigiéndose contra sí mismo o contra el suicida (Longaker, 1997).

Agregando que en la religión judeo-cristiana es considerado como un estigma, que no sólo recae sobre el suicidado, sino también sobre la familia. Y quizás esto hará que la persona y el grupo social directamente afectado experimenten vergüenza.

### **3.2.2 Viudez o pérdida de la pareja**

La intensidad y la complejidad inherentes al vínculo entre una pareja hacen que el perder al otro signifique afrontar innumerables pérdidas, tanto tangible y cotidianas como simbólicas (Jaramillo, 1999). Se pierde a la persona amada y con la pérdida un proyecto de vida elaborado por ambos.

Hinton, (1974) señala que dentro de la sociedad occidental, la mujer que pierde a su marido se enfrenta, en la sociedad, con un problema de adaptación considerable; a llevar a cabo labores fuera de casa. Tal vez a la negación de querer buscar otra pareja por la sanción social y familiar.

### **3.2.3 Pérdida de un hijo**

Una de las pérdidas considerada por Markham (1998), la más susceptible de originar remordimientos en los progenitores, aunque no tengan absolutamente nada que reprocharse, es la muerte de un hijo. En cada persona varía la duración de lo que se

podría llamar “período agudo de duelo”, es decir, el tiempo que ha de transcurrir antes de que esté dispuesta a enfrentarse de nuevo con el mundo.

Por su parte Jaramillo (1999), expone que la gran diferencia en la intensidad de dolor en la experiencia va a estar en función de la edad y de si se trató de una muerte súbita, una enfermedad o un asesinato. En cualquier caso, cada experiencia es única, personal, particular en sus circunstancias, demoledora en sus efectos, por su intensidad e imposible de creer aunque se le esté viviendo o contrariamente. El autor sostiene que: "la muerte de un hijo, se cree como una contradicción de la vida según la cual los jóvenes deben de enterrar a los viejos. Esta idea puede generar una oposición visceral. Ya que el hijo va a representar lo que no pudimos ser, también da estatus, otorga un papel dentro de la sociedad" (p.67).

Las consecuencias o bien los efectos dentro de la vida de los progenitores tiende a ser más lento el inicio del duelo, porque el estado de choque es más largo. Mientras que, contrariamente, se podría suponer que la muerte anticipada por enfermedad conllevaría un duelo doloroso pero sin sorpresa, es decir anticipado, lo que permite a las personas que se vayan haciendo a la idea de perderlo y a imaginar como será su final y el “después” sin él (Jaramillo, 1999). El duelo toma un curso diferente, que no conduce precisamente a acomodarse a la vida sin el hijo, sino a construir un espacio donde él perdure de una u otra forma: una relación en la cual el anhelo se convierte en el deseo de ser inmortales y eternos aparentemente se convierte en realidad.

Se puede considerar que la pérdida de un hijo, va a alterar el curso de la vida de los padres y también la relación de pareja. Puede suceder que a unos años después de muerto un hijo, pueden volver ocasionalmente episodios de tristeza e inconformidad asociados a imágenes vívidas de recuerdos. Es decir, que habrá fragmentos en la memoria de los padres por la pérdida del hijo.

#### **3.2.4 Pérdida de un hermano**

Betty Davies (1991, citado en Jaramillo, 1999) realizó un estudio y los resultados arrojados los dividió en cuatro consideraciones que a continuación se presentarán:

- Los niños se afectan profundamente con la muerte de un hermano/a, lo cual refleja en múltiples y evidentes variaciones de su conducta. Durante los tres años siguientes a la muerte, tanto los mismos niños como sus familiares, profesores y amigos, atribuyen tales alteraciones a la pérdida de su ser querido.
- Los estudios clínicos corroboran que la muerte de un hermano en la infancia tiene implicaciones a lo largo plazo, hasta por siete y nueve años después.
- La muerte de un hermano no es un hecho aislado que los niños olvidan en poco tiempo. Al contrario, es un evento destacado que deja secuelas en su desarrollo posterior. Adultos que vivieron la muerte de un hermano en la infancia reportan que los efectos de la pérdida han sido más o menos permanentes a través de su vida adulta.
- Las respuestas de un niño ante la muerte de su hermano están influenciadas por las características de la relación entre ellos y por las del entorno familiar. Entre más fuerte y cercana haya sido la relación, mayores serían los efectos.

Vale la pena resaltar que el mismo estudio demostró que los niños reportaron haber crecido emocionalmente y haber adquirido mayor madurez y una visión del sufrimiento mucho más amplia que la de jóvenes que no habían sufrido ninguna pena mayor en su infancia. Por lo que rompe con la creencia negativa de conceptualizar la pérdida, como un obstáculo y no como un reto a la estructura psíquica.

### **3.2.5 Pérdida de un bebé**

Esta es una de las pérdidas que no son reconocidas socialmente y las personas han tenido que optar, entonces, por guardar (sufrir) su pérdida en silencio y en secreto, no se reconoce como una pena válida la muerte de un bebé, al no existir ese reconocimiento social, ya que no se acostumbra a realizarse los respectivos ritos funerales o ceremonias religiosas, vestir luto o hacer visitas de pésames (Jaramillo, 1999). Pertenece de manera individual-personal que los progenitores y la familia en cuestión asuman y reconozcan esta pérdida.

Cabe señalar el papel del médico en la elaboración de la aceptación de esta pérdida, Hinton (1974), menciona que es fundamental siendo que en algunos casos suelen recomendarles a las parejas volver a intentar otro embarazo, sugiriendo un reemplazo

por otro bebé. Lo cual lleva a los padres a sustituir al nuevo bebé con la representación del bebé perdido, algunos padres suelen ponerle el mismo nombre e idealizar los deseos que le correspondieron en su momento al bebé perdido. Deliberadamente con este propósito, o incluso consideran a uno de los hijos vivos como sustituto del que ha muerto.

### **3.2.6 Los abortos**

Si la pérdida de un bebé no es comprendida y reconocida socialmente, como se mencionó anteriormente, el caso se agudiza con el nacimiento de una criatura muerta. Ya que muchas personas, les cuesta comprender que un aborto constituye también la pérdida de un ser querido.

Aunque la madre no haya albergado esa nueva vida en su seno más que unas semanas, no deja de ser un hijo suyo y la pérdida puede causarles una pena inmensa (Markham, 1998). Para este autor, la cuestión subjetiva, de proyecto e idealización, es lo que agudiza esta pérdida.

### **3.2.7 Violencia criminal**

Markham (1998), indica que la asimilación de la muerte violenta de un niño es demasiado, ya que lleva a los padres obligados a vivir el resto de sus días con la idea de que la muerte de su hijo fue causada por el acto deliberado de una tercera persona. Para este autor, los efectos sobre la vida de las personas, muchas veces se rompen después de la desaparición violenta del hijo, produciéndose divorcios, malos tratos, internamiento de uno de los cónyuges por trastorno mental u otros infortunios.

Lo que ocurre cuando se retienen emociones negativas y se les da vueltas durante mucho tiempo en la mente de las personas, se convierten en parte del relato de su vida, la cual va a generar efectos sobre la persona (Markham, 1998).

Hinton (1974), coincide con el autor citado anteriormente, ya que refiere que la resignación ante la muerte de una persona amada seguirá siendo un problema siempre doloroso y difícil; a muchas personas afligidas no se les presta la suficiente ayuda,

siendo que se considera el proceso de duelo un trámite al que se da poca importancia, si hablar de la muerte es un tabú, así como exteriorizar los sentimientos que le genera al doliente, esto dará como resultado efectos secundarios en la vida propia de las personas afligidas.

### **3.2.8 Muerte masiva**

Lifton y Falk (1982; citados en Marcus y Rosenberg, 1992), describen algunos sucesos como los ocurridos en Hiroshima y Nagasaki, el suicidio masivo de Jonestown, la epidemia de SIDA en gran parte de África o la hambruna provocada por el hombre en Sudán y Etiopía, comprenden un fenómeno que incluye: la intensa sensación de una ansiedad sin forma fija, la sensación de que no hay futuro, de depresión, de malestar, apatía e insensibilidad. Esto debido a que un desastre potencial y la muerte, es demasiado grande y aterrador como para comprender fácilmente su significado para darle sentido a la muerte ordinaria y al desastre.

Marcus y Rosenberg (1992), destacan que en la actualidad, se encuentra ya una costumbre a la exposición de cadáveres y noticias de muertes en masas provocadas por el hombre. Esto ha evidenciado el impacto negativo de la ansiedad a la muerte colectiva prematura y violenta al ser sucesos tan frecuentes y habituales. Cabría señalar que la tecnología satelital desarrollada por los actuales medios de comunicación, los cuales en ésta época ya desempeñan e impactan la concepción de muerte y la forma de afrontarla de manera directa, ejemplo de ello es que se puede observar tanto ejecuciones de prisioneros de guerra en televisión y en tiempo real con el video-teléfono, la invasión a países extranjeros, tal como ocurrió en Afganistán e Irak.

Como se ha señalado la construcción del significado de muerte y las características de la pérdida van a formar parte del duelo que cada persona va a elaborar. Aunque el mensaje de las teorías (que a continuación se describirán) parece ser, independientemente de lo que cada persona pueda hacer, de forma casi universal se tendrá que pasar de manera irremediable por los mismos pasos que describen.

Aunque las formas de respuesta emocional a la muerte, son diferentes como se ha estado mencionando según el marco cultural que promueve sistemas de significados,

tomando en cuenta las características particulares del tipo de muerte que va a matizar un duelo personal.

### **3.3 Tipos de duelo y sus fases**

Antes de comenzar con la presentación del contenido propuesto en este apartado, es primero importante subrayar y destacar que si bien los aspectos que se presentarán son relevantes y aportan una gran contribución para poder llegar a entender los tipos de duelos y sus posibles fases, a partir de la inclinación de la propuesta constructivista-narrativa, se sugiere que no son más que índices de las posibles y no, las únicas etapas del curso del duelo, así como sus potenciales manifestaciones y factores que se pueden encontrar durante el proceso del duelo y no pueden ser vistas como un reflejo de la realidad o una representación de ésta. Además que, no es conveniente olvidar, que son datos relativos de un contexto determinado y son elaborados por un autor, y que él también ocupa un lugar en el universo relativista, es decir, un espacio psicológico y por ello tiene suposiciones incorporadas, de las cuáles hay cientos de suposiciones y cosas que se establecen como verdades o con un factor en común, que pueden o no ser ciertas. Como se ha mencionado a lo largo de la tesis, no se tiene como objetivo hacer una distinción entre la verdad y la falsedad, así que en ésta exposición que a continuación se presentará, puede aportar algo muy importante, si se considera lo anteriormente dicho. Como es el de considerar como algunas posibilidades que estas manifestaciones pueden asumir y se insiste que no pueden dar la experiencia propiamente dicha que cada uno experimentará en su conciencia. Ya que como se señaló en los capítulos antecedentes, cada quién elige una experiencia, y por lo tanto, literalmente crean su propia realidad. El constructivismo basado en hallazgos de la física cuántica, plantea precisamente que la verdad se resume en experiencias, y quizás las características que se mencionarán pueden presentarse o tal vez no. A continuación se expondrán las teorías tradicionales del proceso del duelo y sus tipos de duelo, encabezadas por Macías y Parrado (1999), Longaker (1997), Jaramillo (1999), Dreizzen (2001), Bowlby (1997) y Dumay (2000).

### 3.3.1 Duelo sano y sus fases

Para Macías y Parrado (1999) las fases que atraviesan las personas ante la pérdida de una persona, son las que se muestran a continuación:

- Denominada como fase de impacto: su duración puede contemplar desde unas cuantas horas a una semana. Esta primera etapa denominada de impacto, dura de pocas horas a una semana después del deceso puede cursar tanto con embotamiento como con liberación emocional intensa, no siendo consciente de lo sucedido y mostrando una conducta semiautomática. Este es el momento en que los ritos sociales y familiares del duelo facilitan la resolución de esta fase. Desde el punto de vista psicopatológico, la ansiedad es la emoción predominante produciéndose igualmente un estrechamiento del campo de la conciencia.
- Señalada como fase de repliegue: esta segunda etapa puede tratarse de un mes a un año. Dicha etapa clasificada de repliegue o depresiva, se prolonga a lo largo de varias semanas o meses, que se inicia con sintomatología depresiva inhibida seguida de episodios de protesta-irritación y aislamiento. Los rituales socio-religiosos han finalizado y la persona se encuentra sola ante la realidad de la pérdida y frecuentemente con la exigencia social imperiosa de reincorporación inmediata a su vida habitual: ya sea el retorno al trabajo, el cuidado de los familiares a su cargo, etc. Durante este período el estado de ánimo es parecido al de un trastorno depresivo.
- Fase de recuperación, curación o restitución: dichos autores contemplan esta etapa después del año. Para esta tercera etapa denominada de recuperación, se produce al cabo de seis meses o un año. Durante la misma se retorna al nivel de funcionamiento previo, siendo capaz el deudo del establecimiento de nuevos lazos afectivos. Frecuentemente esta etapa coincide con el primer aniversario del deceso produciéndose en este período una intensificación emocional en la línea de la nostalgia, tristeza, llanto, recuerdo doloroso, etc., que duran unos días y que finalmente marcan el final del duelo.

Cabe mencionar que durante el periodo de luto, es como lo determina Hinton (1974) el cual responde a sus propias necesidades, pero llega el momento en que tiene que cesar. Las convenciones del luto, además de constituir una pauta adecuada para la conducta

durante el tiempo de duelo, puede también ayudar a los que se sienten privados de un ser querido, indicándoles cual es el momento de cesar el duelo y de volver a tomar parte en la vida activa. Es en la última etapa cuando es importante cerrar el círculo con la persona amada que partió. Y es a través del diálogo entre las personas más cercanas cuando debe darse “la despedida” por más dolorosa que sea, ya que traerá paz y alivio a la familia (Longaker, 1997).

Para las personas que comúnmente se preguntan ¿cuánto durará y finalizará su período de duelo? Markham (1998) responde que no existe una respuesta única a estas preguntas y en realidad duda que desaparezca del todo. Pero lo que sí se consigue es que, cambie y se haga bastante soportable.

Similarmente para Dumay (2000), el proceso de duelo nunca se acaba sino más bien se completa y es hasta que: “podamos aceptar la muerte de la persona amada, que disminuya su dolor y la pena, y el sentirnos libres para ocuparnos de nuevo nuestra vida” (p. 205).

Terese Rando (citado por Jaramillo, 1999) establece seis tareas que hay que atravesar para resolver un duelo:

- Reconocer la pérdida: admitir y entender la muerte.
- Reaccionar ante la separación: permitirse sentir, esto es, identificar, aceptar y expresar emociones y sentimientos.
- Recordar y reexperimentar la relación: admitir y revivir los sentimientos, los recuerdos y los momentos compartidos ya sean buenos o malos, en forma realista.
- Replantear los papeles: estar dispuesto a replantear la identidad previa, el estilo, los valores y las prioridades de la anterior forma de vida, aceptando que el mundo presuntivo cambió irremediamente.
- Reacomodarse: adaptarse a un mundo nuevo, diferente e incompleto, si se le compara con el anterior; es el sustituir la relación presencial por una de nostalgia y recuerdos.

- Reinvertir la energía psicológica: orientar el amor, el interés y la dedicación que ligaba al doliente con quien murió hacia la búsqueda de nuevos proyectos, ilusiones, afectos y motivos para vivir.

Estas seis R se asemejan a las cuatro tareas de William Worden (citado por Jaramillo, 1999), las cuales permiten al doliente o al profesional evaluar el recorrido de un caso particular y detectar dónde se ubican los bloqueos y fallas:

- Aceptar: lograr admitir la muerte como un final inmodificable. Lo contrario sería negarla o desconocerla, ignorando sus detalles.
- Reaccionar: poder sentir y manifestar lo que se siente en tan difíciles momentos; si es posible, darle un nombre (dolor, tristeza, nostalgia, rabia, desesperación, desesperanza, apatía, desmotivación, fatiga, angustia, culpa...). Lo contrario sería ahogar los sentimientos, el pasar por encima de la dolorosa realidad rehusando aceptar la fragilidad humana y reforzando el papel de fuertes, inquebrantables y valerosos a costa de un alto precio y una mutilación emocional. No hay que olvidar que los preceptos socioculturales vigentes refuerzan y exaltan como ejemplo estas actitudes.
- Readaptar a un ambiente que acepta la ausencia del que murió: lo contrario sería no cambiar nada, dejar las pertenencias del otro tal y como estaban antes y renunciar a asumir sus funciones y responsabilidades.
- Liberar la energía psicológica de la relación con quién murió y reinvertirla en proyectos, ilusiones o en un nuevo amor.

Las etapas del duelo para Longaker (1997) son:

- Negación. Por esperada o sorpresiva que sea la muerte de un ser querido, existe un lapso para que la mente pueda aceptar esta información. Con la ayuda de los ritos funerarios, dan la oportunidad de asimilar lo sucedido. En esta etapa la persona necesitará tomar conciencia de su pérdida. A veces pueden transcurrir meses entre el deceso y el término de la negación, pero esto sólo retardaría el proceso de saneamiento de las emociones. La forma de sobrepasar esta etapa es haciéndose cargo de la nueva situación en que se encuentra, asumiendo que se tendrá que continuar viviendo sin su presencia. Quizá sea necesario hacerse

cargo de las tareas que eran desempeñadas de quien acaba de marcharse y éstas sean distribuidas entre la familia. El momento de deshacerse de las pertenencias de quien se ha marchado debe tomarse sólo cuando se sienta preparado para ello, no forzarlo o permitir que alguien lo force a llevarlo a cabo.

- La culpa. Éste término está completamente relacionado con el término deudo = el que debe, el que está en deuda; gran parte del dolor toma la forma de culpa, de lo que no se dijo, del perdón que no se dio o no se solicitó. Cuando la despedida no haya sido posible en vida el familiar debe de llevar a cabo los ritos funerarios. Si esto resulta imposible, existen otros instrumentos que permitirán realizar este necesario cierre y son los mismos en caso de que la muerte ocurra de improviso o en un lugar lejano. Esta despedida puede tomar la forma de una carta dirigida a la persona que se ha marchado. O puede tener dos aspectos a tomar: a) ser una dulce despedida, llena de los recuerdos bellos compartidos con quien acaba de marcharse, es decir una reafirmación del amor que existió y existe o, b) un reclamo, un enfrentar los desencuentros que escalonaron la relación. Ambas son válidas e importantes.
- La Ira. Siempre es demasiado pronto, nunca es el momento oportuno para la partida de un ser querido, así que nunca se aceptará de buen grado que era su momento para irse. La ira puede tomar muy distintas direcciones, puede estar dirigida contra la persona que acaba de fallecer, contra terceros o contra las mismas personas. La única forma que existe para apaciguar el sentimiento de enojo es verbalizar las emociones, ya sea hablando con una persona o con el método terapéutico como la silla incómoda propuesto por Erick Fromm. Esto se realiza situando una silla vacía frente al paciente y se le induce a sostener un diálogo con el ser querido que ha abandonado esta tierra. Dicho paciente debe representar ambos roles, es ambas personas, para lo cual convendrá cambiar de silla cada vez que la otra persona responde. Este diálogo continúa hasta que el paciente ha exteriorizado todos sus sentimientos de enojo, abandono y tristeza, y ha recibido todas sus respuestas.
- La resignación. La ausencia se torna palpable y cotidiana, y el afecto termina por “resignarse” a la permanente ausencia del ser amado.

Freud en 1915 (citado en Dreizzen, 2001) propone un trabajo de elaboración para los duelos. Desde un primer momento, lo que prima es el mecanismo de renegación o

desmentida, hasta un posterior momento en que luego de victimizar al objeto, provocando por segunda vez su pérdida, finalizando con esto a que la libido quedará nuevamente disponible para investir otros objetos. Los detalla en tres tiempos a continuación:

- El primer tiempo. Frente a la pérdida en lo real, la primera respuesta es la renuncia a aceptarla, mientras que la renegación reenvía al sujeto a una posición privada y desde ahí sin recurso a quedar representado en la cadena significante, se muestra en escena. El fenómeno elemental se presenta como salida para retener el objeto y el precio es el alejamiento de la realidad. Se podría decir que para estar en duelo, en primer lugar se trata de localizar la falta, nombrarla, aceptar que algo se ha perdido y no renegar de ello. En esta etapa los ritos funerarios de la sepultura ayudan a constatar e inscribir la muerte de un ser querido por los deudos. En este primer momento no se trataría de saber a ¿quién se perdió? sino lo que se perdió en ése que se perdió. En esta conjetura se halla subyacente la noción de que para que él trabajo de duelo transcurra y no se detenga en melancolía, lo esencial es si en la estructura operó en los tiempos instituyentes al duelo.
- El segundo tiempo comprende al trabajo de simbolización y esto implica un alto grado de energía, de investidura y de tiempo. Esto conlleva un placer doliente. Este movimiento permite ir aceptando que el objeto amado investido libidinalmente ya no está, y a través del examen de la realidad se posibilita a que se retire la libido adherida al objeto, ya que no hay matriz ni perceptiva, ni sensorial que corresponda al anhelo. El estancarse en este tiempo de duelo con tropiezos para avanzar y atravesarlo es lo que hace frecuentemente que un duelo se torne en patológico y que revista características propias de la melancolía. Cuando se trata de una melancolía, este camino parece cerrado por encontrarse el sujeto inmerso en el absoluto desconocimiento de *lo que se perdió* en los tiempos instituyentes, momentos en que el objeto se engendra. El sujeto hoy por hoy no está dispuesto a afrontar el duelo.
- Tercer tiempo. Es aquí donde el sujeto en una posición activa puede consumir por segunda vez la pérdida, asesinando al objeto, matando al muerto o, en otras palabras, perdiendo en lo simbólico lo que había sido perdido en lo real. Este

movimiento permite la modificación de los lazos con el objeto perdido, la separación y la investidura libidinal de otro objeto sustituyendo al ausente.

Bowlby (1997) describe las cuatro fases que atraviesan los individuos en el duelo. Cabría mencionar que aunque este autor descubre algunas diferencias cualitativas acerca de los tipos de duelo que hay de acuerdo al miembro de la familia que se perdió (ya sea el hijo, la esposa o esposo) sostiene aun así, que todos atraviesan por estas fases:

- Fase del embotamiento. Que dura habitualmente entre algunas horas y una semana. La misma puede ser interrumpida por explosiones de angustia o de rabia extremadamente intensas. Varía en alto grado de una persona a otra y también de un momento a otro. La mayoría se siente aturdida e incapaz de aceptar la realidad. Puede seguir su vida, pero es probable que se sienta tensa, temerosa y puede verse interrumpida por un episodio de emoción intensa con ataques de pánico y de enojo.
- Fase de languidez (carencia). Se presenta la búsqueda de la persona pérdida, que dura algunas veces meses y a veces años. En esta fase comienza a percibir la realidad de la pérdida lo cual le produce una sensación de anhelo, espasmos de congoja y accesos de llanto. Por un lado, se encuentra la creencia de que la muerte es real con el dolor y anhelo desesperanzado que ello implica; por otro lado el de la incredulidad. Cualquiera sea la actitud que se adopte la persona se ve obligada a recuperar a la persona pérdida. Apareciendo un “necesidad de buscar”.
- Fase de desorganización y desesperación. Poco a poco se llega a reconocer y aceptar que la pérdida es permanente y que debe dar nueva forma a su vida. Sólo así parece posible que comprenda que sus patrones de conducta previos se han vuelto inapropiados y, por ende, deben ser forjados de nuevo. Sin embargo, si todo va bien, esta fase pronto comienza a alternar con otra durante la cual el individuo empieza a examinar la nueva situación en que se encuentra y a considerar las posibles maneras de enfrentarla, lo cual implica una nueva definición de sí mismo y de su situación.
- Fase de un grado más o menos de reorganización. Una vez que se llega a esta fase, la persona reconoce que es necesario hacer un intento por desempeñar

papeles nuevos y adquirir nuevas habilidades. Y por lo tanto hay un redefinición de sí.

Similarmente Dumay (2000), divide en fases el proceso normal del duelo, los cuales pueden repetirse y éstos son: conmoción e incredulidad, conciencia plena de la pérdida y recobrar o recuperar el equilibrio. La primera fase que aparece en el proceso del duelo es la incredulidad relativamente poco dolorosa. Pero dicha autora señala que después de un lapso de tiempo, el cual puede variar de acuerdo a muchísimas causas, esa incredulidad se ve resquebrajada y cuando finalmente se siente la plena conciencia de la pérdida. Mientras que la tercera etapa, la autora la describe como ese sentimiento de recuperación y de recobrar el equilibrio.

Es por ello que también propone cuatro tareas para el duelo y éstas son:

- Aceptar la realidad de la muerte.
- Sanar y concluir la relación.
- Aliviar el dolor emocional y dejar ir.
- Encontrar el sentido a la nueva vida.

Parece ser que estos autores subestiman el significado personal de la pérdida y las acciones que uno pueda llevar a cabo para superarla, y se centran excesivamente en las reacciones emocionales compartidas, pero que sucede cuando salen fuera de las normas establecidas de aquellas reacciones esperadas, entonces se diagnostica como duelo patológico.

La interpretación que Bowlby (1997) hace de Freud sobre las diferencias entre el duelo sano y el duelo patológico en “duelo y melancolía”, las enmarca en los siguientes tres criterios:

1. La existencia de odio hacia el objeto perdido (expresado en forma directa o indirectamente, a través del reproche) indica patología, esto establecido sobre una base de pruebas existentes.

2. Según, en el cual, la identificación con el objeto perdido está presente sólo en el duelo patológico, cabe señalar que después de un tiempo este presupuesto fue abandonado por Freud.
3. En el duelo sano se retira el deseo del objeto perdido y se transfiere a un nuevo objeto, mientras que en la melancolía (duelo patológico) se vuelve sobre el yo y da origen al narcisismo secundario.

### **3.3.2 Duelo patológico**

La información que se desarrollará sobre este tipo de duelo, es expuesto por Macías y Parrado (1999), siendo éstos los únicos autores que se refieren sobre el duelo patológico y es por ello, que se ocupará sólo su propuesta.

Estos autores calculan que aproximadamente un 16 % de las personas que han padecido la pérdida definida de un ser querido presentaron un cuadro de depresión durante un año o más después del fallecimiento convirtiéndose en patológico. Es relevante señalar, las complicaciones potenciales que una reacción de duelo anormal, puede provocar, destacando entre ellas el abuso de fármacos, alcohol y drogas, el aislamiento social, la aparición de patologías ansioso-depresivas e incluso el incremento de la mortalidad y suicidio. La tristeza después de la muerte de un ser querido, mencionan Macías y Parrado (1999) es difícil de distinguir de la aflicción anormal, estando deficientemente definidos los factores de riesgo predictores de un duelo patológico.

Y debido a esta inespecificidad, dificulta la detección y por consiguiente el tratamiento eficaz de las situaciones de duelo complicado, que según los casos precisarán una psicoterapia individual, la integración en grupos de autoayuda o medicación farmacológica.

Macías y Parrado (1999) mencionan que otros autores han realizado aportaciones relevantes para el conocimiento de las reacciones de duelo; desde el punto de vista nosológico, el duelo, se encuentra recogido en las clasificaciones psiquiátricas modernas como, en el DSM IV (1994) de acuerdo a Macías y Parrado (1999): es una prueba que se utiliza para diagnosticar, clasificar y especificar algunas de las reacciones que indican un cuadro depresivo, desde el ámbito de la psiquiatría.

El diagnóstico ante la pérdida de un ser querido, es con frecuencia un síndrome depresivo típico, el cual especifica algunos síntomas que se presentan en el cuadro clínico del duelo como: bajo estado de ánimo, sentimientos de culpa, ideas de muerte, anorexia, pérdida de peso, insomnio y abandono de sus actividades socio-laborales.

De acuerdo a esto el duelo no complicado considera sus sentimientos depresivos como “normales”. Mientras que la Asociación Americana de Psiquiatría (APA, citado en Macías y Parrado, 1999), señala que cuando el cuadro depresivo persiste más de dos meses desde el fallecimiento y concurren los síntomas tales como: pensamientos de muerte más que voluntad de vivir, con el sentimiento de que el superviviente debería haber muerto con la persona fallecida; preocupación mórbida con sentimiento de inutilidad; aletargamiento psicomotor; deterioro funcional intenso y prolongado, así como experiencias alucinatorias complejas y persistentes, se debe sugerir el diagnóstico de “trastorno depresivo mayor”.

### **3.3.3 Tipos de duelo patológico**

Los tipos de duelos patológicos propuestos por Bowlby (1997) son:

- Duelo complicado o no resuelto. Se incluyen en esta categoría, las alteraciones en el curso e intensidad del duelo, bien por exceso (es decir, manifestaciones excesivas o atípicas, duración más allá de lo socialmente aceptado), o bien por defecto (ausencia de manifestaciones de pesar). La incidencia y prevalencia de este cuadro clínico oscilan entre el 5 y el 20 % de las reacciones de duelo.
- Duelo crónico o prolongado. Este tipo se manifiesta exactamente como la opuesta a la anterior, ya que falta en ella la conciencia más o menos prolongada de la aflicción, de manera que la vida del individuo continúa organizada aproximadamente como antes de la pérdida. No obstante, Bowlby (1997) refiere que la presentación de este duelo patológico en las personas, suelen verse afectadas por una serie de dolencias psicológicas o fisiológicas; y repentinamente y de manera aparentemente inexplicable llega a un estado de depresión aguda. Durante los tratamientos psicoterapéuticos a que someten dichos individuos (que a veces se emprende a causa de síntomas mal definidos

y/o de dificultades interpersonales que se presentaron sin haber sobrevenido ningún acceso de postración). Como se presentó anteriormente en las primeras fases se encontraba una sensibilidad como consecuencia muy común de una pérdida; pero no espera que dicha fase dure más de unos cuantos días o a caso una semana. Cuando se prolonga por más tiempo, se tiene motivo para preocuparse; por ejemplo, cuando se comprueba que la continuación de esa fase durante unas semanas o meses puede ser presagio de un duelo crónico. Este autor señala que en abundantes pruebas muestran que la persistencia parcial o completa de esta fase puede extenderse aun más, años y décadas y en algunos casos el resto de la vida de una persona.

Similarmente a ésta tipificación, algunos otros tipos de duelos patológicos son relatados por Macías y Parrado (1999):

- Duelo ausente o retardado. Se produce una negación de fallecimiento con una esperanza infundada de retorno del finado, padeciendo un intenso cuadro de ansiedad y deteniéndose la evolución del duelo en la primera fase.
- Duelo inhibido. Se origina una “anestesia emocional”, con imposibilidad de expresar las manifestaciones de la pérdida.
- Duelo prolongado o crónico. Con persistencia de la sintomatología depresiva, más allá de los 6 a los 12 meses. El duelo se detiene en la segunda fase.
- Duelo no resuelto. Similar al anterior, permaneciendo el paciente “fijado”, en la persona fallecida y en las circunstancias que rodearon su muerte, sin volver a su vida habitual. El duelo se ha detenido entre la segunda y tercera fase.
- Duelo intensificado. Se caracteriza por una intensa reacción emocional tanto precoz como mantenida en el tiempo.
- Duelo enmascarado. Se manifiesta clínicamente por síntomas somáticos.

Con relación a la duración del duelo, estos últimos autores declaran que a pesar de que existen grandes diferencias culturales en el entorno cultural donde se considera que la duración normal del duelo es aproximadamente de un año. Y por ello que la prolongación de este tiempo es considerado como duelo patológico.

Se puede destacar que en todos éstos los planteamientos consideran la muerte o la pérdida como una realidad objetiva, ya que suponen que es igual para todos ya sea en cualquier cultura e independientemente de cómo se haya producido dicha muerte. En consecuencia suponen que las etapas que aquí plantean son universales para la recuperación y por lo que todo ser humano debería pasar, por ellas sin grandes diferencias en dicho proceso. El mensaje de este tipo de teorías parece ser y como lo afirman Botella y Herrero (2001) que independientemente de lo que uno pueda o esté dispuesto a hacer, pasará irremediamente por esas etapas y experimentará los sentimientos consecuentes con aquélla en la que se encuentre. De este modo, tampoco un terapeuta puede hacer gran cosa por su cliente, aparte de acompañarle mientras espera pacientemente a que pase por todas las fases del proceso. Asimismo, se observó que en todos sus planteamientos, se centran en las reacciones compartidas de los seres humanos que padecen una muerte, sin tomar en cuenta las diferencias individuales que a continuación se abordarán. Sin embargo, es importante revisar algunos aspectos que si bien pueden oponerse y hasta cierto punto contrastarse a los planteamientos constructivistas que se han bosquejado a lo largo de esta tesis y por tanto no se deben descartar algunos datos que pueden proveer para la realización de un mapa (y nunca considerar más que eso) de lo que algunos autores han encontrado al estudiar este tema de pérdida y duelo, ya que podrían enriquecer aún más estos planteamientos.

### **3.4 Características e implicaciones de pérdida y duelo**

Algunos autores han encontrado factores que imposibilitan y que de alguna forma congelan el comienzo o prolongan el proceso del duelo; pero también hacen hincapié en algunas manifestaciones ya sea a nivel físico o psicológico, tópicos de los cuales expondremos a continuación.

#### **3.4.1 Factores que afectan el curso del duelo**

Para este apartado en el que se centrará el análisis por explorar algunos de los factores que podrían incrementar el riesgo de complicaciones en un duelo, esto de acuerdo a lo que proponen algunos autores, como Bowlby (1997), cuyo autor se fundamentará, ya que se considera que de todos los autores es uno de los que más detallan y presentan una

clasificación útil, y es por esto que puede ayudar en organizar y ordenar para presentar dichos indicadores o factores, es decir que solamente por el propósito más práctico que por el de haber encontrado por el que coincidamos teóricamente, se retoma este autor. A un nivel general, los indicadores los presenta agrupados en cinco clases:

- a) Identidad y rol de la persona perdida.
- b) Edad y sexo de la persona que sufrió la pérdida.
- c) Causas y circunstancias de la pérdida.
- d) Circunstancias sociales y sociológicas de la persona que sufrió la pérdida alrededor del momento en que ésta se produjo y posteriormente.
- e) Personalidad que sufrió la pérdida con especial referencia a sus facultades para establecer relaciones de amor y capacidad para responder a situaciones de estrés.

Estos cinco aspectos se explicarán brevemente y a los que se complementarán con los presentados por otros autores que se encontraron al revisar la literatura que habla sobre este rubro.

a) Identidad y rol de la persona perdida. Este aspecto es uno de los más controvertidos y los que despiertan interés entre los autores que hablan al respecto. Así que en realidad, sobre este rubro, todavía no se dispone de información suficiente acerca de las tendencias o como Bowlby (1997) lo señala “porcentajes” de duelos patológicos en los adultos por pérdidas de estas diferentes clases, aunque los hechos que expone en su texto, se encuentra que Parkes (citado por Bowlby, 1997) sugiere que quienes pierden un cónyuge son los que están más expuestos a un duelo crónico. Por tanto, el rol de pareja es uno de los que más pesaron en las personas que este autor investigó.

Similarmente destacan autores que la naturaleza del vínculo en la relación (Macías y Parrado, 1999) y el papel y la posición ocupados por el desaparecido durante su vida (Goldbeter, 2003) son aspectos que deben considerarse en el trabajo del duelo.

b) Edad y sexo de la persona que sufrió la pérdida. De acuerdo con Bowlby (1997) y la mayoría de los psicoanalistas, sustentan que la frecuencia de las pérdidas sufridas durante la niñez o la adolescencia es superior a la de las sufridas durante la vida adulta

(Bowlby, 1997). Por tanto, este aspecto se convierte en un atributo sensible a duelos patológicos, de acuerdo con éste último autor y Goldbeter (2003).

Cualesquiera que sean las correlaciones que pueda haber entre la edad y el sexo, por un lado, y la tendencia a que el duelo tenga una evolución patológica, por el otro, las correlaciones no son muy claras y probablemente tengan poca importancia comparadas con los factores que aún se tiene que considerar. Tal vez ésta sea una circunstancia afortunada, puesto que el papel profesional como terapeutas es el tratar de comprender y ayudar a personas que sufrieron una pérdida, pueden verse en dificultades y se tiene que enfatizar en el estudio de su personalidad y con sus circunstancias sociales y psicológicas, en tanto que la edad y el sexo de esas personas son inalterables (Bowlby, 1997).

c) Las causas y circunstancias de la pérdida. En éste rubro se encontró una peculiar variación, de manera que no es sorprendente que algunas sean de naturaleza tal que faciliten el duelo sano, en tanto que otras lo hagan mucho más difícil. Para Bowlby (1997), en realidad, plantea que existen motivos para sospechar que las intensas reacciones después de una pérdida repentina (reacciones observadas en estudios de Harvard) se dan sólo después de muertes repentinas y además prematuras.

Pero lo que señala Bowlby trae algo que es importante mencionar y que tiene que ver con lo que algunos autores califican como fallecimiento, como “socialmente normal” (Macías y Parrado, 1999), y aclaran que cuando se trata de un adulto o anciano, y los familiares han tenido una preparación suficiente para asumir el desenlace (más de dos semanas para percatarse de la gravedad y más de tres días para esperar la muerte inminente). Llevando así a que el duelo no siempre sea consecutivo al fallecimiento.

En múltiples casos el carácter previsible de la muerte del ser querido, provoca una reacción emocional que se denomina como “duelo anticipado”. Mientras que un fallecimiento “repentino”, por el contrario es aquel que es prematuro (niño, adolescente o joven), inesperado (con preparación corta) o bien calamitoso, por homicidio, suicidio o accidente inesperado. Las características de la muerte que ocasionan el duelo, pueden modular la evolución de éste especialmente en el caso de las muertes violentas o catastróficas (Macías y Parrado, 1999; Goldbeter, 2003).

Jaramillo (1999), además menciona algunos agentes que ayudan, así como los que no ayudan, abarcando para ambos, aspectos individuales o personales, actitudes, conductas, colectivos o sociales, espirituales, biológicos, etc.

Además, dicho autor también explica y detalla aún más que los autores presentados anteriormente, los factores que incrementan el riesgo de complicaciones en un duelo, en sus diferentes momentos; clasificándolos ya sea a los asociados específicamente con la muerte o a aquellos a situaciones previas o subsiguientes a la muerte:

En los primeros se encuentra, ya sea si es:

- Muerte inesperada o repentina (especialmente si es traumática, violenta o mutilante).
- Muerte como consecuencia de una enfermedad exageradamente larga.
- Muerte de un hijo.
- Muerte que el doliente percibe que se pudo prevenir o evitar.

Mientras que para los segundos son relativos a circunstancias:

- Relación agresiva, ambivalente o marcadamente dependiente o destructiva con quién murió.
- Pérdidas previas, duelos no resueltos o problemas emocionales importantes de índole psiquiátrica.
- Insuficiencia o carencia real de apoyo social, tal como es percibido por el doliente (Jaramillo, 1999).

Las características del muerto son particularidades que se dan repetidas veces en relatos de personas cuyo duelo evoluciona desfavorablemente y los cuales son: la muerte súbita del ser querido, una respuesta demorada, pesadillas relacionadas con la muerte, riñas con parientes y otras personas, intento de escapar del escenario habitual y, antes de la pérdida sufrida, una historia de una niñez inestable y de una educación enderezada a refrenar los sentimientos (Bowlby, 1997).

d) Circunstancias sociales y sociológicas de la persona que sufrió la pérdida alrededor del momento en que ésta se produjo y posteriormente. Algunas de esas circunstancias se pueden clasificar en tres clases tales como las propone Bowlby (1997), cada una de ellas con dos subclases:

1) Condiciones de vida.

- Si la persona que ha sufrido una pérdida vive sola o con otros parientes adultos;
- Si la persona en cuestión tiene la responsabilidad de hijos pequeños o adolescentes.

2) Provisiones y oportunidades socioeconómicas.

- Si las circunstancias económicas y el alojamiento hacen la vida más fácil o más difícil.
- Si existen o no oportunidades que faciliten la organización de un nuevo modo de vida social y económica.

3) Creencias y prácticas que facilitan u obstaculizan el duelo sano o como bien lo apunta como características de entorno por Macías y Parrado (1999).

- Si creencias y prácticas culturalmente determinadas facilitan o impiden un duelo sano; similarmente como Hinton (1974) plantea la desvalorización de los ritos. Ya que en la civilización occidental los ritos religiosos consagrados a los difuntos parecen ir disminuyendo cada vez más. En una sociedad más compleja, ha afirmado dicho autor, que la necesidad de hacer algo por los muertos ha sido racionalizada en extremo hasta dejar casi de existir.
- Si parientes, amigos y otras personas facilitan un duelo sano o lo obstaculizan (Bowlby, 1997). Es decir, el significado emocional específico de cada uno de factores dentro de la misma familia o el tipo de familia (Goldbeter, 2003).

e) Personalidad que sufrió la pérdida con especial referencia a sus facultades para establecer relaciones de amor y capacidad para responder a situaciones de estrés. Para ésta última clasificación es conveniente mencionar que casi todas las sociedades, tienen sus propias creencias y prácticas que regulan la conducta de quienes han sufrido la pérdida de un ser querido. Como las creencias y las prácticas varían en muchos aspectos de una cultura a otra, cabría esperar que tales prácticas y creencias influyan en el curso del duelo, ya sea promoviendo un desenlace sano o atribuyendo a un desenlace patológico es algo importante que se explicará a continuación.

Bowlby (1997) indica que la forma de conducta observada durante el período de luto se encuentra bajo el flujo de los sentimientos internos y se halla asimismo moldeada por las convenciones y por las obligaciones que han de cumplirse inmediatamente después de la muerte.

Otro autor que se pronuncia sobre el mismo tema, es Jaramillo (1999) que habla que la sociedad le asigna a cada género algunas respuestas fijas, “esperables”, en el duelo, y censura otras. Así, al hombre se le permite ser de mal genio, agresivo, irritable y más reservado en la expresión de su dolor, además, se espera que se recupere y reinserte a la vida laboral y social rápidamente. A la mujer se le concede más tiempo para el duelo y se le toleran la tristeza y el llanto, pero no la rabia. Un ejemplo de lo dicho anteriormente se encuentra en Bowlby (1997), al expresar que: “la mayoría de las mujeres necesitan mucho tiempo para sobreponerse a la muerte del marido, menos de la mitad sólo vuelven a ser ellas mismas al cabo de un año” (p. 48).

Es por tanto que esta asignación de las respuestas afectivas por géneros, impone a cada miembro de la pareja un molde que precalifica sus reacciones como buenas o malas, aceptables o improbables, permitidas o prohibidas (Jaramillo, 1999).

¿Pero que conlleva esta imposición de la que hablan los autores antecedentes? Una respuesta se halla con Boss (1999) quien advierte que a menudo, las personas creen que deben reprimir sus emociones y controlar sus sentimientos de agresividad porque las normas sociales prescriben que alterarse es inapropiado y sólo perjudicará todavía más a la persona desaparecida. Esa es la traba, sobre todo para las mujeres, que son las que con más frecuencia desempeñan el papel de cuidadoras.

Es cierto lo dicho por Boss (1999), sin embargo Gorer (1965, citado por Bowlby, 1997), también acierta al mencionar que sin apoyo de costumbres sancionadas, los deudos en luto y sus amigos quedan desconcertados y no saben cómo conducirse unos con otros lo que lleva a caer en una dinámica de infelicidad y patología. Así que lo que se puede abstraer de estos planteamientos que no son contradictorios, sino que más bien pueden ser complementarios, si se considera que lo que la sociedad promueve es una forma de

significar y no tanto como un deber de significar, esto desde luego depende de las personas mismas y de su propia forma de concebir el mundo.

Parece probable que de estos indicadores el más poderoso en cuanto a determinar el curso del duelo sea la personalidad del que sufrió la pérdida, esto sostenido por Bowlby (1997) y Macías y Parrado (1999) quienes coinciden que especialmente la manera en que está organizada su conducta respecto del lazo afectivo y las maneras de responder a situaciones de estrés son más vulnerables a una pérdida que otros aspectos.

Y por tanto, las implicaciones que otros factores tienen en el curso del duelo dependen inevitablemente de sus interacciones con las estructuras de la personalidad del afectado. Los hechos sugieren que muchos de esos otros factores ejercen gran influencia ya en el sentido de facilitar un duelo sano. Quizá algunos de ellos obrando conjuntamente determinen un duelo patológico en una persona relativamente equilibrada; pero parece que se presenta más de las veces el efecto de esos indicadores en una personalidad estable, el cual es el de hacer que el duelo resulte más intenso y más prolongado de lo que hubiera sido sin ellas. Ajustándose a un estado de duelo que se desarrolle según el curso normal, las emociones y actividades de quienes han sufrido la pérdida se irán transformando de modo gradual en el sentido de un reajuste permanente con el alterado futuro. En cambio, sus efectos en una personalidad vulnerable son mucho más graves. Es evidente que en tales personas no influyen solamente en la intensidad y duración del duelo (para mejor o para peor) sino también, y mucho, en la forma que toma el duelo, el cual puede asumir una forma relativamente sana o alguna de las variedades patológicas (Bowlby, 1997).

Además de todos factores señalados por los diferentes autores, ocurre algo que Goldbeter (2003) y Hinton (1974) señalan y que tiene mucho que ver con la forma de concebir al difunto, el cual puede concebir ya sea de una forma como una especie de figura ideal o totalmente lo contrario a ésta concepción, para dichos autores, impide el poder comenzar un proceso de duelo y congela el sistema familiar, esto lo encontramos en las siguientes palabras de Goldbeter: “El muerto es a menudo idealizado o demonizado pero nunca evocado como un simple ser humano, con las cualidades y defectos de todo ser humano” (p. 159).

Ya que cuando se idealiza demasiado a alguien la mayoría de las veces, esas expectativas chocan con la realidad. Es así como Longaker (1997) al igual que Goldbeter (2003) y Hinton (1974), menciona que la muerte de esa persona significa que la imagen ideal nunca se verá satisfecha, y es preciso renunciar a ella; vivir el duelo por lo que no fue, por lo que nunca será. Y si una culpabilidad no es resuelta impedirá llorar y dejar ir a la persona querida para seguir viviendo la vida (Dumay, 2000).

Los aniversarios también son aspectos que intervienen y dificultan el proceso del duelo, Markham (1998) es uno de los autores que aborda el papel de esta condición ya que: “el primer año es el más difícil para la mayoría de las personas. Son muchas las fechas memorables, y cuando llegan los aniversarios, se recuerda cruelmente a los que están ausentes. Los cumpleaños, la navidad, la onomástica y, sobre todo, el mismo aniversario del fallecimiento” (p. 14).

Bowlby (1997), explica que para casi todo el que llora una muerte, cada aniversario representa una repetición de los mismos pensamientos y sentimientos experimentados en ocasión de aquella pérdida.

Estos dos últimos autores coinciden en que una vez superado el primer aniversario los siguientes son menos arduos y se presupone que las reacciones de aniversario, no deben conllevar un serio recrudecimiento de las emociones.

Además del parámetro temporal, el curso de la reacción de duelo viene también influenciado por diversos factores y de los que no se han mencionado y que de acuerdo a Goldbeter (2003) se presentan cuando el trabajo del duelo no puede iniciarse, es decir se congela y según dicho autor se constata que:

- Conflictos no resueltos con el difunto interfieren en las relaciones actuales en el seno de la familia.
- Los sobrevivientes no hablan ya nunca más del difunto, o hablan de él como si estuviese aún en vida.
- Y, finalmente, si se alienta a los miembros de la familia a hablar del difunto, lo hacen con una importante intensidad emocional, dejando entrever heridas no abiertas.

- Los hechos en torno a la muerte son a menudo confusos, inciertos o irreales.

## **3.5 Manifestaciones del duelo**

### **3.5.1 Manifestaciones físicas**

Durante el proceso del duelo se han encontrado diversas manifestaciones físicas en los diferentes momentos en los que se presenta la pérdida definida o muerte de una persona, es importante señalar que para la gran mayoría de los autores el separar las apariciones en un plano exclusivo que se puede denominar como físico, no ocasionó ningún problema, ni mucho menos contradicciones a la hora de explicarlos.

Freud (1915, citado en Bowlby, 1997) señaló que el sujeto parece reportar o suele manifestar síntomas tales como el insomnio y la falta de apetito (a la vida) que la persona padece. Ya que según este autor, no puede dar cuenta de lo que ha perdido ni logra precisar la magnitud de dicha pérdida.

Mientras que para Dreizzen (2001) en el lugar de privación y frente a la imposibilidad de representación de la cadena significativa, el sujeto muestra esta pérdida en los fenómenos que presenta –ya sean de tipo inhibitorios, adictivos, alucinatorios, alimenticios, compulsivos-, que condenan al sujeto a sacrificios e inmolaciones. Fenómenos que para el autor adquieren estatutos de síntomas: esta reacción ante la pérdida es un agujero en el campo experiencial que moviliza todo el orden simbólico. Esto se presenta desde el lado del fenómeno que del síntoma. Fenómeno que significaba “cosa que parece”. El fenómeno a diferencia del síntoma se deja ver y se muestra por fuera de la estructura y como tal, no es resultado de ninguna operación estructurante.

Bajo esta misma línea, se encontró que en ocasiones las expresiones del duelo pueden manifestarse desde los hábitos alimenticios (Dumay, 2000; Dreizzen, 2001) que pueden variar ya sea como adicciones a la comida, como es el caso de la bulimia, o en sustancias como el alcohol, a las drogas o a psicofármacos, o contrariamente a no comer nada, como en la anorexia (Dreizzen, 2001), los cuales hallan frecuentemente su inicio a partir de una pérdida significativa.

Por otra parte en los casos de las personas que presentan una prolongada ausencia de aflicción, son por lo general personas autosuficientes a los que pueden sobrevenirles síntomas físicos como: dolores de cabeza como las cefaleas, palpitaciones y dolores en general (Bowlby, 1997; Dreizzen, 2001), también es encontrado la tensión y la fatiga (Bowlby, 1997; Markham, 1998) e incluso enfermedades fatales tales como infartos de corazón (Bowlby, 1997); el insomnio es también una manifestación reportada como común (Dumay, 2000; Bowlby, 1997) así como también los sueños desagradables (Bowlby, 1997).

En estos casos, en que una pérdida que no se ha asumido completamente y no se quiere vivir por entero, que el proceso de duelo puede resultar físicamente perjudicial, tal y como se vio anteriormente. Pero hay situaciones, como la que advierte Markham (1998), en que alguien ha muerto “con el corazón roto” por la pérdida de un compañero amado. Y para este autor, no es que se haya roto literalmente el corazón, sino que el estrés causado por el dolor que se quiere sobrellevar oculto a los ojos de los demás puede ser suficiente para trastornar la tensión sanguínea, el funcionamiento cardíaco y sobre todo, la voluntad de seguir viviendo.

Dumay (2000) refiere algunas otras apariciones físicas que traen consigo el duelo y que van desde la respiración corta, mareos, arritmias, mareos, calores o fríos repentinos, energía maníaca, sensación de pesadez o dolores musculares.

### **3.5.2 Manifestaciones psicológicas**

Markham (1998) recuerda que una de las manifestaciones psicológicas es el acto de llorar, explica que se llora por la situación de soledad o desvalimiento que trae consigo esa pérdida. Cuando se deja de llorarlas, por consiguiente, significa que las personas empiezan a ser más fuertes y ya no sienten la dependencia respecto a la persona desaparecida.

Otra de la expresión psicológica y que sorprende a las personas después de la pérdida de un ser querido, es el resentimiento. E incluso las razones de tal resentimiento pueden

variar de un día para otro. Tal vez el enfadado irá contra la persona desaparecida o pérdida (Markham, 1998).

Para la fase de incredulidad (el cual se refiere a las etapas del proceso del duelo y que coinciden con las primeras en todos los autores) donde se dan intentos de revertir el desenlace, Bowlby (1997) expresa que al igual que la cólera y los accesos de intensa actividad también están estrechamente vinculados con la incredulidad.

Estos sentimientos que manejaron los diferentes autores hasta el momento, de acuerdo con Markham (1998) no harán ningún daño, siempre y cuando se limite a tomar nota de su existencia sin tratar de negarlos, y no es necesario hacer nada más. Ya que las víctimas de esta enemistad ni siquiera llegarán a enterarse, y la racionalidad no tardará en resurgir.

Es frecuente que un fallecimiento también deje una sensación de culpabilidad en el sobreviviente. Esto quizá porque en el pasado se dijo alguna palabra desafortunada y no se tuvo la oportunidad de retirarla o tal vez porque la relación entre la familia y la persona que acaba de desaparecer fue siempre agria y hostil, y ya no será posible reparar los daños infligidos, así que la culpabilidad es un ejemplo de una manifestación psicológica que puede suscitarse. Y se señala esto porque también puede ocurrir el caso contrario, si la persona fallecida sufrió por un lapso de tiempo o se tiene evidencia de que habría sufrido en el caso de haberse prolongado más su existencia, es posible que el traspaso suscite una sensación de alivio y no de culpa (Markham, 1998).

Así como lo determina éste último autor, no es nada que deba avergonzar a las familias ni mucho menos, inspirar remordimientos, puesto que no se trata de un pensamiento egoísta, sino todo, lo contrario, ya que suele fijar más en lo que afectaba al fallecido y no en lo que afectaba a las mismas familias.

Esta afloración de emociones ambiguas, también se presentan en el caso de que la muerte sea de un hijo, ya que las madres pueden sentir abrumadora vergüenza por no haber podido dar a luz un niño sano y/o culpa, siendo inevitable que un trastorno tan

profundo en una madre ejerza efectos muy negativos sobre los otros hijos (Bowlby, 1997).

En un duelo crónico se constata según Bowlby (1997) que hay una desesperanza crónica, o depresión (el cual puede alcanzar muy diversos grados) y melancolía. Aunque, según puede comprobarse, muchos lutorreproches (así expresados por el autor), son en realidad reproches suscitados por la persona muerta y dirigidos a uno mismo y a terceros, los cuales se registran también en situaciones en las que el autorreproche es, por lo menos en cierto grado, apropiadamente dirigido a la persona que lo hace, sólo que se refiere a algún defecto superficial, en lugar de referirse a hechos más reales en los que la persona acongojada puede haberse comportado genuinamente mal.

Mientras el autorreproche, asociado o no con cólera y censura de terceros, constituye un rasgo de todos los casos más graves de duelo crónico, hay también otros casos en que el autorreproche no es prominente (Bowlby, 1997).

También dicho autor describe la presentación de dos variedades patológicas principales, las cuales se presentan a continuación:

La momificación, proveniente de una metáfora pertinente introducida por Gorer (citado por Bowlby, 1997) porque los Egipcios al embalsamar el cadáver y sepultarlo con una serie de objetos personales y de utensilios domésticos, proveían a la persona muerta para su vida posterior. Esta metáfora hace alusión a un corolario lógico de la creencia de que la persona muerta regresará. Sin embargo, este fenómeno puede continuar porque abandonar esa creencia equivaldría a sellar y a archivar la pérdida, cosa que la persona acongojada en modo alguno está dispuesta a hacer.

En contraste con la anterior variedad patológica, Bowlby (1997) y Jaramillo (1999) explican la tendencia contraria a la que muestran aquellos que padecen de un duelo crónico a conservar todos los objetos de la persona muerta en un estado momificado y listos para que aquélla los use inmediatamente al regresar, y son aquellos casos que tienen la tendencia a desechar las ropas y otros objetos que pudieran recordarles a la

persona que perdieron. Se deshacen precipitadamente y sin selección alguna de objetos que podrían tener valor para otros y que de esta manera quedan relegados al olvido, evitando con esto la aflicción.

También las ideas de suicidio, concebidas especialmente como un medio de reunirse con la persona muerta, son comunes para Bowlby (1997) durante los primeros meses del duelo. Pero intentos suicidas más serios y suicidios realmente cometidos son menos comunes. Muchos indicios internos, incluso el deseo comúnmente expresado de reunirse con la persona muerta, indican en la mayor parte de los casos que existe un nexo causal directo entre el suicidio cometido y la anterior pérdida de un ser amado.

Los adultos que manifiestan una prolongada ausencia de aflicción son por lo general personas autosuficientes, orgullosas de su independencia y del dominio de sí mismas, desdeñan los sentimientos; consideran las lágrimas como signos de debilidad. Después de haber sufrido una pérdida se muestran orgullosos de continuar llevando una vida regular como si nada hubiera ocurrido, son activos y eficientes y pueden dar la impresión de que se desenvuelven espléndidamente. Pero un observador sensible advierte que están tensos y que a menudo son irascibles. No hacen la menor referencia a la pérdida, evitan cualquier cosa que pudiera recordársela y ni siquiera permiten que otras personas simpaticen con ellos o hagan alusión al suceso. Naturalmente, existen muchas variedades de esta dolencia y por lo tanto es imposible describirlas todas. En algunas personas la alegría parece un poco forzada; otras se muestran groseras, torpes y demasiado formales. Algunos son más sociables que antes, otras se retiran de toda sociabilidad; en casi todos los casos suele darse un exceso de bebida. Estallidos de lágrimas o estados de depresión pueden sobrevenir en lo que parece un cielo claro (Bowlby, 1997).

La euforia para Bowlby (1997) es una respuesta atípica a una pérdida. Se manifiesta por lo menos en dos formas completamente diferentes. Es asociada con una resuelta negativa a creer que la muerte ocurrió negativamente combinada con la viva sensación de que la persona muerta continúa presente. De manera que una respuesta eufórica de este género es ciertamente inestable; suele desvanecerse y entonces es reemplazada por una intensa aflicción.

Tarde o temprano, por lo menos algunos de los que no experimentan aflicción consciente sufren una crisis, por lo general con alguna forma de depresión. No es sorprendente que caigan en tal estado; pero aquí se plantea la cuestión de saber por qué lo hicieron en el determinado momento en que lo hicieron. También sentimientos como despersonalización, sensación de irrealidad, falso sí mismo y el enojo, son encontrados (Macías y Parrado, 1999).

Otras de los aspectos psicológicos encontrados por Bowlby (1997) son el lugar simbólico en que las personas sitúan a las personas que murieron. Para este autor la mitad de las personas en duelo las colocan en lugares “apropiados” (como una tumba) y una minoría coloca a la persona muerta en animales, objetos inanimados, en otra persona o en su propio interior, en algo que dicho autor declara como inapropiadas. Esas ubicaciones parecen estar siempre asociados con un duelo incompleto, siendo la mayoría de las veces de un duelo crónico. Cuando la ubicación inapropiada se da en otra persona puede diagnosticarse como una conducta histérica o psicopática.

Ejemplos de estas llamadas ubicaciones inapropiadas en otras personas contemplan el mirar a una persona en ciertos aspectos como sustituto de alguien muerto, esto es algo frecuente y no plantea para este último autor ningún problema. Pero atribuir a otra persona la identidad personal completa de alguien muerto es una cuestión muy diferente del cual resulta particularmente grave. El suplir una muerte de un hijo con otro hijo, este caso no aligera el paso del duelo crónico que padecían los padres. En realidad, parece que la atmósfera de aquellos hogares continúa conservando un aire funerario, mientras que uno de los padres o ambos estaban totalmente embargados por el recuerdo del hijo que había muerto y aún se atormentaban continuamente con preguntas tales como por qué había ocurrido aquella muerte y cómo sería todo ahora si no hubiera ocurrido aquel caso (Bowlby, 1997).

Otros cambios cognitivos que señala Dumay (2000) incluyen desorientación, pérdida temporal de la memoria, dificultad para concentrarse, o una sensación que el mundo sea irreal. Además de éstos, la persona en duelo puede pensar a veces que ve u oye al difunto, o que habla con él en sueños. Todos esos fenómenos son normales; tienen su base en los patrones mentales de antes, y se dan por algún tiempo. A veces salen a la

superficie pensamientos o imágenes violentas o irracionales que pueden ser muy perturbadoras.

En la experiencia del duelo se pierde en alguna medida la sensación habitual de control; puede hacer que aumenten de modo espectacular los temores y la vulnerabilidad (Macías y Parrado, 1999). Y como tampoco se ha manifestado aún la nueva forma que adoptará la nueva vida, el futuro suele intranquilizar.

Esto coincide con Dumay (2000) en mencionar que el sufrir pérdidas es un desafío a morir a la vieja forma de vida, a desprenderse de anteriores expectativas, de la identidad y de todas las asociaciones que se ha tenido con la persona difunta. Es decir, que la pérdida de una persona puede ser vista como un desafío a uno mismo, a una oportunidad cambio y no tanto un obstáculo o pérdida.

### **3.6 Pérdida ambigua definición, características e implicaciones**

Boss (1999) a lo largo de su libro titulado “La pérdida ambigua”, propone un nuevo tipo de pérdida, la cual la define como la pérdida ambigua o también la denomina como pérdida incompleta o incierta, que a diferencia de la pérdida definida, caracterizada por una corroboración, en la que si hay una certeza y una verificación tangible de la pérdida, la pérdida ambigua se distingue por no haber esta certeza de la pérdida provocando incertidumbre de sí está o no está.

Es interesante la propuesta de la pérdida ambigua ya que lleva al centro de la discusión el problema de la percepción ya que al no tener alguna prueba palpable, no permite que los familiares puedan solucionar el problema porque todavía desconocen si la pérdida es definitiva o no, ocasionado que el duelo se prolongue indefinidamente complicando el duelo; por tanto al ser mayor la ambigüedad que rodea la pérdida, resulta más difícil dominarla y mayores son la depresión y la ansiedad. La aportación del concepto de la pérdida ambigua para esta investigación es muy importante y por lo cual se dedicará este último apartado antes de abordar el duelo desde una perspectiva constructivista-narrativa.

Existen dos tipos básicos de pérdida ambigua que propone Boss (1999). En el primero, los miembros de la familia perciben a una determinada persona como ausente físicamente pero presente psicológicamente, puesto que no es seguro que si está viva o muerta.

Ejemplos de este tipo son aquellos casos como los distanciamientos en los matrimonios (por exceso de trabajo, por el sustento económico, entre otros), las familias con la desaparición de miembros declarados desaparecidos en guerras, adolescentes que se marchaban de casa.

Por desaparecidos Smud (2000) describe como esas personas que fueron asesinadas, cuyos cuerpos no han sido entregados a sus familias y muchas veces no se sabe dónde fueron enterradas o arrojadas. Los familiares saben que están muertos pero al no estar el cuerpo para velarlo, el familiar no puede certificar ni jurídica ni psicológicamente su muerte provocando un congelamiento del duelo, como lo propone Boss.

En este se halla el papel de las guerras, los conflictos políticos y el fenómeno de los secuestros que tienen siempre como consecuencia las desapariciones misteriosas en las que prevalecen la falta de un adiós a los que han desaparecido misteriosamente y que sigue atormentando a los supervivientes y las generaciones posteriores (Boss, 1999).

Las familias situadas en esta problemática adquirieron niveles de ritualización excesivos o sumamente bajos, mantuvieron rituales vacíos de significado o fueron sometidos a rituales coercitivos. Ya que como lo narra Kohen (1997) personas que brutalmente eran arrancados de sus hogares o de sus lugares de trabajo, o levantados en la calle. Todas estas familias sufrían una sistémica perturbación de su vida ritual. Los rituales normativos resultaban imposibles debido al secuestro.

Para este caso como es el de secuestro de personas, hay una interpretación ilusoria que tiende a alentar el comportamiento de autoprotección porque los juicios notoriamente optimistas sobre la probabilidad de un acontecimiento, tiende a aumentar y a no perjudicar la adaptación de una familia a la pérdida (Boss, 1999). Y esta interpretación ilusoria construida de la realidad apoyada en el “tal vez” o “los que desaparecieron reaparecerán” o como lo llamaba Kohen (1997) como invariante estructural imposibilita

el que la familia complete el proceso de aceptación de la desaparición/muerte de sus familiares desaparecidos congelando el proceso de duelo.

El terror o el pánico son algunos ejemplos de lo que no puede ponerse nombre o lo que se denominaba trauma o traumático, se podría decir que es un miedo sin nombre, primordial. Dicha situación es la que se encuentra al trabajar con los sobrevivientes de la violencia. Y como lo resume acertadamente con esta frase, Boss (1999): “Lo ausente, si no tiene algún tipo de cierre, permanece presente” (p. 50).

Además, de la intensificación de los recuerdos hace imposible la elaboración del duelo en la desaparición, puesto que las expectativas quedan abiertas. Esto ocurre tanto en los desaparecidos a causa de desastres naturales como también los provocados por el hombre tales como los secuestros. Pero quizás la diferencia radica en que a partir de los fenómenos naturales se desencadenan acciones de solidaridad, que posibilitan el trabajo del duelo, mientras que en el otro caso no.

Mientras que en el segundo tipo se percibe a la persona como presente físicamente pero ausente psicológicamente. Ejemplos de este tipo son: el traumatismo cerebral, la apoplejía y la enfermedad de Alzheimer, así como también las familias que se enfrentan a enfermedades mentales crónicas como la adicción de las drogas o el alcohol, y entre otras son los principales responsables.

Señala Boss (1999) que también muchas de las despedidas poco claras que ocurren en la vida cotidiana de las familias se sitúan también fuera de las categorías tradicionales de las pérdidas, pese a lo cual originan estrés. Entre ellas están las ausencias que se asocian al divorcio, la adopción y la migración.

Menciona dicha autora que a diferencia con las pérdidas definidas se espera de las personas emocionalmente sanas resuelvan la pérdida y busquen relaciones, y que además lo hagan con cierta rapidez. Y la incapacidad para resolver esas pérdidas ambiguas se debe a la situación exterior, no a defectos internos de la personalidad. Y la fuerza exterior que congela el dolor es la incertidumbre y la ambigüedad de esa pérdida.

La reacción de la incertidumbre que gira en torno de la pérdida ambigua, ya sea en cualquiera de los dos casos que se describió con anterioridad, provoca de acuerdo con Boss (1999): “es frecuente que las familias respondan en términos absolutos y actúen como si la persona se hubiera ausentado por completo, o por el contrario, nieguen que algo haya cambiado. Ninguna de las dos reacciones es satisfactoria” (p. 20).

Para aprender a vivir con la ambigüedad Boss (1999) resalta que hace falta todo un nuevo conjunto de habilidades proponiendo lo siguiente: “lo primero es volver a examinar qué percepción se tiene de quién hace parte de la familia y quién no... Además, requiere una segunda habilidad, la de abandonar una definición absoluta y precisa de familia. Eso no resulta fácil, porque las creencias y los valores asociados con la familia presentan un alto grado de variación entre las diferentes personas y lugares... Por último, ese proceso de cambio y continuidad exige un replanteamiento periódico sobre quién hace parte de la familia, sobre todo durante los períodos de transición... Pueden llegar a ser versiones reconstruidas de la original” (p. 40-41).

En una cultura que insiste en la solución de problemas, es posible interpretar una muerte inminente como un fracaso, como bien se señaló en el capítulo anterior. No obstante, se espera que los familiares sigan al cuidado del ser querido que de forma ambigua han perdido, estén hasta el final con él. Sin embargo, no siempre está clara la cuestión de quién determinará el fin, sobre todo si las medidas heroicas entran en conflicto con los deseos de los vivos o de los familiares ambivalentes (Boss, 1999).

Los que experimentan una pérdida ambigua están llenos y consternados por el conflicto entre los sentimientos positivos y negativos hacia determinada persona o conjunto de ideas. La resolución de la ambivalencia radica como lo expresa Boss (1999) en ayudar a la persona a reconocer sus sentimientos conflictivos. Desde el punto de vista psicológico el problema es que algunos sentimientos sobre una relación son más accesibles a la conciencia del individuo que otros.

La gran mayoría de las personas quieren lo más sencillo, lo que menos responsabilidad les genere o escapar a las más mínima preocupación, el hombre genera y aspira de una vida más cómoda y light. No resulta fácil oír esas cosas, porque significan que la pérdida es irreversible (tu padre ha desaparecido y no van a encontrarlo nunca). Es por

eso que Boss (1999) acierta con la siguiente frase, que se prefiere: “no saber es más seguro que saber” (p. 72). Así que una interpretación de ésta última frase nos lleva en un camino que se prefiere la ambigüedad a conocer su futuro e ignorarlo les permite la posibilidad de esperar que puedan evitar la temida enfermedad.

La tendencia, para la mayor parte de las personas, es mantener una relación, y no renunciar a ella. Una vez, que se ha creado el vínculo, se resista a dejarlo, por lo que cuando alguien a quién se dice que se amaba, desaparece la negación y se vuelve una respuesta comprensible. Después de todo, como lo menciona Boss (1999) la esperanza es una característica del optimismo, y puede servir a un buen propósito cuando hay una pérdida ambigua.

Es por tanto que se considera mantener en mente dos ideas opuestas al mismo tiempo pero que son complementarias entre sí, es decir aceptar que no es lo mismo que antes pero todavía está ahí la pérdida ambigua; es el situarse en un lugar que se acepte el cambio y mostrar flexibilidad ante la pérdida ambigua.

Una dificultad más que atraviesan las personas que presentan una pérdida ambigua es que se les priva a esas personas de los ritos que acostumbran dar soporte a una pérdida definida, tales como el funeral (Boss, 1999). Así que esto último arroja una imposibilidad de un reconocimiento social con la inexistencia de los ritos y aunque menciona la autora que ejemplos de estos ritos para la pérdida ambigua se encuentran en E. U., tales como la aparición de postales para expresar apoyo a las personas que han sufrido algo tan corriente como la ruptura de una relación, algo que sin duda no se encuentra en México y que es necesario la existencia de dichos ritos para elevar la tolerancia frente a la ambigüedad que se relaciona más con esa parte cultural y social y no sólo con la personalidad de uno mismo.

El acercamiento que ha utilizado la autora para el manejo del estrés es ecléctico e incluye un trabajo psicoeducacional, empírico y estructural. Además su aproximación se centra en animar a las parejas y las familias a que hablen y compartan información, al igual que sus percepciones y sentimientos, y a que lleguen con el tiempo a un consenso sobre cómo celebrar la parte del ser querido que todavía está presente y vivir el duelo por la que se ha perdido.

Kohen (1997) menciona que el uso de rituales permite a la familia devolver las conductas afectivas: “el uso de rituales en el proceso terapéutico ayuda a la familia a volver a adquirir conductas afectivas ritualizadas... proporcionan modelos, sancionan las transiciones y ayudan en la expresión de las emociones. Algunos rituales les dan a los miembros de la familia la posibilidad de expresarse profundamente, al darles sentido a sus vidas y proporcionarles una sensación de pertenencia y de compromiso. Hacen posible la libertad individual al mismo tiempo que preservan la intimidad y los vínculos. Puesto que el terrorismo social y la represión atacan todos estos aspectos de la vida humana, el valor curativo de los rituales en la terapia es considerable” (p. 410).

La mayoría de las familias, aunque no todas poseen una capacidad mayor para hacer frente al problema de lo que se figuran los terapeutas profesionales. Por lo tanto, resulta esencial que se pregunte a todas las personas concernidas qué ocurre dentro de la familia. ¿Hay alguna confusión sobre quién está dentro o quién está fuera de las relaciones de la pareja o la familia? ¿Existen pérdidas que permanecen sin definirse? ¿Qué significa eso para cada uno de ellos? Una vez que reconozcan los familiares las pérdidas ambiguas dentro de sus vidas, se les da un nombre para ellas y comprenden que su incapacidad para seguir adelante no es culpa suya (Boss, 1999).

La secuencia de tratamiento para estas pérdidas Boss (1999) se puede describir de la siguiente manera: una vez que comprenden por qué están paralizados y que eso no es culpa suya, las personas tienen a menudo más disposición para cambiar. Llegados a ese punto, propone las reuniones de familia. Este método considerado como un acercamiento psicoeducacional, combinado con el procedimiento experimental simbólico y las tradiciones narrativas. Donde en las primeras de las cuatro o seis sesiones familiares se reúne en una habitación a todos a los que se considera familia incluyendo en algunas sesiones al propio paciente. Cabe señalar que también se comprende a aquéllos miembros de la familia utilizando recursos tecnológicos tales como el teléfono de altavoz. Y concluye esta autora que lo que se espera de esas reuniones familiares es que transformen en un acontecimiento habitual cuando ya no se está trabajando con esa familia además que permite que las percepciones de los familiares actúen como un espejo.

Durante estas reuniones también se alienta a las personas a que obtengan toda la información posible, en revistas en bibliotecas, escribir cartas para consultar a especialistas y entrar en contacto con otras familias con experiencias similares. Las familias que hacen frente a una pérdida física pueden contactar a la policía, navegar en Internet, contratar detectives, establecer redes con los que sufren una pérdida similar y luchar para cambiar las leyes. Todo esto para alcanzar la frase liberadora y que encamina a la solución: se ha hecho todo lo que hemos podido.

Como lo señala Kohen (1997) hay familias que pueden tener una necesidad específica de pasar por todas las etapas de un ritual especial de muerte (ya sea por secuestro, desaparición, tortura, muerte y entierro del cadáver) y dolor. La dificultad reside en el hecho de que el cuerpo de la persona ausente tal vez no ha aparecido nunca, o tal vez nunca se le ha declarado oficialmente muerta, y por eso la familia no puede aceptar su muerte. No hay cadáver sobre el que hacer el duelo, no hay tumba para colocar al muerto, no hay funeral, no hay nada. Por tanto, estas familias deben tener la posibilidad de “enterrar a sus muertos” y no continuar manteniéndolos “vivos” o en el limbo. En estos casos, como lo señala Kohen un rito claro de despedida podría incluirse en la terapia.

La última etapa, y también la más difícil, en la resolución de cualquier tipo de pérdida, es encontrarle un sentido. En el caso de la pérdida ambigua, darle un significado puede resultar todavía más difícil, porque el propio pesar permanece sin solucionarse. Así que es importante destacar que el vincularse a algo que sea estable en la vida de las personas podría ser de gran ayuda, tal y como puede ser el apoyo social, recreativo o espiritual (Boss, 1999).

Las familias que no han escapado de su realidad y han aceptado su verdadera situación en lugar de continuar viviendo con una esperanzada mentira han logrado una mejor adaptación en su vida. Los criterios generales para medir que están “mejor psicológicamente” son menos manifestaciones síntomas, participación en un claro proceso de duelo y continuación del desarrollo de su ciclo vital. Los rituales terapéuticos pueden promover vigorosamente estos desarrollos (Kohen, 1997).

Similarmente a estos planteamientos que hacen las anteriores autoras Goldbeter (2003) propone que sería importante el construir el sistema como un conjunto incompleto, ya que, en sus propias palabras menciona: “siempre faltará uno u otros de sus participantes, los que han desaparecido físicamente del sistema familiar; el ex cónyuge que no vive ya en la casa, los hijos que dejaron el nido, los parientes fallecidos, etc.... La función que se les había asignado en la familia hará más o menos fácil el duelo a realizar por los que están confrontados con su ausencia” (p. 141).

Boss (1999) reconoce y destaca el presente papel del surgimiento del análisis narrativo en la práctica terapéutica, al mencionar que es sólo otro testimonio sobre la utilidad de contar historias para encontrarle sentido a las pérdidas y las familias que encuentran que los viejos relatos plenos de ritos, símbolos y metáforas son útiles cuando luchan para encontrar sentido a la pérdida ambigua.

La aportación de la conceptualización de la pérdida ambigua para esta investigación fue muy importante ya que permitió contemplar otras pérdidas que no son necesariamente las definidas como es el caso de la muerte y concordamos con esta autora en que quizá la razón por la que pocos han escrito acerca de este tipo de pérdida es que es muy común en la vida de las personas. Así que este último apartado da pie para introducir la propuesta de abordar el duelo desde una perspectiva constructivista narrativa que es uno de los objetivos de esta investigación y el cual puede ayudar con el trabajo del duelo ya sea tanto para la pérdida ambigua como la definida.

## Capítulo 4. Práctica Terapéutica Constructivista-Narrativa

En esta sección de la tesis la intención se dirige por explorar con cierto detalle algunas implicaciones clínicas de la posición postmoderna constructivista en psicoterapia, particularmente desde un marco narrativo, así como exponer los principios fundamentales que guían esta práctica particularmente en este momento de nuestro desarrollo como terapeutas para el estudio de la construcción de la muerte o pérdida y sus implicaciones en el proceso de duelo.

En este apartado además se pretenderá trazar un puente entre los aspectos que subyacen en la epistemología constructivista y uno de los desarrollos recientes más prometedores y en el que se presenta como propuesta de intervención para el trabajo del duelo: la práctica terapéutica constructivista-narrativa. Ya que el hecho de considerar la vida como un proceso en el que se construye una narrativa del sí mismo personalmente relevante para las personas, equivale a considerar las dificultades psicológicas como bloqueos evolutivos en dicho proceso; en lugar de considerar las dificultades psicológicas como trastornos o enfermedades mentales (Botella y Pacheco, 1998). Bajo esta visión, la psicoterapia es vista como un espacio para la co-edición de historias de vida que pueden ofrecer alternativas de acción, más viables y progresivas, para los significados de la vida ante la pérdida de un ser querido.

Para dar cuenta de la narrativa es importante recordar brevemente algunos aspectos centrales del constructivismo, los cuales se describieron en el primer capítulo que integra la presente tesis, y para poder trazar una vinculación entre constructivismo y narrativa son: que la naturaleza del conocimiento para el constructivismo es la construcción de la experiencia y la acción del sujeto; dicha construcción se valida a través de una teoría de la coherencia de la verdad la cual es alcanzada por la búsqueda de un conocimiento viable a través de la consistencia interna de las personas individuales y el consenso social; desembocando en una verdad múltiple, contextual, histórica, paradigmática; teniendo como objetivo de la ciencia para dicha epistemología: el ser pluralista y relativa con el contexto, es decir, con la creación de conocimientos locales; dando énfasis en el análisis hermenéutico de la narrativa; conceptualizando al ser humano, como un ser proactivo que a través de la elaboración predicativa de un plan

o proyecto para organizar la actividad de su vida; teniendo como unidad básica de este ser humano, el constructo de distinción para establecer significado a través del contraste; atribuyendo un papel del lenguaje que constituye la realidad social y un sistema de diferenciaciones. Todos estos aspectos son congruentes con los compromisos epistemológicos postmodernos ya que se valen de herramientas como la hermenéutica (Neimeyer, 1998).

#### **4.1 Fuentes de la terapia narrativa y definición de narrativa – relato**

Evaluar el conocimiento en función de su utilidad significa plantearse qué tipo de juegos de lenguaje y formas de vida posibilita, tanto desde su dimensión ética y política (por ejemplo, ¿contribuye a dar voz a los discursos oprimidos por otras formas de conocimiento?) como estéticas (por ejemplo, ¿contribuye a la constitución de formas de vida más bellas?).

Lo anterior siembra el camino para poder explicar las técnicas narrativas en psicoterapia constructivista, desde el terreno epistemológico y más concretamente el hablar acerca de la forma en que se conoce y construye la realidad experiencial, porque es desde esta dimensión epistemológica-ontológica donde el papel de la narración se revela como un agente importante en este proceso de construcción. Este posicionamiento epistemológico que se tiene sobre el mundo o como lo refiere Godoy (2000) como la forma en que las personas se acercan al mundo (y lo recrean) a través de su propio modelo. Ya que en propias palabras de este autor: “sin lugar a dudas vivimos en un mundo que no es fruto de nuestra invención, pero las descripciones que hacemos de él, los acercamientos y las vivencias que tenemos llevan la marca de nuestra estructura” (p. 2).

Estas descripciones, plasmadas en historias o narrativas, conforman la matriz de conceptos y creencias a través de los cuales se comprenden las vidas y también el mundo donde éstas ocurren; hay una continua interacción entre los relatos que se cuentan en un momento dado, la forma en la que se vive y los relatos que se narran cuando el momento ha pasado (Payne, 2002). Es decir que para este último autor el conocimiento del mundo (el cual es construido por el mismo sujeto) o el mapa de él, se

da a través de medios narrativos y por tanto coincide con lo que Gonçalves (1997) afirmaba que el conocimiento (epistemología) y la existencia (ontología) son inseparables, y se organizan en términos narrativos. Los procesos de conocimiento están de acuerdo con los cometidos existenciales o, tal y como lo expresa Weimer (1977, citado en Gonçalves, 1997), los seres humanos son teorías de su entorno, y estas teorías tienen una naturaleza narrativa.

Gonçalves (1997) además de sostener esta naturaleza narrativa, determina que tiene lugar en un período prelógico e incluso preverbal y sólo permite la posibilidad de una representación analógica-narrativa. La investigación que dicho autor ha realizado sobre el desarrollo de la capacidad narrativa ha demostrado con consistencia que las narraciones son las primeras herramientas, y que además, son las que más se utilizan para describir los acontecimientos vitales, así como para comprender el presente y predecir el futuro. Tal y como Van den Broek y Thurlow (1991, citado en Gonçalves, 1997) señalaban que la narración constituye la vida de la persona tal y como el/ella la percibe, y el sentido de auto-identidad depende del contenido y cohesión de su historia vital.

El presupuesto básico de estas expresiones literarias al fenómeno psicológico es que la estructura de la vida del ser humano es intrínsecamente narrativa en su forma; ya que la gente constituye y está constituida por las historias que vive y por las historias que cuenta. Mair (1988, citado en Neimeyer 1997) lo argumentaba de la siguiente forma: “Las historias son habitaciones. Vivimos en y a través de historias. Ellas construyen mundos. Nosotros no conocemos el mundo sino como un mundo de historias. Las historias comunican vidas. Ellas nos mantienen unidos y también separados. Nosotros habitamos en las grandes historias de nuestra cultura. Vivimos a través de ellas. Vivimos a través de las historias de nuestra raza y de nuestro lugar. Es esta función envolvente y constitutiva de las historias la que es especialmente importante para que nos sintamos más completos” (p. 211).

Payne (2002), coincide con todo lo anteriormente dicho, al sostener que estas historias forman las lecturas con las que se atribuye significado a la vida y son el marco que permite interpretar activamente la experiencia. Sin embargo, agrega que estas representaciones son parciales ya que no se puede capturar más de una infinitesimal

fracción de la experiencia porque los relatos están sujetos a la memoria selectiva. Esto significa que para este autor estos relatos elaborados nunca encarnarán la totalidad de la experiencia siendo únicamente mapas de esa misma experiencia.

Todos estos relatos constituyen una parte muy importante del pensamiento de White y Epston, quiénes fueron los iniciadores de este giro narrativo constructivista. Que aún cuando la conceptualización de la psicoterapia como narrativa fue evidente desde los primeros avances teóricos y prácticos a finales del siglo XIX, por parte de psicoanalistas como Freud, quién ideó una metodología para los síntomas histéricos; éstos desaparecían una vez que el cliente, hacia una reconstrucción de la narrativa (catarsis) del acontecimiento traumático, creando las condiciones necesarias para la cura terapéutica. Al afirmar que el “inconsciente está estructurado por el lenguaje”, Jacques Lacan, le dio la conceptualización del proceso terapéutico como un fenómeno lingüístico. Fue un humanista centrado en la persona Carl Rogers, quien ayudó a abrir las ventanas para realizar análisis lingüísticos del texto terapéutico, que posteriormente White y Epston desarrollarían (Gonçalves, 1998).

Aún cuando la gente “cuenta historias” cuando habla con terapeutas gestálticos, centrados en la persona, psicodinámicos, conductistas y demás; sólo éstos dos autores (White y Epston) se han apropiado del término, y sólo ellos hacen de la narrativa su eje (Payne, 2002). De este modo, se hará una introducción a la terapia narrativa, donde se centrará primero en la definición de narrativa considerando qué es y luego se ejemplificará reflexionando sobre algunas de sus diversas formas y funciones en el proceso de la psicoterapia.

En años recientes varios autores han sugerido que la narrativa, es un principio organizador potencialmente útil para la psicología y otras ciencias humanas. Esto se puede notar en el caso de Harbin (citado en Lyddon, 1998), quien explica que la narrativa se basa en la metáfora raíz contextualista del acto histórico y se puede definir como una representación simbolizada de los seres humanos que tiene una dimensión temporal. Para Lyddon (1998) similarmente los relatos ofrecen el contexto (y los parámetros) para las construcciones y descripciones que las personas hacen a la experiencia. Además, para dicho autor, el conocimiento narrativo es conceptualizado como una forma importante de cognición que es cuantitativamente distinta del

pensamiento proposicional que establece las bases epistémicas para las conceptualizaciones de procesos de atribución, diferencias conceptuales, desarrollo moral el sí mismo y la psicoterapia.

Siguiendo este principio de carácter organizador presentado anteriormente, Payne (2002) igualmente propone que el relato es una narrativa en primera persona que define la identidad de un individuo a base de recuerdos y percepciones de su vida actual, los papeles que juegan en varios grupos e instituciones y sus relaciones sociales.

Cabría señalar que en esta terapia constructivista a la que se hace referencia, los términos narrativa, relato, historia y recuento se usan indistintamente para referirse a secuencias escogidas de vida que cobran existencia como entidad mediante el acto de relatarlas ya que en ellas las personas adscriben significado convirtiendo sus vivencias en relatos, y que esos relatos dan forma a sus vidas y a sus relaciones (White y Epston, 1993; Payne 2002).

Estructuralmente hablando en el caso de los relatos, existen diferencias entre los distintos autores ya que por ejemplo en el caso de Payne (2002) quién señala cuatro elementos que componen a los relatos: a) acontecimientos externos y b) experiencia externa, ambas insertas en una c) secuencia temporal que produce d) confusión. Mientras para Sluzki (1992) las estructuras narrativas son sistemas semánticos que contienen un argumento (qué), personajes (quién) y un escenario (dónde y cuándo) además de ser sistemas autorregulados que evitan otras interpretaciones. Haciendo una analogía con los textos literarios White y Epston (1993), por su parte proponen los tres requisitos elementales de un relato: planteamiento, nudo y desenlace.

A pesar de estas diferencias entre estos autores no es importante dedicar más atención sobre este tema ya que es imprescindible no perder de vista que cada persona ha elaborado y guarda consigo una red de múltiples historias y es necesario considerar el carácter único y especial que tienen estas historias, ya que habría que ver que tanto sus historias se convirtieron en historias ineficaces, necesitadas de edición, de elaboración, o quizás necesitaban una rebiografía mejor, todo va a hacer relativo del requerimiento del relato.

De acuerdo con Lyddon (1998), las raíces conceptuales del pensamiento narrativo en psicología pudieron desprenderse de la metáfora del teatro, ya que de manera similar al teatro, la psicología trata la narrativa como un contexto organizador de la actividad humana, siendo que las personas imponen narrativas socialmente constituidas (o roles) en el flujo de su experiencia y, como resultado, son tanto autores como actores de sus propias narrativas, es decir, de sus propios dramas. Esto último puede constatarse en una frase de White (1997): “esta metáfora de la narrativa propone que las personas vivan sus vidas de conformidad con historias, que esas historias son modeladoras de la vida y que tienen efectos reales, no imaginados, de modo que dichas historias procuran la estructura de la vida” (p. 56).

Tal y como también lo afirma Carr (1986, citado en Botella, Pacheco y Herrero, 1999), en que las narrativas existenciales se cuentan al ser vividas y se viven al ser contadas. Teniendo en cuenta que la narrativa es una interconexión de al menos dos acontecimientos o situaciones en una secuencia temporal, se concluye que los problemas humanos que son objetos de la psicoterapia se manifiestan en forma de discurso narrativo. Entonces si la experiencia narrada asume una estructura narrativa, la experiencia vivida asume una estructura de representación o performance en términos relativos al teatro.

En este sentido Botella, Pacheco y Herrero (1999) consideran la función de la narración no como descriptiva, sino como preformativa dado que es en sí misma una acción (o posicionamiento) en el mundo. Y es en este carácter preformativo en el que se destaca algo que White (citado en Payne, 2002) contempla en la siguiente frase: “los relatos mediante los que damos sentido a nuestra experiencia están influidos sobre todo por factores culturales y sociales (en los niveles interpersonal, local y global)” (p. 38). Es decir que el atribuir significado a la experiencia es un proceso de posicionamiento (con el lenguaje) con estos discursos en los que uno está inmerso. Y por tanto una narrativa no puede ser evaluada en términos de su contraste con la realidad (como pretenden las psicoterapias cognitivas tradicionales), sino según su inteligibilidad y coherencia con las formas de convención social en que se posiciona (Botella, Pacheco y Herrero, 1999).

De esto se deduce que los relatos son constitutivos. Y el significado depende de la inteligibilidad y ésta es inextricablemente lingüística y por ello es relacional.

Otras cualidades que se presentan en estas narraciones, a parte de ser parciales (Payne, 2002), es que al ser construidas a través de un intenso intercambio dialéctico entre las personas y sus nichos ecológicos no implican que tales narraciones tengan coherencia claridad, intensidad e impacto (Neimeyer, 1997). Es decir que no hay un claro corte de principio y fin, ya que los capítulos que lo componen son muchas veces esquivos y los personajes y figuras están definidos de manera imprecisa (Gonçalves, 1998).

Asimismo, el paradigma narrativo afirma que (a) los seres humanos se consideran como narradores de historias, (b) los pensamientos son esencialmente metafóricos e imaginativos, y (c) la realidad es considerada como un conjunto mal estructurado de problemas a los que se podría acceder a través de operaciones hermenéuticas y narrativas (Gonçalves, 1997). Aspectos de los cuales se analizarán por separado, a continuación.

Como ya se indicaba en el capítulo 1 de esta tesis, Gonçalves (1998) aseveraba que la vida es una narrativa y lo que nos hacía distintivamente humanos no es el hecho de que nuestras vidas se puedan concebir como narrativas, sino el hecho de que nos podemos separar de nuestras propias narrativas y contar nuestros propios relatos. Esta capacidad de contar historias transmite a los humanos sus cualidades distintivas. Y por lo tanto, demuestra este autor, que en los seres humanos hay más que una narrativa. Hay un narrador definido, alguien que se mueve entre la posición del sujeto y la del objeto en la construcción de la historia. En el proceso de escribir sus relatos, los humanos eluden hábilmente la distinción entre sí mismos como objetos y como sujetos; se convierten en proyectos, es decir, objetos inmersos en un proceso de movimiento continuo, intocable y, de algún modo, impredecible, que como metáforas personificadas cumplir con su tarea principal que es el de existir a través del entendimiento y entender a través de la existencia.

Es por ello que muchos constructivistas que optan por esta propuesta narrativa la conciben como un marco hipotético de ensayo para la construcción y reconstrucción de historias.

En este sentido, si las narrativas son vistas como búsquedas intencionales cuya meta es construir un significado (Goncalves, 1994, citado en Neimeyer, 1998), mientras que el sí mismo es un proceso, no es una entidad, no es una estructura, ni un conjunto de estructuras, sino el proceso que da a toda esta estructura una configuración de totalidad cuyo desarrollo consiste en tenerlo siempre de alguna manera unido (Guidano, 1998); entonces cuando estos deseos, cualidades, estados intencionales y creencias están suficientemente elaborados por el texto, se unen para formar “compromisos” que determinan trayectorias particulares en la vida o “estilos de vida” (White, 1997). Si se aceptan estas dos premisas, la narrativa entonces tiene tanto una dimensión histórica (para reclutar selectivamente acontecimientos pasados, ya sean reales o imaginados) y un impulso anticipatorio (para llegar a la conclusión o punto final que está planteado con más o menos claridad y convicción). La integración (intentada) del material a la luz de la intencionalidad del autor imparte una estructura narrativa a la experiencia humana (Neimeyer, 1998).

Es decir, que si hay identidad entre la estructura de los textos y la estructura de las historias o relatos que cuentan las personas y si uno se interesa por la constitución de las vidas a través de las historias, se podrían considerar los detalles de la manera en que las personas viven sus vidas en sus panoramas de acción y sus panoramas de conciencia (White, 1997).

Esta construcción de significado narrativo según Polkinghorne (1988, citado en Payne, 2002) añade a la vida una noción de finalidad y convierte las acciones cotidianas en episodios discretos. Es el marco sobre el que se comprenden los eventos pasados y se proyectan los futuros. Dado que es el principal esquema por medio del cual la vida del ser humano cobra sentido.

De acuerdo a esto último, la historia, entonces, no es el pasado, sino el cuento que se narra, la familia, la pareja o los individuos sobre su pasado. Desde esta perspectiva, el espacio de la psicoterapia será concebido como un lugar donde se cuentan historias (hechos que se convierten en eventos para el narrador) con sus respectivas atribuciones de significado, y las intervenciones terapéuticas posibilitarán redefinirlas -si es necesario-, con la finalidad de co-construir una nueva versión. Así, el paciente podrá

narrarse otro cuento acerca de él y de los demás. A continuación se profundizará más sobre el objeto de la práctica terapéutica constructivista de la narrativa.

Esta visión de la psicoterapia como un proceso conversacional de reconstrucción de narrativas (Feixas, 2003; Botella, Pacheco y Herrero, 1999; Hoffman, 1990, 1991 y 1999; Gonçalves, 1997 y 1998; Lyddon, 1998; Mahoney, 1998; Neimeyer, 1997; Mastache y Limón, 1996; Moebio, 1997) y en este marco un encuentro, se define como terapéutico cuando se realiza una transformación del conjunto de historias dominantes de la familia, que incluya nuevas experiencias, significados e (inter) acciones, trascendiendo a temas específicos como pérdida y duelo (Sluzki, 1992). Con la creación conjunta de nuevos significados, el cliente es capaz de llegar a nuevas formas de acción. Por tanto, la narrativa para Botella, Pacheco y Herrero (1999), constituye una guía para la acción que aparece como una forma de proporcionar estructura y significación a la estrecha relación entre cultura y construcción de la identidad.

Cabría señalar que la narrativa es considerada también como un modelo posestructuralista de acuerdo con Hoffman (1990). Shazer y Berg (1991 y 1994, citados en Geyerhofer y Komori, 2002) fueron los primeros que usaron el término posestructuralista para describir los modelos de terapia que se interesan sobre todo en lo que los clientes cuentan al terapeuta y a sí mismos y por las interacciones entre el texto, el lector y el escritor de las historias construidas en la terapia.

Mientras que el estructuralismo ve a la verdad detrás de un texto o dentro de él, el posestructuralismo pone el acento en la relación entre el lector y el texto en un proceso de interacción constructiva, tal y como es realizado en un proceso terapéutico de tipo narrativo.

La terapia narrativa al centrarse en lo atípico, esto es, en lo que la persona ve como atípico (Payne, 2002) por la búsqueda de problemas (objeto de la psicoterapia) los cuales son estudiados por Botella, Pacheco y Herrero (1999) y se refieren a éstos que:

“aunque sean productos de la construcción discursiva no implica que sus efectos sean banales o irreales. Las construcciones de las experiencias están ancladas en convenciones sociales, culturales, lingüísticas, narrativas, históricas, relacionales y discursivas que, si bien es cierto que cambian, no lo hacen de la noche al día. Es en el seno de estas convenciones ... donde

tiene sentido el ejercicio de la psicoterapia... Como se afirmaba con anterioridad, toda experiencia humana es candidata al significado en un número mayor o menor de discursos narrativos culturalmente disponibles, y uno de estos discursos es el de los problemas psicológicos. En este sentido, resulta imposible determinar qué experiencias pueden derivar en problemas, dado que potencialmente es el caso de cualquiera de ellas... Sin embargo, desde nuestra perspectiva, si hay una dimensión del discurso narrativo relacional de las familias que presentan un motivo de demanda común a todas ellas: su construcción de la situación como imposible de modificar... En este punto nuestra concepción actual es que los problemas psicológicos se pueden concebir como resultado (a) del bloqueo en los procesos discursivos, narrativos y relacionales de construcción del significado de la experiencia y (b) del fracaso de las soluciones intentadas a dicho bloqueo” (p. 12).

Por lo tanto, para Gonçalves (1998), las funciones de los terapeutas deben ser también comprendidas como creadores y narradores de historias, al igual que los clientes. Ya que su función como terapeutas se convierte en la de críticos literarios: interpretar la narrativa del cliente mientras se co-construye con él otra historia. Para dicho autor el co-construir una historia es vista también como proyectar otra historia mediante la comprensión de las dinámicas existentes entre la narrativa escrita y el autor de la misma. Por ello la hermenéutica se convierte en una herramienta esencial para conceptualizar la narrativa terapéutica.

Bajo este marco de co-construcción de historias, White y Epston (1993) mencionan que cuando las personas alcanzan a separarse de sus problemas puede llegar desafiar otras prácticas, de origen cultural, que las cosifican y las convierten en objetos y a sus cuerpos. Mediante estas prácticas, las personas son construidas como objetos y se les incita a relacionarse consigo mismas, con sus cuerpos y con otros individuos, como tales objetos. Se trata de fijar y formalizar a las personas. Estas prácticas de cosificación están muy extendidas en las sociedades occidentales.

Al validar, en vez de cuestionar las realidades experienciales sobre las que escriben y de articular estos cambios más metafóricamente, se le permite al cliente expresarse simbólicamente en vez de representar sintomáticamente sus dramas internos (Neimeyer, 1998).

La idea de que la significación que las personas atribuyen a su experiencia es lo que determina sus vidas, ha incitado a los científicos sociales a estudiar la naturaleza de los

marcos que facilitan la interpretación de la experiencia. Muchos de esos científicos sociales han propuesto la idea de que es el relato, la narración o la historia lo que suministra el marco primario a la interpretación, a la actividad de dar sentido o significación y que es por obra de los relatos o historias cómo las personas juzgan sus propias vidas y las vidas de los demás al encontrar sentido en su experiencia (White, 1997).

Una terapia relatada como lo expresan White y Epston (1993), al tener argumento, avanza en el tiempo y puede generar cierto grado de excitación tanto a la familia como al terapeuta, entre otros atributos declaran que:

“es prospectiva más que retrospectiva. Todas las partes participan en la búsqueda de nuevos significados, nuevas posibilidades, que ponen en duda la descripción saturada de problemas de la historia dominante. Los relatos alternativos surgen a partir de la historia dominante, o se descubre que corren por vías paralelas que habían sido suprimidas o no se habían admitido en el informe. Las historias alternativas derivan del descubrimiento de acontecimientos extraordinarios que, o bien contradicen el relato dominante, o aparecen como anomalías incomprensibles. Estos acontecimientos extraordinarios no se pueden integrar en la historia dominante. O son disparatados o insignificantes. Reescribir supone resituar la experiencia de una persona/familia en nuevas narraciones, de modo que el relato que era dominante se vuelva obsoleto. En el transcurso de esta actividad se redescubren las vidas de la gente, sus relaciones, y las relaciones con sus problemas” (p. 131-132).

Dichas terapias narrativas fomentan estos actos de escribir sobre uno mismo, el cual tiende a promover la conciencia de los límites de la propia autoobservación y una sensación de trascender gradualmente, a medida que uno lucha por articular las dimensiones de un problema o cuestión en términos emocionalmente vivos. La articulación de los esquemas opuestos representados establece el escenario para su síntesis dialéctica, permitiendo la aparición de nuevas construcciones personales. El posterior procesamiento terapéutico de dichas construcciones emergentes como es el uso de documentos terapéuticos como se verá a continuación, promueve la rigidez de estos nuevos esquemas a través de su articulación verbal y permite que se usen para construir nuevas explicaciones narrativas de la propia experiencia y su proyección en futuros alternativos (Neimeyer, 1998).

#### **4.1.1 Beneficios del uso de documentos terapéuticos**

Como se indicó precedentemente, entre las contribuciones novedosas del enfoque narrativo de la terapia se encuentra el uso de otras formas de documentación escrita. Ya que en este sentido, estos documentos pueden significar una importante contribución al trabajo terapéutico; ya que como menciona White (2002) sirven más como una metáfora (poderosa) para la vida del cliente que como un procedimiento terapéutico activo que utiliza el terapeuta.

La escritura ha sido desde tiempos muy antiguos el instrumento ideal para proporcionar un registro de la existencia de muchas culturas ahora extintas y esto podría revelar que la tradición escrita fuera un importante mecanismo para la introducción de la concepción lineal del tiempo, y por ende, en el campo de la psicología, para la generación de significados en nuestras vidas. White y Epston (1993) expanden la introducción escrita en terapia, basándose en el hecho de que permite aumentar la cantidad de información que puede procesarse en la memoria a corto plazo en un momento dado. Además, que dicha tradición escrita permite la organización más deliberada de los recursos lingüísticos y la reorganización de unidades de ideas en diferentes relaciones de dependencia. Es decir, puede sostenerse que la escritura proporciona un mecanismo por el cual las personas pueden participar más activamente en la determinación de la organización de la información y la experiencia, así como en la producción de diferentes relatos de los eventos y las experiencias.

En el campo de la reconstrucción y generación de nuevas narraciones, el uso de documentos terapéuticos tiene unas ventajas importantes y dignas de señalar. En primer lugar sitúan la experiencia de una persona/familia en el curso del tiempo, como bien se señalaba arriba, otra ventaja es que permiten que las vivencias queden interpretadas en el tiempo vivido y tomen sentido al incluirse en el relato (White y Epston, 1993). En tercer lugar, brinda al terapeuta que pueda emplear documentos escritos, ya sea de su propia autoría o creados por la persona que lo consulta (evitando así la imposición de ideas). Estos documentos resumen los descubrimientos de la persona y le permite tomar nota de sus avances en la reconquista de su propio territorio. Uno de estos procedimientos consiste en evaluar la influencia de los problemas en la vida de las personas versus la influencia de las personas sobre la vida de los problemas. Esto

reconoce establecer la influencia relativa de personas y problemas, y expresarla en porcentajes (White y Epston, 1993). Este procedimiento puede estimularse mediante memorandos, cartas, declaraciones, listas, ensayos, contratos o certificados. Se utilizan para consolidar el progreso porque la palabra escrita es más permanente que la hablada y porque, en la sociedad occidental, goza de mayor autoridad en este caso, la autoridad de la persona que la usa (Payne, 2002).

Estos documentos terapéuticos escritos además ayudan a la gente a desafiar las verdades dominantes sobre las personas y las relaciones. Esas verdades son las que especifican el conocimiento unitario y global, y habitualmente suponen someter a los otros y sus relaciones. Ayudando con esto, a las personas a escapar del conocimiento experto de otros (White, y Epston, 1993; Payne 2002).

Otra cualidad de estas prácticas terapéuticas de la palabra escrita es que de acuerdo a White (2002) no demandan tiempo y tampoco requieren especiales destrezas de redacción por parte del terapeuta. Además estos medios narrativos pueden ayudar al terapeuta a esbozar algunas reflexiones postsesión en las cartas.

White y Epston (1993) sostienen que las cartas pueden sustituir a las historias clínicas, debido a que:

“Ya que normalmente las personas a las que aluden estas cartas no tienen acceso a ellas, a pesar de que su futuro pueda verse influido por ellas. En una terapia relatada, las cartas son una versión de esa realidad co-construida llamada terapia y se convierten en una propiedad compartida por todos los participantes ... En la creación de las cartas, la persona/familia es el público imaginario; por el contrario, alguna supuesta autoridad profesional sirve de público invisible en el caso de las historias clínicas. En la mayoría de los casos, estos informes son conversaciones con uno mismo. Nosotros sostenemos que convertir en narraciones las cartas recoge fielmente el trabajo realizado que los métodos profesionales de registro. Estas cartas hacen al terapeuta responsable en primer lugar ante la persona/familia y en segundo lugar ante la comunidad profesional. Esto es posible porque las cartas y la información que contienen se comparten, porque constituyen un diálogo más que un monólogo profesional, y porque, debido a que las pueden ver todas las partes, se pueden corregir, contestar o confirmar fácilmente. Al terapeuta se le exige co-crear un discurso que lingüísticamente incluya a todas o a la mayoría de las partes en la conversación a la vez que desestima un código profesional exclusivo y mistificador” (p. 131).

#### 4.1.2 Tipos de documentos

Existen diversos tipos de documentos y estos van en función de la tarea que deben desempeñar en la vida de las personas. A continuación se presentarán algunos ejemplos.

Epston (1993) menciona que utiliza cartas de invitación cuando cree que es importante incluir en la terapia a personas reacias a participar en ella. Es decir, que estas cartas hacen un llamado a la asistencia a las sesiones terapéuticas de algunos miembros de la familia, los cuales se han negado participar en ella.

Otro ejemplo de medios narrativos son las cartas de despido. Este mismo autor, promueve estas cartas para demostrar la innecesariedad cuando la gente desempeña funciones como: consejero, padre, etc. en la vida de las personas.

Al final de la terapia, pueden proporcionarse las cartas de predicción, donde se pide autorización para predecir el futuro de una persona, relación o familia. Suele utilizarse un período de seis meses como intervalo refiriéndose como “el futuro inmediato” de la persona o familia. El procedimiento en el uso de estas cartas es que se introduce al correo estas predicciones en cartas dobladas y cerradas, escribiendo en éstas “privado y confidencial” y con letras grandes, así como también el “no debe abrirse hasta...” (la fecha de seis meses). Y su intención de acuerdo a White y Epston (1993) lo hacen por las siguientes dos consideraciones:

1. “La predicción propone un seguimiento/revisión a los seis meses y sugiere que sería un ejercicio interesante tanto para la persona/familia como para el terapeuta.
2. Dado que sospecho que la mayoría de las personas no me hacen caso, sino que leen su predicción antes de la fecha indicada, espero que la predicción funcione como una profecía autocumplidora” (p. 104).

Las cartas breves, son otro ejemplo del uso de estos documentos terapéuticos para consolidar el proceso de terapia de las cuales Epston (1993) se refiere a continuación con sus propias palabras: “Muchas de las personas a las que envió cartas breves están relativamente aisladas en el aspecto social. Estas personas tienen muchas dificultades

para saber quiénes son y su existencia es muy conflictiva: tan frágil que siempre parece estar en peligro. De hecho, los demás: rara vez las consideran personas valiosas. Para estas personas recibir correo a su nombre constituye un importante reconocimiento de su presencia en el mundo. He conocido a personas para las que esto confirma de tal forma su existencia que se autovaloran, llevando consigo, a todas horas, una o dos cartas recibidas a su nombre. Cuando se trataba de cartas enviadas por mí, con frecuencia me pedían que les enviara una nueva copia porque el original estaba deteriorado” (p. 116)

Este mismo autor amplía aún más lo anterior, ya que suele pedir a la gente que ponga por escrito su propia historia. Generalmente, el propósito es hacer que el relato esté al alcance de otras personas con un amplio abanico de medios que van desde vídeos, cassettes, diarios, cartas testimoniales, historias escritas en diversos géneros literarios como excursiones poéticas autorreflexivas, cartas personales y llamadas telefónicas. La estructura narrativa de estos relatos suele ser la de una historia de éxitos en vez del formato de cuento triste que adoptan muchas narraciones psicoterapéuticas.

Los certificados son otros documentos que acreditan nuevos relatos a través de galardones que han co-construido con las personas premiadas. Estos certificados son sólo una pequeña muestra de las posibilidades de ayudar a la gente a reescribir sus vidas y relaciones con medios narrativos. Los cuales contemplan desde certificados de victorias, de control, de concentración, de huidas de las rabietas, de huida del sufrimiento, de huida de culpabilidad y sobre los malos hábitos; hasta también diplomas de conocimiento especial y declaraciones de independencia (White, y Epston, 1993).

Estos recursos son de gran utilidad para la introducción de nuevas perspectivas y de un abanico de mundos posibles, para destacar aspectos vitales de la experiencia vivida en la recreación de ejemplos en marcha, para ayudar a las personas a reescribir sus vidas y sus relaciones. Las aplicaciones de estos medios narrativos abarcan problemas como: pérdidas definidas y ambiguas, problemas intrafamiliares, violencia intrafamiliar, autoculpabilidad, agresión sexual y vejaciones, escapar del aislamiento, formas de autoagresión (depresión, ansiedad, anorexia nerviosa, bulimia) dependencia familiar u otras.

## **4.2 Aspectos políticos de la terapia**

### **4.2.1 Poder y saber**

La influencia de Foucault en el trabajo de White y Epston y en general a la narrativa, añade a la dimensión política de la terapia narrativa, una interesante propuesta de una terapia que ayude a las personas a oponerse a los efectos de las relaciones de poder visibles o encubiertas que las constriñen.

En la parte final del primer capítulo de esta tesis se esbozaba sobre el aspecto político del poder en la práctica terapéutica narrativa, en la que se mencionaba que Foucault (1980, citado en White, 2002), planteaba que el poder y el conocimiento son inseparables, ya que todos los conocimientos informan prácticas de poder y están asociadas con ellas. Por ello, es importante su relevancia e impacto en esta propuesta narrativa.

El análisis que hace White (1997), a través de la lectura de Foucault, del moderno sistema de poder el cual propone que induce a las personas a colaborar en el sometimiento de sus propias vidas y en la objetivación de sus propios cuerpos, de la manera en que las personas se convierten en complacientes participantes para disciplinar o vigilar sus propias vidas. Los mecanismos de este moderno sistema de poder incluyen tecnologías que Foucault llama tecnologías del yo que permiten a los individuos a realizar por sus propios medios o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre sus cuerpos y almas, sobre sus pensamientos, conductas y modos de ser a fin de transformarlos y alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, perfección o inmortalidad. Cabe destacar que estas verdades alcanzan inclusive a las disciplinas científicas.

Considera Payne (2002) que todo este conocimiento experto es encontrado en los discursos científicos considerados como verdaderos y universales, sirve también para justificar (bajo la capa de benevolencia y objetividad) las prácticas de dominación de quienes ostentan el poder. Para White (1997) dichas prácticas están disfrazadas o enmascaradas porque el poder obra en relación con ciertas normas a las que se les

atribuye la condición de verdades. Se trata de un poder ejercido en la relación con ciertos conocimientos que construyen determinadas verdades y que tienen la finalidad de hacer que nazcan particulares y correctos resultados, como una vida plena, liberada, racional, diferenciada, dueña de sí misma, contenida en sí misma, etc. Según Foucault (citado por White 1997), todas son partes de un ardid que disfraza lo que realmente ocurre y esas verdades dominantes están en realidad especificando la vida de las personas y sus relaciones; esos resultados correctos son modos de ser particulares, modos de ser prescritos.

En el ámbito de la terapia, también se ve impactada por estas prescritas y determinadas verdades, puesto que el creer que existe un universo y que tenemos acceso a él, coloca al terapeuta en una posición de privilegio, ya que es el portador de la verdad y cree que esta verdad la transmitirá al paciente (Ruiz, 2002). Además, el poder se establece por medio del conocimiento del especialista que lo instaure en un primer lugar y por la oculta persuasión que mueve a la gente a interiorizar su inferioridad haciendo de su saber una verdad, creándose continuamente su propia identidad subordinada (Payne, 2002). Estas prácticas del conocimiento experto establecen una relación de poder en la cual los terapeutas saben más sobre las vidas de las personas de lo que estas mismas saben sobre sus vidas. Establecen una relación de poder que margina a las personas convirtiéndolas en objetos de conocimiento profesional (White, 2002). Dichas prácticas del conocimiento experto, cabría resaltar, que se establecen por medio del lenguaje, los cuales introducen modos de hablar y de escribir que ponen el acento en conceptos de autoridad y en la vida impersonal del experto (White, 1997).

Esta relación de poder que privilegia e instaure en primer lugar al terapeuta o especialista ha sido criticada firmemente por el movimiento postmodernista, al cual pertenece la narrativa, ya que el postmodernismo adopta un clima de relativismo, flexibilidad, cuestionamiento del pasado y de las normas y valores. Asume que, todo conocimiento es provisional, social y culturalmente afectado, y vinculado al poder político. Y sostiene que la ciencia es sólo una forma más de conocimiento, no la única. Además, cuestiona esta idea al proponer que el profesional cumple su papel de mejor manera, fortaleciendo y facilitando el potencial terapéutico de las relaciones de la vida real y no ofreciendo una exclusiva relación terapéutica a la persona (Payne, 2002). Por su parte, Ruiz (2002) destaca que esta posición sugerida por el multiverso de Maturana,

concepto muy de acuerdo con los presupuestos narrativos postmodernos, el terapeuta no se percibe como portador de la verdad y considera que el mundo que construye su paciente es su único mundo posible.

La narrativa al valerse de herramientas como la hermenéutica según Beuchot (1996) intenta comprender la exigencia de las personas de un modo que no sea ni prescriptivo ni descriptivo, sino interpretativo: comprende y orienta (sin imponer). Desde esta perspectiva postmoderna adoptada por la narrativa, la posición del terapeuta no es mejor que la del paciente-cliente (solo está situada dentro de otras convenciones sociales), y concibe el encuentro terapéutico como una relación en la que ambos, terapeuta y paciente-cliente, aportan recursos en pro de un futuro distinto (Mastache y Limón, 1996).

Con esto, las estrategias de los terapeutas constructivistas son coherentes con sus compromisos epistemológicos, respetando los proyectos postmodernistas ya que la narrativa es la única que promueve realizar una observación más atenta a narrativas más apegadas a la experiencia y más saturadas de conocimiento local. Obteniendo con esto que: “las personas vean su vida con mayor perspectiva, superan sus problemas, reconstruyen sus identidades en términos positivos y se esfuerzan por aproximarse a sus redescubiertas metas” (Payne, 2002, p. 59).

Con lo dicho anteriormente no se pretende establecer que la práctica narrativa no se sitúa en un lugar exterior al discurso cultural, y por lo tanto tampoco queda fuera de los campos del conocimiento y el poder; es por ello que White (2002) no abriga una ilusión utópica de que esas subjetividades alternativas representan una ruptura radical con los campos del conocimiento y el poder. En cambio lo que este autor propone es que la consideración que contribuya a la toma de conciencia de que nada hay en las prácticas narrativas que exima de la reproducción de las relaciones de poder, y además alienta a aceptar la responsabilidad de incorporar al trabajo terapéutico, ciertos procesos, que podrían servir para identificar tales relaciones de poder y que lograrían contribuir al control de los verdaderos efectos de las relaciones de poder sobre las vidas de las personas que solicitan ayuda terapéutica y también sobre las vidas y el trabajo de los propios terapeutas. Por ende, la propuesta de White (2002) es que si se identifican estas

relaciones de poder, y se supervisa sus efectos reales, pueden ponerse límites a los excesos de estas relaciones de poder.

Ya que cuando las prácticas de poder queden desenmascaradas, las personas pueden asumir una posición respecto de ellas y contrarrestar la influencia que tienen en sus vidas y relaciones. En el diálogo debe hacerse hincapié especial en lo que las prácticas de poder han dictado a las personas tocante a su relación con su propio yo y con los demás (White, 1997).

De acuerdo con este autor, con dichas prácticas o procesos que permiten una deconstrucción de los usos del saber, el terapeuta puede poner en tela de juicio la idea de que posee una explicación objetiva y sin prejuicios de la realidad, puede hacer dudar de la posibilidad del que las personas estén sometidas a la imposición de ideas, alentando a dichas personas a interpretarlo sobre la entrevista misma. Como resultado de esto, el terapeuta puede ser capaz de deconstruir y dar pie a sus respuestas (incluso preguntas, comentarios, pensamientos y opiniones) pues las sitúa dentro del contexto de su propia experiencia personal, de su imaginación y de sus estados intencionales. Ya que las prácticas terapéuticas que contribuyen a constituir las vidas de las personas que consultan terapeutas también constituyen las vidas de los terapeutas.

#### **4.2.2 Prácticas que permiten una deconstrucción de los usos del saber**

Dichas prácticas de identificación y supervisión que se llevan a cabo en el trabajo narrativo pueden ser las que se presentan a continuación propuestas por White (2002):

- a) Las conversaciones de re-integración. En las que se colocan en el centro de este trabajo los saberes y las habilidades que fueron generadas en las pertenencias significativas de las vidas de las personas a lo largo de sus historias, y que identifican opciones para nuevas pertenencias, potencialmente generadoras de otros saberes y habilidades para la vida.

Por medio de estas prácticas las personas pueden suspender o exaltar, revocar o privilegiar, y degradar o ascender a determinados miembros de sus vidas. Pueden opinar mejor sobre qué voces habrán de ser reconocidas cuando de su identidad se trate y sobre

quiénes estarán autorizados a hablar de tales cuestiones. Estas prácticas posibilitan a que la gente experimente la presencia más completa de estas figuras, aun cuando estas ya no estén materialmente disponibles (White, 2002).

Estas prácticas resultan muy importantes para esta investigación, ya que el implementarse en el trabajo del duelo con personas que hayan sufrido una pérdida ya sea definida o ambigua puede permitirles decir de nuevo hola (metafóricamente) a las personas que han muerto o de quienes uno se ha separado.

En estas prácticas adquiere importancia el término de re-memorar, el cual es el uso de palabras que hacen referencia a recordar o que puede también entenderse como volver a hacer de alguien miembro, es decir volver a incluir a alguien a un grupo. Payne (2002) explica que dicho proceso de re-memorar, con ayuda del terapeuta, la persona invita metafóricamente a esta gente a unirse una vez más a su club de vida.

- b) La narración y la re-narración de las historias de las vidas de las personas, lo que contribuye a la contextualización múltiple de las acciones y eventos de la vida, que vincula las historias de las vidas de las personas con objetivos, valores y temas compartidos, y que es generadora de descripción densa.

Estas prácticas de descentramiento, incluyen: 1) el foco sobre los acontecimientos extraordinarios de las vidas de las personas; 2) los actos de construcción de significado en que se invita a entrar a las personas, incluyendo aquellos que contribuyen a dar nombre a los contra-argumentos de sus vidas y a la determinación de descripciones de nueva identidad; y 3) aquellas conversaciones que contribuyen a la rica descripción de los saberes y habilidades para la vida que se asocian con estos contra-argumentos, y de los cuales son emblemas estas descripciones de identidad (White, 2002).

- c) La estructuración de foros de reconocimiento que incorporen grupos de testigos externos a esta práctica de contar y volver a contar, y a la autenticación de las afirmaciones preferidas de las vidas de las personas.

Estos foros de reconocimiento o ceremonias de definición como los llama Myerhoff (1982, citado en White, 2002) comprenden a representaciones o escenificaciones

entendiendo que son autodefiniciones colectivas con el propósito específico de afirmar una interpretación ante un público que de otro modo no estaría disponible. También llamados ámbitos artificiales, o foros estructurados los cuales proporcionan un espacio para que las personas participen en la expresión de las historias de sus vidas —éstas pueden ser historias sobre sus proyectos personales, su trabajo, su identidad, etc.- y también para la expresión de los saberes y las habilidades para la vida que son asociados con estas historias (White, 2002).

Para este autor, estos ámbitos pueden ser poderosas fuentes de autenticación de las pretensiones de conocimiento de las personas y contribuir de manera significativa a una descripción más rica de las historias de sus vidas. Así mismo, White y Epston (1993) y Geyerhofer y Komori (2002), mencionan que dichos foros permiten un mantenimiento de las nuevas historias y su relación es más intensa si hay un público para su representación. Para estos autores esto último tiene una doble vertiente. Primero, al ser testigo de estas representaciones el público contribuye a la creación de nuevos significados, y esto ejerce efectos reales sobre la interacción de la audiencia con los protagonistas del nuevo relato. En segundo lugar, cuando los protagonistas de la historia leen la vivencia que el público tiene de la nueva representación, ya sea especulando sobre esas experiencias o mediante una identificación más directa, revisan y amplían la nueva historia.

Estos foros resultan muy importantes en el contexto narrativo ya que brinda una forma de contribuir a la persistencia de los cambios constructivos en la terapia cuando se incluye en ésta a la red social del paciente para que se transforme en el público que asiste a dichos cambios (Tomm citado en White, 1997). ¿Pero quién puede ser este público? Geyerhofer y Komori (2002) responden que: “todos los que se unen al solicitante durante los encuentros pueden ser considerados visitantes. Esto no significa que nos neguemos a trabajar con ellos; todo lo contrario; ya que obtenemos buenos resultados con esta respuesta: todos los que, en la familia o fuera de ella, quieran ayudar a resolver el problema. La mejor combinación con la que trabajar ha resultado ser aquella en la que estén presentes todos los que están dispuestos y pueden ayudar a resolver el problema” (p. 213).

Sin embargo, ante esta facilidad de inclusión de la red social de la persona al contexto terapéutico, Tomm (citado en White, 1997) propone una alternativa si no hay respuesta a la convocatoria de un público: “¿Qué pensarían los miembros de su familia (o a sus amigos) o que sentirían si se enteraran de esos nuevos pasos que usted ha dado?”, “¿Cómo les hará saber lo que ha ocurrido?”. Mediante estas preguntas se incita al paciente a transformarse en un observador selectivo de sí mismo, convirtiéndose en su público espectador, aunque cabe señalar que no produce de acuerdo a este autor el mismo resultado.

En este proceso, los foros de reconocimiento pueden estar constituidos de cuatro personas, dos integrantes del grupo de estudio los cuales trabajan juntos como co-terapeutas e incitan a las personas que consultan a participar de una conversación terapéutica. Mientras que los otros dos hacen de público de esta consulta (White, 2002).

Para dicho autor, este proceso es dividido por etapas. En la primera etapa las dos personas que forman el público escuchan atentamente la conversación terapéutica. Orientan su escucha hacia los objetivos de las personas que consultan. Además de reflexionar en privado los miembros de éste grupo también examinan sobre los aspectos de su propia experiencia vivida que los vinculan a aquello que esté llamando su atención.

En la segunda etapa en donde se trata de deconstruir o encarnar estas respuestas situándolas en los contextos de sus propios objetivos, su propia imaginación y su experiencia vivida. Para esto, el público que constituye un grupo de testigos externos se invitan entre sí a participar de una conversación acerca de sus reacciones de la primera conversación. Éstos pueden compartir sus propios recuerdos con la persona, no para cuestionar o restar importancia a su relato sino para reforzarlo con las resonancias que les produce (Payne, 2002). Durante esta etapa, quienes constituyen el auditorio son las personas que solicitan la consulta y los co-terapeutas. A partir de aquí, el equipo de co-terapia toma la iniciativa para conducir una crítica del trabajo. Para hacer el microanálisis de la conversación terapéutica, los terapeutas solicitan entonces un feedback adicional por parte de estas personas acerca de las diversas ideas y propuestas del grupo de discusión (White, 2002).

Para la tercera etapa, según dicho autor, los co-terapeutas interrogan a las personas consultantes acerca de sus reacciones a la conversación que tuvo lugar entre los integrantes del grupo de testigos externos, mientras el resto del grupo de estudio retoman la posición del público, es decir que las personas que solicitan la consulta y los co-terapeutas tienen la oportunidad de reflexionar sobre lo que han oído en las re-narraciones del grupo de testigos externos. Esta segunda re-narración constituye una re-narración de la re-narración.

En la cuarta etapa de esta ceremonia de definición de todo el grupo (los co-terapeutas, las personas consultantes, el docente y el resto del grupo de estudio) se reúnen para reflexionar acerca de estas serie de conversaciones y para participar en la reconstrucción de las contribuciones específicas de los co-terapeutas y del grupo de testigos externos y, de manera más general, en la reconstrucción del proceso terapéutico. Dicha fase proporciona un foro para la explotación de ideas acerca de otras posibilidades para este trabajo (White, 2002).

Esto puede llevar a los terapeutas no sólo a revisar y cuestionar las ideas de acción efectivas informadas por la ética del control, sino también a apartarse de ellas y explorar otras opciones de acción, informadas por una ética alternativa, a la que White (2002) se refiere como ética de colaboración. Ésta se reformula como una serie de acciones que constituye los pasos a través de los cuales se establece una posibilidad en la vida de las personas, dentro del marco temporal que se necesite para darlos. Para este autor, es a través de los nuevos compromisos activos con la historia que el interlocutor de estos desalientos puede ser identificado. Y es por medio de las conversaciones de re-integración y de las ceremonias de definición que se puede hacer justicia a los que estos desalientos revelan.

En general, las re-narraciones de este grupo de testigos externos están orientadas, de manera general, por las prácticas de la terapia narrativa y, más específicamente, por los mapas de las conversaciones de re-escritura de la propia vida y por la idea de transparencia.

- d) Las prácticas de recepción y devolución, en las que los terapeutas asumen una responsabilidad ética por la identificación de las maneras en que estas

conversaciones terapéuticas moldean su trabajo y sus vidas, y en que ellos reconocen las contribuciones de las personas que los consultan.

El recibir y devolver es una prioridad que esta determinada, de acuerdo con White (2002) por tres compromisos, en primer lugar, por la ética del ejercicio profesional, ya que es un compromiso ético. Segundo, además de estas consideraciones éticas, se le otorga prioridad a poner en primer plano la naturaleza recíproca de la terapia porque contribuye significativamente a una descripción más rica de las vidas de las personas que consultan. Tercero, se le otorga prioridad porque aceptar la responsabilidad de identificar y reconocer las maneras en que este trabajo, real o potencialmente, moldea la vida y el trabajo de los terapeutas compromete a los terapeutas a la reestructura de sus propias vidas y su propio trabajo.

Como se señaló anteriormente, tomando en consideración los lineamientos postmodernistas el devolver constituye en dar a estas personas algún reconocimiento del grado en que este encuentro terapéutico y su papel dentro de éste, que de hecho constituye también la vida del terapeuta.

A continuación se presentarán algunas de las opciones que pueden adoptarse en el reconocimiento de la índole recíproca de la conversación terapéutica. Estas opciones pueden ser expresadas en los que White (2002) llamó las prácticas de recepción y devolución.

1. **Inclusión.** Raramente las personas que consultan terapeutas toman la decisión de hacerlo a la ligera, es un paso importante en sí mismo, y a menudo bastante atemorizante. Es un paso hacia un lugar de vulnerabilidad en la relación de poder en la terapia. Es un paso que los coloca en un derrotero. Cuando estos pasos se dan por sentados, se pierden las opciones para que los terapeutas reconozcan la importancia de la confianza de la que están siendo investidos.
2. **Renovar el interés.** En esta actividad los terapeutas se descubren renovando el interés en las historias de sus vidas y en la re-creación de sus vidas y su trabajo.

3. Vidas re-integradas. Por medio de las prácticas de re-integración, las personas pueden suspender o exaltar, revocar o privilegiar, y degradar o ascender a determinados miembros de sus vidas.
  4. Dándole más voces en la terapia. Dan a los terapeutas la oportunidad de acompañar a las personas en temas de la vida que son de considerable importancia.
  5. Conocimientos sobre soluciones. Los terapeutas pueden compartir los conocimientos sobre soluciones derivados de contextos terapéuticos específicos con otras personas, en otros contextos.
  6. Habilidades para la práctica terapéutica. Las consultas consisten en invitar a las personas a reflexionar sobre la conversación y sobre la conducta del terapeuta.
  7. Recordar no olvidar. La falta de conciencia es también de manera significativa una consecuencia de las prácticas del olvido de la cultura contemporánea. Si bien en la práctica psicológica este olvido suele ser teorizado, aquí se pone el énfasis en la historia de esta tradición: la de recordar olvidar. Estas prácticas del olvido tienen una dimensión cultural y la relación inversa entre privilegio y memoria, cuando estos temas se tratan, es en parte el resultado de estas prácticas.
- e) Las prácticas de reconocimiento que no reproducen la tradición del aplauso y que no centran al terapeuta a través de actos de juzgamiento en cuestiones que se relacionan con las vidas de las personas.

Como se planteó anteriormente una concepción unidireccional de la terapia anula la participación activa del terapeuta y de la persona que consulta en actos de significado con relación de las vidas como terapeutas. Por lo tanto, para White (2002) es más adecuado pararse detrás de estas personas o incluso al lado de ellas: sin indicar cómo deberían ser las cosas en sus vidas, sin prescribir una dirección para sus vidas. En lugar de adelantarse a ellas, se puede pedirles, de infinitas maneras, que nos pongan al tanto de los acontecimientos en sus vidas. Si se es capaz de preguntarles de manera consecuente cómo fue que hicieron eso, en que se basaron, que efectos reales tienen en sus vidas y relaciones, etc., entonces se puede generar en las personas un sentimiento de habilitación y validación personal, en lugar de ser invalidantes.

- f) Las prácticas de transparencia, que comprometen a los terapeutas a situar sus expresiones haciendo visibles, para las personas que los consultan, los diferentes contextos de estas expresiones, incluyendo los de cultura, raza, género y clase, y que alientan a los terapeutas a encarnar sus actos de habla reconociendo los objetivos y la experiencia vivida que moldean esos actos.

La supervisión en la relación de poder posibilita que estas personas revisen su experiencia de la consulta y comparen estas experiencias con las expectativas compartidas y los objetivos que hayan sido negociados para la consulta. Además al reproducir las prácticas de la terapia narrativa ayuda a los terapeutas a romper con estas conversaciones internalizadoras y con las prácticas del yo asociadas con esas prácticas. Con la introducción de conversaciones externalizadoras lo que pasa a ocupar el lugar central en la conversación es la experiencia del terapeuta que consulta (White, 2002).

### **4.3 Herramientas y técnicas de la perspectiva narrativa**

Desde la visión constructivista-narrativa relacionado con el proceso de duelo; las teorías tradicionales han sido objeto de críticas y demandan la necesidad de elaborar enfoques con mayor validez ecológica. De este modo, tampoco un terapeuta puede hacer gran cosa por su cliente, aparte de acompañarle mientras espera pacientemente a que pase por todas las fases del proceso. Estas perspectivas reducen el poder de acción tanto del paciente como del terapeuta, subestiman el significado personal de la pérdida y las acciones que uno pueda llevar a cabo para superarla, y se centran excesivamente en las reacciones emocionales compartidas entre otras personas (Botella y Herrero, 2001).

Tomando en consideración el poder de acción del terapeuta se propone y se describen a continuación las principales herramientas y técnicas con las que la práctica narrativa trabaja dentro de la labor terapéutica y en específico en el proceso de duelo.

#### **4.3.1 Descripción saturada del problema**

Frecuentemente, cuando las personas asisten a terapia psicológica, las primeras historias parecen estar llenas de frustración, desesperación y dolor, con poco o ningún asomo de

esperanza. White (citado en Payne, 2002) las designó como descripción saturada del problema, y éstas descripciones representan el relato dominante que está afectando la vida de la persona. El terapeuta no trabaja como un poseedor del saber, sino, acepta y se toma en serio esta descripción; pero, al mismo tiempo, asume que es solamente una parte de la historia.

La descripción del relato saturado se inicia animando a la persona a la externalización del problema y rastreando la influencia del problema en la vida y las relaciones de la persona (White y Epston, 1993) pero sin antes, que las mismas personas den nombre al problema.

#### **4.3.2 Bautizar el problema**

Una vez que se haya dado la indagación y exploración de la influencia del problema, el terapeuta invita a la persona a poner un nombre específico al problema, ya sea quizás con una palabra o bien, una frase corta.

En ocasiones el terapeuta puede llegar a hacer algunas sugerencias, ejemplo de ello podría ser: depresión, estrés en pareja, abuso, etc. El nombrar o bautizar el problema añade énfasis y concreción, además que permite a la persona sentir que controla su problema y posibilita la externalización del mismo (Payne, 2002).

Para éste último autor el poner nombre es un proceso cuyo avance refleja y reestructura el relato de la persona; ayudándole a llamar las cosas por su nombre refiriéndose a los actos y no a las presuntas características de cada persona, además que puede ayudar a las personas que estuvieron siendo evasivas durante un largo tiempo.

En las palabras del mismo Payne (2002), se amplía lo anterior, ya que: "desde el primer momento, la terapia narrativa procura ayudar a la persona a recobrar la convicción de que controla su vida, o al menos a resquebrajar su certeza de que no tiene posibilidad de controlarla. Esta es una de las razones para sugerirle sistemática y persistentemente que bautice o ponga nombre a su problema. Ponerle nombre permite recuperar un poco de control; bautizar es tomar la iniciativa, imponer sobre algo o alguien amenazante una identificación elegida conscientemente" (p. 69).

El hecho de poder bautizar el problema, le permite al terapeuta poder explorar y discutir las creencias y actitudes populares que llevan estructuras culturales dominantes que dificultan a la persona tener el control de su propia vida. Ya que como lo menciona Payne (2002) el objetivo principal en el trabajo narrativo es ayudar a la persona a poder distanciarse de sus problemas y a que los conciba como el producto de las circunstancias y procesos interpersonales, los cuales no están directamente relacionados con su personalidad o psicología. Y el bautizar el problema, sin duda, es una primera etapa.

#### **4.3.3 Externalizar el problema**

Para White y Epston (1993), el bautizar el problema y la externalización del mismo, permite a las personas separarse de sus problemas, así mismo ayudan a las personas a hacerse conscientes y describir cual es su relación con el problema asumiendo y aceptando una responsabilidad.

White (citado en Payne, 2002) expone la externalización como un abordaje terapéutico en el cual se solicita a las personas a desmitificar y, en ocasiones, a personificar, los problemas que constantemente han traído efectos en sus vidas. Dentro de este proceso, el problema se convierte en una entidad separada, es decir, externa y por lo tanto, a la persona o a la relación a la que se atribuía.

En estos relatos subyacen cosas negativas que la gente cuenta de su vida y son tan poderosos que las han vuelto ciegas ante la evidencia contradictoria, por su parte los contrarrelatos demuestran que no están atrapados por su problema; dentro del uso de la externalización puede ayudar a reconocer y valorar sus habilidades de supervivencia, permitiendo la proliferación de relatos alternativos (Payne, 2002).

Para dicho autor la externalización es otra faceta del proceso de bautizar el problema, que implica ser consciente de (y apreciar) el poder del lenguaje para contrarrestar la visión que las personas tienen de sus problemas como parte de sí mismas.

White (1997) señala que este proceso de externalización se inicia alentado a las personas a que den cuenta de los efectos que tienen en sus vidas los problemas que las aquejan. Después de ello se les incita a señalar la influencia que esas concepciones o percepciones tienen en sus vidas, incluso en sus interacciones con los demás. A esto suele seguir una ardua investigación de cómo las personas fueron inducidas a abrazar tales concepciones.

Al ayudar a la persona o a los miembros de la familia a separarse a ellos mismos y a sus relaciones con el problema, la externalización abre la posibilidad de que se describan a sí mismos y a sus relaciones desde una nueva perspectiva, no saturada por el problema; lo que permitirá el desarrollo de una historia alternativa de la vida familiar, más atractiva para sus miembros. Desde esta nueva perspectiva, las personas son capaces de descubrir hechos acerca de sus vidas y relaciones que anteriormente, desde el relato saturado por el problema, no estaban en condiciones de percibir, ni siquiera vagamente; hechos que contradecían este relato y proporcionaban los núcleos para la generación de nuevas historias (White y Epston, 1993).

Las principales fuentes de inspiración para desarrollar esta técnica de externalización proceden de acuerdo con Tomm (citado en White, 1997) de:

- La primera fuente fue procedente de Gregory Bateson. Ya que incluyen la importancia que tiene la epistemología en el proceso de “cómo sabemos lo que sabemos”, la importancia de las “diferencias básicas que hacen que se interconectan en tales sistemas”.
- La segunda fuente de inspiración fue Michael Foucault, historiador y filósofo francés que desarrolló un análisis de la aparición de la medicina moderna en la cultura occidental. Este autor descubre cómo los sistemas de conocimiento, como por ejemplo la medicina, pueden llegar a ser extremadamente opresivos al transformar a las personas en “sujetos” deshumanizados. Además, Humberto Maturana también contribuye con su proposición de la “mente no está en el cerebro”, sino que surge de la interacción lingüística que se establece entre los actores humanos. Por consiguiente la conciencia no es fundamentalmente algo social y no algo bioquímico, fisiológico o neurológico.

Este mismo autor explica que el proceso de externalización del problema es progresivo y continuo de co-elaboración de una “nueva realidad” que se va realizando en la posterior disección terapéutica del problema, “separándolo” de la percepción que el paciente tiene de sí mismo como persona. En suma, se realiza una superación sistémica de los atributos, las ideas, los supuestos, las creencias, los hábitos, las actitudes y los estilos de vida problemáticos y se les distingue de la identificación dominante del paciente.

White y Epston (1993), describen seis principales beneficios que trae consigo el promover la externalización del problema, que a continuación se mencionan:

1. Hace disminuir los conflictos personales más estériles incluyendo las disputas en torno a quién es responsable del problema.
2. Combate la sensación de fracaso que aparece en muchas personas ante la persistencia del problema pese a sus intentos de resolverlo.
3. Allana el camino para que las personas cooperen entre sí, uniéndose a la lucha común contra el problema y logrando sustraerse a su influencia.
4. Abre nuevas posibilidades de que las personas actúen para apartar sus vidas y relaciones de la influencia del problema.
5. Permite a las personas afrontar de una manera más tranquila, más eficaz y menos tensa, los problemas que parecían terriblemente serios.
6. Ofrece opciones de diálogo, y no de monólogo, sobre el problema.

White y Epston (1993), sostienen que las prácticas asociadas a la externalización de problemas, no son la persona ni la relación las que constituyen el problema. Es el problema lo que es el problema, y por tanto la relación de la persona con él se convierte en el problema. Puesto que las historias que crean sobre sus vidas determinan tanto la atribución de significado a sus vivencias como la selección de los aspectos de la experiencia que van a expresarse, es por ello que estos relatos son constitutivos o moldeadores de la vida de las personas. Las vidas y relaciones de las personas se desarrollan a medida que se viven o representan estas historias.

Dentro de este abordaje constructivista-narrativo el uso de preguntas llevan a las personas a investigar e indicar nuevos datos acerca de los atributos y cualidades de ellas

mismas y de sus relaciones. Contribuyendo a la externalización de los problemas. Al tomar en consideración estas preguntas y responderlas, las personas pueden obtener redesccripciones extraordinarias y nuevas de sí mismas y de sus relaciones. Las preguntas de redescrición pueden también ayudar a las personas a revisar su relación consigo mismas, por ejemplo: ¿cómo crees que estos nuevos descubrimientos podrían afectar a tu actitud hacia ti mismo?; también para examinar su relación con otras personas con preguntas como: ¿cómo crees que estos nuevos descubrimientos podrían afectar a tu relación con...?), y a inspeccionar su relación con sus problemas (White, 1988; citado en White y Epston, 1993).

Al introducir preguntas, como las que se mencionaron anteriormente, que inviten a las personas a profundizar en la aplicación de estas historias alternativas, llevan a investigar algunas de las posibilidades extraordinarias y nuevas que suelen acompañar a los relatos extraordinarios y a las redesccripciones extraordinarias de las personas y sus relaciones. Se puede ampliar aún más el alcance de estas historias alternativas planteando otras preguntas que inviten a las personas a identificar y reunir a un público ante el cual se pueda crear nuevos significados vitales. White (1989; citado en Payne 2002), ha llamado a estas preguntas como difusión extraordinaria.

White (1997), indica que a medida que las personas externalizan sus historias privadas, éstas dejan de formar parte de su identidad y de la verdad de sus relaciones; dichas historias privadas ya no pueden afectar la vida de las personas; éstas experimentan una separación de semejantes historias, una alienación respecto de ellas. Estableciendo que las personas quedan en libertad de explorar otras ideas preferidas sobre lo que ellas mismas podrían ser, incorporando otros conceptos elegidos que las personas pueden incorporar en su vida.

#### **4.3.4 Externalizar los discursos internalizantes**

Las conversaciones terapéuticas de acuerdo con Payne (2002) deben estar enfocadas para examinar y criticar los discursos culturales y políticos que continuamente las personas atribuyen a sus problemas, a su identidad, personalidad o condicionamiento.

Es por ello, que debe considerarse el lenguaje en el que las personas expresan sus problemas, ya que parece indicar que los discursos de sus grupos sociales o culturales, han tenido efectos perjudiciales en sus vidas, el terapeuta narrativo las anima a examinar estos discursos. En esta primera etapa de la terapia, la mayor parte de los relatos incorporan elementos de autoinculpación y falta de autoconfianza y atribuyen los problemas a sus propias personalidades (Payne, 2002) así como les permite a los pacientes tomar iniciativas más efectivas a fin de rehuir la influencia que el problema ejerce sobre sus vidas (White, 1997).

Tomm (citado en White, 1997), enfatiza que dentro de la práctica narrativa tiene que incitar a los pacientes a reconocer que tienen la opción de continuar sometidos a la influencia del problema externalizado o de declinar la incitación a someterse. Una vez que el paciente elige el camino que desea seguir, el terapeuta debe ayudarlo a llevar adelante esa rebelión contra la opresión del problema.

Es extremadamente importante que el terapeuta permanezca muy atento a los efectos problemáticos que puede tener una expectativa demasiado alta para el cambio constructivo. Quizá lo único realista sea dar pasos muy pequeños (White, 1997).

Tomm (citado en White, 1997) refiere, que cuando el paciente da esos pasos constructivos, es necesario reconocerlos y responder a ellos, a fin de que formen parte de esa identidad curativa. Es necesario reconocer y dar valor a estas nuevas conductas constructivas, darles significación a fin de que se incorporen como parte de la nueva identidad emergente, este autor cita algunos ejemplos como hacer esto, a través de las siguientes preguntas: ¿Se da cuenta de que al hacer eso ha ganado un voto para sí y uno en contra del problema?; ¿Se da cuenta de hasta qué punto fue significativa su iniciativa?”. Agregar un marco temporal más amplio y algunas diferencias contrastantes también contribuyen a mejorar el proceso de internalización.

White (2002), menciona que en las conversaciones externalizadoras, se cuestiona la reproducción que se da por sentada de algunas maneras culturales de hablar sobre su vida y sus relaciones. Estas conversaciones externalizadoras tienen efecto de deconstruir algunas de las verdades de las personas que sostienen acerca de sus vidas y relaciones: aquellas verdades de las que las personas se sienten más prisioneras.

Hasta aquí puede suponerse que los discursos internalizadores constituyen la ceguera ante la vida en tanto es producida y ante la propia producción de la vida.

Pero este proceso, del cual todos los autores han explicado, que no es fácil, que se promueva a que las personas consideren otras ideas, o que clarifiquen sus afirmaciones, respondiendo a comentarios ambiguos, e incluso a confrontaciones directas. Payne (2002), describe algunas advertencias sobre la externalización de los problemas:

1. La externalización tiene poco valor a menos que sea empleada dentro de un marco de referencia postestructuralista. Si el terapeuta no ha abandonado tales ideas con anterioridad, la externalización es inútil, incluso peligrosa.
2. La externalización puede ser inapropiada. White (citado en Payne, 2002) sugiere que las conversaciones externalizadoras son más eficaces cuando las personas tienen historias dominantes muy rígidas, y por lo tanto, la terapia debe ser flexible.
3. Externalizar por medio de bautizar el problema puede ser demasiado difícil o simplificador.
4. No debe usarse la externalización para definir prácticas de opresión.

#### **4.3.5 Narrar y re-narrar**

Payne (2002), afirma que el terapeuta debe animar a la persona a narrar y re-narrar nuevos subargumentos de su vida, antes inexistentes (porque sus elementos no habían sido identificados, recordados o considerados significativos). Los cuales no permiten poder percibir alguna solución alternativa.

El proceso de animar a la gente a enriquecer y desarrollar sus relatos se basa de acuerdo a este último autor, en:

- Contarlos a varias personas además del terapeuta;
- Escuchar las respuestas que reflejan el interés, el respeto y el deseo de comprender de esas personas;
- Volver a contar los relatos ante otras audiencias;

- Escuchar las nuevas respuestas;
- Seguir narrando y re-narrando, escuchando y volviendo a escuchar, y así sucesivamente.

De esta forma el relato se convierte en una narrativa múltiple o, mejor dicho, en una narrativa *multiargumental* que puede seguir enriqueciéndose fuera de la consulta y cuando la terapia haya terminado. Narrar y re-narrar se transforma en un trampolín para nuevos relatos de exploración futura, que solidificarán otros subargumentos existentes para enriquecer la narrativa global. Narrar y re-narrar es una puesta en práctica del axioma fundamental de la terapia narrativa, ya que la gente suele otorgar significado a sus vidas proyectando su experiencia en el marco de relatos, y que estos relatos configuran sus vidas y sus relaciones (White y Epston 1999; citado en Payne, 2002).

Payne (2002) amplía lo anterior enfatizando que la realidad que han creado las personas no ocurre sólo en sus mentes; también se ha vuelto verdadera para los que son miembros del grupo. Así, el mundo se ha adecuado a la imaginación por medio de sus afirmaciones imaginarias.

Bajo esta misma línea White (2002), señala dos aspectos: Primero, menciona que la vida es multi-relatada, no mono-relatada; en donde aparte de los relatos dominantes de las vidas, siempre existen sub-relatos, y en el trabajo con individuos, parejas y familias estos sub-relatos están relativamente al alcance. Segundo, las personas tienen muchas experiencias que no son fácilmente inteligibles por vía de los relatos dominantes o sub-relatos de sus vidas. Son los mismos sub-relatos, y también esos aspectos de la experiencia que están al margen de los relatos dominantes, los que realmente brindan un punto de entrada para el trabajo de reescritura de la vida.

Se ha argumentado que la memoria se estructura según su narrativa y en este trabajo a menudo hay una reestructuración de la memoria (White, 2002). Si bien, los relatos están llenos de lagunas que las personas deben llenar para que sea posible representarlos. Estas lagunas ponen en marcha la experiencia vivida y la imaginación de las personas. Con cada nueva versión, las personas reescriben sus propias vidas. La evolución vital es similar al proceso de reescribir porque las personas entran en los relatos, se apoderan de ellos y lo hacen suyos (White y Epston, 1993).

Payne (2002), propone que el uso de la grabación en las sesiones puede aumentar el número de re-narraciones. Siendo que el registro de las sesiones contribuye inmensamente a narrar y re-narrar, pero no es imprescindible.

White (citado en Payne, 2002) subraya otro recurso que además de la grabación de las sesiones, se puede constituir en el proceso de re-narración y es el de reclutar miembros de la comunidad como testigos en estas prácticas para facilitar dicho proceso, del cual ya se habló anticipadamente sobre el equipo de reflexión. Aunque, el mismo autor indica, que no son perfectas y que están todavía en desarrollo, anticipa que los próximos terapeutas narrativos volcarán mucha creatividad en ellas en los posteriores años.

Es decir, que el papel del terapeuta consistiría en favorecer la exploración del significado que las personas otorgan a los descubrimientos que va logrando al narrar y re-narrar. Porque cuando las personas asisten a consulta es porque su manera de pensar y de actuar no les favorece. Ya que como lo afirma White (citado en Payne, 2002) en este trabajo: “quienes consultan vivencian en realidad estos subargumentos. No son relatos sobre la vida, no son mapas del territorio vivido, no son reflexiones hechas sobre la experiencia. Sino son la estructura de la vida y de hecho se convierten en el núcleo” (p. 43-44).

#### **4.3.6 La deconstrucción**

Estas prácticas utilizadas dentro de la narrativa constructivista se refieren a lo que se podría denominar un método reconstructivo. Es decir, la deconstrucción que tiene que ver con procedimientos que subvierten realidades y prácticas que se dan por presupuestas, esas llamadas “verdades” divorciadas de las condiciones y del contexto de su producción, esas maneras de hablar que ocultan sus prejuicios y esas familiares prácticas que están sujetas a la vida de las personas (White, 1997).

Bourdieu (citado en White, 1997) sugiere que la función de la objetivación podría ser más consciente a las personas de que ciertos “modos de vida y de pensamientos” son los que modelan su existencia y que, por tanto, están en condiciones de poder tomar

decisiones según otros “modos de vida y de pensamiento” los cuales se adecuen a sus propias expectativas individuales.

De acuerdo con White (1997), puede considerarse la deconstrucción como, la reconstrucción de los conceptos culturales dominantes de conformidad, con los cuales viven las personas, la deconstrucción de prácticas del yo y de su relación, a las prácticas que son predominantemente culturales y discursivas de la cultura.

A lo largo de esta tesis, se ha propuesto y detallado que las historias de las personas están construidas y se han elaborado históricamente dentro del seno de comunidades de personas y dentro del contexto de estructuras e instituciones sociales. De este modo, tales historias están inevitablemente estructuradas por los conceptos culturales dominantes con respecto a la pérdida y el duelo. Y como se ha encontrado en el ámbito clínico, historias llenas de lagunas e inconsistencias, sin mencionar que también se localizan relatos en constante contradicción, es por ello que es necesario motivar a la persona a expandir su narrativa inicial y encontramos que con las prácticas de deconstrucción y re-narración se puede acercar a este objetivo.

#### **4.3.7 De los indicios a los desenlaces inesperados**

Se ha insistido en la idea de que las personas son ricas en experiencia vivida y que sólo una fracción de esta experiencia puede relatarse y expresarse en un determinado momento, y que una gran parte de la experiencia vivida queda inevitablemente fuera del relato dominante acerca de las vidas y las relaciones de las personas. Es por ello que White y Epston (1993) destacan estos aspectos que quedan fuera del relato dominante ya que constituyen una fuente, llena de riqueza y fertilidad, para la generación o regeneración de relatos alternativos.

A lo largo de la primera fase, en la descripción del problema, Payne (2002) señala que debe estar atento a cualquier aspecto que parezca contradecir, oponerse, desmentir o no encajar en el relato dominante. Aunque también establece que estos aspectos del relato como indicios puede incitar a que se otorguen un significado inadecuado y es por ello que se debe cortejar estas intuiciones con la persona antes de que se le sugiera que las exploren. Ya que cuando la persona advierte inequívocamente que uno de estos

indicios es importante para ella, dejan de ser sólo indicios y se convierten en desenlaces inesperados.

Para White y Epston (1993), una vez identificados los acontecimientos extraordinarios, se puede invitar a las personas a atribuirles significados. Para que esta asignación de significado pueda realizarse, es necesario que los acontecimientos extraordinarios se organicen en un relato alternativo.

Se podría considerar entonces que cuando la persona genera una narrativa más rica y apegada a su experiencia, entabla una relación diferente con el problema al adoptar una nueva postura. A esta persona que se la ha animado a abandonar la narrativa saturada del problema, según la cual el problema dominaba su vida, está lista para trazar su propia influencia en la vida del problema. White (citado en Payne, 2002) prefiere referirse en adoptar una postura y no de luchar contra el problema o vencer el problema.

Esto último, debido a que dan por supuesto que la solución implica asumir una actitud. Pero para este autor, no siempre la respuesta consiste en luchar, ya que las personas pueden descubrir que el problema se resuelve cuando una narrativa más rica revela sus límites y la re-narración motivada por las preguntas del terapeuta, puede precipitar cambios significativos y fortalecedores en dichos relatos.

#### **4.3.8 De la metáfora de “decir adiós” a la metáfora de “decir de nuevo hola”**

Desde la conceptualización constructivista narrativa se asume, en primer lugar, que la pérdida no es algo impersonal que las personas interpreten y vivan de igual manera, que atraviesen por las mismas etapas y que compartan de igual manera los sentimientos propios de ellas. Su fundamento es, el reconocimiento del ser humano como proactivo, partiendo del hecho de que se está comprometido en un proceso de construir activamente la realidad o la visión del mundo que se tenga, en lugar de considerar que existe una verdad universal, ya que otorga con ello, un papel pasivo a la persona y al terapeuta. Asimismo White (2002), considera que la idea de trabajar desde las teorías tradicionales con el duelo contradice el ayudar a las personas, dado que se tendría que acompañar como terapeuta a la persona el atravesar las etapas del duelo para que puedan aceptar la pérdida y para que puedan entonces seguir adelante con sus vidas sin

el ser querido ausente. Este autor por su parte, y bajo este enfoque narrativo, realiza una serie de conclusiones en el duelo patológico (o demorado) que a continuación se presentan:

- Estas personas ya se encontraban profundamente desoladas;
- Esto constituiría un poderoso testimonio de la significación de la relación perdida y del amor experimentado en ella;
- La pérdida del ser querido había generado enormes vacíos en el sentido de identidad de la persona;
- Seguir trabajando bajo la orientación de los mapas de duelo conocidos y establecidos resultaba contraproducente abordar estas pérdidas.

Botella y Herrero (2001) amplían lo mencionado por White anteriormente en donde consideran que:

“quien ha experimentado la pérdida de alguien significativo siente como si su historia personal estuviera rota o incompleta. Percibe el suceso y la vida después del mismo como “dolorosa, fragmentada y desorganizada” (Neimeyer y Stewart, 1996) como si estuviera disociado o hecho añicos. Esta ruptura de la coherencia temporal de las narrativas personales, como todos los roles que desempeñaba la persona, es lo que se expresa como una “incredulidad en el futuro” (Rood, 1997). Este es un efecto frecuente y perturbador para quien lo experimenta. A pesar de que las narrativas son específicas para cada rol, la narrativa dominante es aquella que “proporciona una única voz que satisface la necesidad de orden y coherencia mediante la coordinación de las actividades de atribución, organización y significado”. Es así que la ruptura de esta narrativa como consecuencia de la pérdida introduce cambios significativos en la visión acerca de uno mismo y del mundo, a menudo reflejados en la invalidación de estas visiones. Además, al experimentar la ruptura como una incapacidad de anticipar el porvenir, los posibles sí mismos futuros aparecen como inciertos y amenazantes. Quien ha sufrido una pérdida significativa en su vida experimenta este miedo a no volver a ser el mismo que era antes expresando que una parte de él o ella murió con la muerte del otro” (p. 3).

(White, 1997) considera que bajo estas circunstancias se puede esperar que trabajando con la aflicción según el modelo normativo (un modelo el cual especifica las fases del proceso de duelo con la metáfora de decir adiós a la persona pérdida) complicará aún más la situación en lugar de capacitar a las personas a reaccionar y enriquecer sus vidas.

Los señalamientos mencionados hasta el momento, tanto en este apartado como en el capítulo 3, arrojan como resultado, algunas de las limitaciones que suponen las teorías tradicionales del duelo tanto para la actuación de los profesionales como por parte de las personas que intentan elaborar el duelo y por consiguiente que les permite afrontar su propia muerte. Frente a las limitaciones de las teorías tradicionales, autores de procedencia constructivista han propuesto en los últimos años la elaboración de un modelo alternativo, basado en una visión del duelo como un proceso de reconstrucción del significado ante una pérdida.

En la práctica narrativa dentro del trabajo terapéutico se asume que: “la persona deja de jugar el rol pasivo para convertirse en alguien que de forma activa y afronte los desafíos que le plantean la pérdida. Asimismo, se centra en la construcción del significado que la pérdida tiene para cada uno, en lugar de hacerlo únicamente en sus reacciones emocionales compartidas. No intenta prescribir lo que se considera como un duelo “normal” y “patológico”; Considera cómo la pérdida transformará para siempre el mundo personal en lugar de sugerir de forma ilusoria una “recuperación” que permita volver a un estado previo. Finalmente, y sin olvidar que el duelo es un proceso individual, esta conceptualización aborda la importancia de considerar el contexto social y familiar” (Botella y Herrero, 2001, p. 4).

El considerar la estructura de la vida como intrínsecamente narrativa (Gonçalves, 1997 y 1998), haría suponer que también lo serán los problemas. En consecuencia con esto, Botella y Herrero (2001) mencionan que una pérdida significativa supondrá la ruptura de la continuidad en la narrativa proyectada y relatada. Ya que una pérdida significativa provoca una distorsión en la trama narrativa propiciando a que se susciten cambios en la visión del pasado, presente y futuro, bloqueando el proceso de continuidad y que la situación quede aislada y sin procesar.

Para Neimeyer y Stewart (1996, citados en Botella y Herrero, 2001) una de las opciones que pueden proponerse en el trabajo del duelo ante la situación de la pérdida de un ser amado; es ayudarlo a integrar la nueva narrativa con la anterior, para que poco a poco conforme se vayan experimentando nuevas situaciones y se creen nuevos constructos que permitan relacionar la nueva situación con las que han vivido previamente. Además, que si entonces al estructurar una narración se recurre a un proceso selectivo en el que

se expurga de la experiencia aquellos hechos que no encajan en la versión dominante que desarrollan las personas y la de los demás que tienen sobre ellas, abriendo con esto la posibilidad de re-escribir la vida tal y como lo propone White (1997).

En respuesta a estas conclusiones éste autor exploró dentro del trabajo terapéutico las conversaciones de tipo “decir de nuevo hola”; conversaciones que incluían la relación con el ser querido ausente, que contribuían a acercarlos a las personas, en sus vidas cotidianas, las experiencias del tacto y las voces de los seres queridos ausentes. Esta práctica ha obtenido en el trabajo orientado a la metáfora del decir de nuevo hola que ayuda a las personas a desarrollar las capacidades para la resurrección y la expansión de experiencias significativas de sus relaciones.

Myerhoff (1982; citado en White, 1997), describe que Freud afirma que para que se complete el proceso de duelo es menester que quienes quedan con su vida desarrollen una nueva realidad que ya no comprenda lo que se ha perdido. Pero, hay que agregar que la plena realización del duelo puede restaurar lo que se ha perdido e incorporarlo en el presente. La recordación plena puede ser tan vital para el bienestar y la recuperación de los recuerdos.

Esta propuesta presenta la posibilidad de que las personas puedan reivindicar su relación con el ser amado y perdido, dentro de un contexto que conlleva a un proceso de co-evolución (White, 1997).

En esta forma de abordaje en el duelo de una pérdida, Payne (2002), señala que le permite recordar a la persona lo importante que fue en su pasado la persona fallecida, imaginando los comentarios que podían haber hecho, los consejos que le hubiesen dado o las reacciones que hubiesen tenido ante sus logros y esfuerzos, la persona se siente acompañada incluso aunque no la tenga consigo físicamente porque ha muerto. Con esto, su relato se enriquece al revivirlo, y su identidad se fortalece al tomar en consideración lo que ha significado para ellos y lo que ellos significaron para ella, convirtiéndolas en amistosas presencias.

En algunas personas con las que se ha utilizado esta re-membranza que creían en la vida después de la muerte, encontró este autor que se sintieron conmovidas, inclusive las

personas que no compartían esta creencia, también salieron beneficiadas. Ya que quienes atraviesan un duelo (sobre todo cuando la muerte ha ocurrido hace mucho) suelen encontrar reposos e inspiración al recordar a la persona fallecida y abandonar los intentos preestablecidos de seguir adelante u olvidar (White, 2000 citado en Payne, 2002).

Por su parte, otra opción en el trabajo del duelo, bajo este mismo principio es el modelo de Rood (1997, citado en Botella y Herrero, 2001) que pretende poder trabajar la reconstrucción de los significados personales y de un futuro esperanzador para la persona. Su objetivo es ayudar a la persona a establecer de nuevo la perspectiva de porvenir para que el pasado, el presente y el futuro vuelvan a estar encadenados y a reinstaurar la continuidad temporal de la propia narrativa. De este modo, se repara aquella ruptura de la coherencia temporal que la pérdida provocó sobre la historia de vida personal.

Dentro de la práctica narrativa pueden implementarse el uso de rituales para establecer enlaces con sucesos del pasado, tales como el que empleó Payne (2002) quién inventó una ceremonia que le permitiría al afligido construir otro relato para cubrir el de no haber sido invitado al funeral. La posibilidad de imaginar y poner en práctica esa ceremonia ayudó a esta persona a salir de una etapa limítrofe del duelo, tal y como lo relata este autor: “Me pregunté si Clara y David podían inventar una ceremonia privada para reemplazar el funeral al que no pudieron asistir; le describí la ceremonia que una de mis consultantes había ideado para celebrar el entierro de una hermana suya que había muerto en el extranjero y le gustó la idea” (p. 97).

Una de la propuesta del modelo narrativo para el trabajo de duelo fue realizado por Neimeyer, Keese y Fortner (1997, citados por Botella y Herrero, 2001) quienes proponen seis supuestos básicos para la elaboración de un modelo conceptual constructivista-narrativo del duelo:

1. La muerte, como cualquier acontecimiento, puede validar o invalidar las suposiciones que forman la base sobre la que se organiza la vida, o puede constituir una experiencia nueva para la cual no se tiene construcciones.

2. El duelo es el proceso personal, idiosincrásico, íntimo e inextricablemente unido al sentido de identidad.
3. El duelo es algo que cada persona hace por sí misma y no algo que se les hace.
4. El duelo es el acto de afirmar o reconstruir un mundo de significado que ha sido desafiado por la pérdida.
5. En el duelo los sentimientos deben ser entendidos como señales de los esfuerzos por atribuir significado.
6. Todos construyen y reconstruyen su identidad como supervivientes de la pérdida en negociación con los demás.

Se puede considerar que esa simultaneidad se logra mediante las preguntas que incitan a descubrir lo que perciben como la experiencia que de ellas tenía la persona fallecida, facilitando así, la selección de versiones alternativas. Es por ello que algunas preguntas como las que se presentarán a continuación, son sugeridas por White (1997) para que puedan ser empleadas en el trabajo del duelo desde el constructivismo-narrativo:

- ¿Qué conoce usted de sí misma que la hace sentirse animada cuando mantiene vivas aquellas cosas gratas que... conocía de usted? Estas preguntas provocan a las personas el revisar esa experiencia y a localizar esas otras versiones de sí mismas que presentan los hechos experimentados como más atractivos, “esos hechos que pueden ayudarlas a ellas y a otras personas a escribir” una nueva historia de sus vidas.
- Se promueve, hacer circular el conocimiento de uno mismo con preguntas como: ¿Cómo podría hacer saber a otros que usted ha reivindicado algunas de las cosas descubiertas de sí misma que eran claramente visibles para... y que a usted personalmente le parecen atractivas?
- Para poder adquirir conciencia de la producción de producciones se podría preguntar: ¿Cómo puede influir en usted lo que ahora sabe de usted mismo en su próximo paso? Al dar ese próximo paso ¿qué otro rasgo cree que podría hallar que fuera importante que usted conociera? Con estas preguntas se alentará a conservar su papel en la producción de sus propias producciones, el grado en el que saben de sí mismas determinará las decisiones que tomen respecto de los pasos que den en la vida.

- También dentro del trabajo terapéutico se podría utilizar la experiencia de la experiencia, es decir, se les hacen preguntas como la siguiente: ¿Si usted estuviera viéndose ahora a través de los ojos de...? ¿Qué rasgos de usted advertiría que pudiera apreciar? Para ayudar a las personas a reivindicar estas importantes relaciones, haciéndoles la invitación a relatar lo que las personas percibían como la experiencia positiva que tenían con el ser desaparecido. Este tipo de experiencia comprendía las partes afectivas y emocionales de la persona.

Es evidente que en esa narración se experimentaba el yo pasado, que eran susceptibles de ser expresadas por las personas. Las experiencias específicas de sucesos en el pasado, el presente y de hechos que se predicen para el futuro se combinan para desarrollar una versión a la que White (1997) ha llamado historia, narración o relato: “El pasado, el presente y el futuro no sólo están contruidos sino que se encuentran conectados en una secuencia lineal que está definida por relaciones sistemáticas, si no causales. La manera en que pintamos cualquier segmento está referida a nuestra concepción de todo lo que ha decidido concebir como una historia” (p.50).

#### **4.3.9 Propuesta de organización de las sesiones**

La implementación de posibles pasos evidentemente es raro en un proyecto postmoderno como es el de la terapia narrativa, además que se puedan realizar de forma estrictamente secuencial; no es posible encerrar a las personas en general y a las familias en particular dentro de cualquier esquema de tratamiento. Así que la realización de todos los pasos que aquí se plantean proporciona las informaciones necesarias para este proceso que pueden llevarse a cabo en el trabajo del duelo.

La duración de las sesiones en terapia narrativa de acuerdo a Payne (2002) es que no tienen una duración determinada. Aunque este autor establece cincuenta minutos por sesión; pero White y sus colegas se extienden hasta por dos horas, no sólo con familias sino con individuos y parejas.

Como se ha afirmado insistentemente con anterioridad en esta tesis, la concepción de la terapia que se plantea es la de la génesis intencional de significados y narrativas que puedan transformar la construcción de la experiencia de los clientes mediante un

diálogo colaborativo. Para ello los principales objetivos terapéuticos al trabajar con los clientes pueden ser los propuestos por Botella, Pacheco y Herrero (1999), los cuales son: (a) ayudarles a introducir cambios significativos en cualquier dimensión de sus narrativas de forma que éstas reviven su función de marcos relacionales para la búsqueda de nuevas posibilidades y significados alternativos que amplíen sus posibilidades de elección, y (b) ayudarles a hacerse conscientes de su propia naturaleza discursiva, narrativa y relacional de la experiencia humana, con la finalidad última de fomentar no una sustitución sino una trascendencia narrativa (Gergen y Kaye, 1992, citados por Botella, Pacheco y Herrero, 1999). Tales objetivos se resumen en la afirmación de que las familias que acuden a terapia necesitan dos cosas: inteligibilidad y transformación.

Por medio de las prácticas narrativas se puede establecer las condiciones que hacen posible que las personas deconstruyan muchas de las maneras de ser y pensar dadas por sentadas que moldean sus vidas y tomen posición sobre ellas y brinda a las personas opciones para la negociación y re-negociación de su experiencia de vida y función de modos pensamientos y prácticas de vida alternativos. Libera a las personas para que examinen más activamente los efectos reales de sus maneras de ser y pensar. Cuestiona estas maneras de ser y pensar y permite estar informados por otras maneras de ser y pensar, que tienen una localización cultural e histórica (White, 2002). Dicho proceso consta de siete fases:

- (1) Co-construcción de la alianza terapéutica. Básicamente se trata de la fase inicial de la relación terapéutica, en la que resulta fundamental negociar un acuerdo sobre las metas y las tareas implícitas en la terapia, así como desarrollar un buen vínculo emocional con la familia.
- (2) Elicitación de las narrativas dominantes. En este punto se encuentra útil implementar algunas formas de conceptualización desarrolladas por autores sistémicos, y especialmente la de Green (1988, citado por Botella, Pacheco y Herrero, 1999) que implica evaluar cuál es el problema de la familia y la meta de la terapia, cuál es la explicación o teoría personal de los miembros del sistema familiar sobre a qué se debe éste, en qué fase del ciclo vital de la familia aparece, cuál es el patrón interaccional en que se sitúa, cuáles son las alianzas y

coaliciones entre miembros del sistema familiar, y cuál es la función sistémica del problema.

- (3) Deconstrucción de las narrativas dominantes en cuanto a sus dimensiones de relevancia terapéutica susceptibles de transformación. En la actualidad se considera un conjunto de diez de tales dimensiones: meta, narrativa, argumento, tema, personajes, causalidad, iniciativa, relevancia, coherencia, forma narrativa, nivel de conciencia narrativa y apertura a alternativas.
  
- (4) Fomento de la emergencia de las narrativas subdominantes. Para cada narrativa dominante de la familia existen otras voces y otros discursos subyacentes, acallados, minusvalorados, subyugados, sometidos, desacreditados, menoscabados o subdominantes. Actualmente se encuentra productivo que la forma más significativa para las familias de dar voz a esas narrativas subdominantes es que provengan de su propio seno. En este sentido, se puede utilizar formas de conducción de la conversación terapéutica tales como centrarse en soluciones (de Shazer, 1985; Hudson, O'Hanlon & Wiener-Davis, 1989, citados por Botella, Pacheco y Herrero, 1999), la externalización del problema y la identificación y exploración detallada de los acontecimientos extraordinarios (White y Epston, 1993), estrategias de aflojamiento o rigidificación narrativa y de inducción del rol de observador (Botella y Feixas, 1998, citados por Botella, Pacheco y Herrero, 1999) y en general cualquier estrategia que conduzca a la deconstrucción y reconstrucción de los discursos narrativos dominantes de la familia. En algún caso, también el papel del equipo de supervisión resulta clave en cuanto a la génesis de narrativas alternativas, especialmente si se utilizan recursos técnicos como el equipo reflexivo (Andersen, 1991, citado por Botella, Pacheco y Herrero, 1999, este aspecto se retomará más adelante) o como se planteó anteriormente el uso del material escrito como forma de comunicación con la familia.
  
- (5) Validación de las narrativas alternativas. Después de haber accedido a dichas narrativas subdominantes y haberlas convertido en figura (en lugar de fondo) prestándoles la atención que merecen, el proceso continúa mediante su validación en contextos diferentes y más amplios que el original. En principio,

mediante la co-construcción fomentada por el diálogo terapéutico y el uso de instrumentos tales como la técnica de la moviola (Guidano, 1995, citado por Botella, Pacheco y Herrero, 1999), la técnica de la pregunta curiosa (White y Epston, 1993), o las estrategias de cambio propuestas desde la teoría de los constructos personales (Botella y Feixas, 1998, citados por Botella, Pacheco y Herrero, 1999), se intenta resaltar los aspectos de la narrativa subdominante más ligados, entre otras cosas, a la iniciativa activa, forma narrativa progresiva, nivel de conciencia narrativo reflexivo y/o elevada apertura a alternativas.

- (6) Práctica de las narrativas alternativas mediante el uso de tareas o prescripciones post-sesión. La finalidad de esta fase es la de resaltar la utilidad de la nueva narrativa no sólo como marco de comprensión del pasado, sino como fuente de acciones futuras.
- (7) Fomento de la reflexividad. Esta fase coincide con la que en terapia familiar estratégica se denomina finalización y reconocimiento de méritos. La intención es que la familia se haga consciente de hasta qué punto han sido capaces de reavivar sus procesos discursivos de atribución de significado a la experiencia precisamente al hacerse conscientes de su propia discursividad. En esta fase se acostumbra a pedir a los clientes o familias que redacten una narrativa sobre su historia en la terapia, dado que ello contribuye a externalizar su capacidad de cambio y los factores que han contribuido a ella. Por otra parte, dado que no se plantea el cese de la relación terapéutica desde la metáfora del duelo, sino desde la del ritual de paso (White y Epston, 1993), tales narrativas resultan sumamente útiles en cuanto a la especificación de los logros de los clientes como consecuencia de dicho tránsito (Botella, Pacheco y Herrero, 1999).

Esta última fase donde se establece la terminación de la terapia, como se dijo anteriormente, se abre un espacio para que todos los integrantes involucrados en el proceso terapéutico reconozcan muchas de las afirmaciones alternativas asociadas con esas puestas en práctica, ocasionando en el mejor de los casos que el terapeuta vaya siendo cada vez más desplazado del lugar central hasta que se le despide de la terapia (White, 2002). Así que la propia persona al decidir que su relato de sí mismo es suficientemente rico para abarcar su futuro, se presenta la última sesión la cual puede

ser una celebración. Donde la persona puede invitar a personas significativas para ella y poder compartir su experiencia; esta ocasión puede festejarse por medio de una ceremonia, como la entrega de un certificado terapéutico (Payne, 2002).

## CONCLUSIONES

El concepto de muerte es una construcción en las diversas civilizaciones, su significado se aprende como cualquier otro concepto intelectual, mediante la experiencia y la elaboración de modelos que sustentan el concepto interpersonal y en el que la muerte es una abstracción. Esto lleva a reiterar y esclarecer que la construcción del concepto de muerte, lo constituyen una serie de ideas, creencias y significados (simbólicos como los rituales y ofrendas) que se hace de ella. La identificación de ritos funerarios, festividades y conmemoraciones de la muerte, se consideraron los significados y formas de significar, impuestos lingüísticamente por la cultura, o por aquellas personas (que representan las instituciones) que introducen proyectos de cómo deben las personas actuar y las formas de significar que a su vez las vuelven “legítimas”. Cobra importancia el empleo de los rituales para el trabajo del duelo, ya que da una concesión a todos los participantes de tener la certeza de la pérdida y posibilita una renovada sensación de pertenecer a una totalidad social, y a la comunidad. Al mismo tiempo, que se tienen que reconocer las respuestas personales y emocionales de las personas afligidas que les permita afirmar o reconstruir un mundo de significado que ha sido desafiado por la pérdida.

Si lo que constituye las cosas no son las cosas; sino que lo que constituye las cosas son las ideas, los conceptos, la información, entonces el dolor no es más de lo que se construye del mismo, ya que si las entidades físicas no existen sino más bien es el resultado de la propia creación de partículas de experiencia, cada quién elige momento tras momento, de entre esos movimientos lograr la materialización de la experiencia. Puede resultar difícil poner en práctica este pensamiento, porque la tendencia es que el mundo ya está ahí, independientemente de la propia experiencia. Esta perspectiva ha mostrado que el conocimiento no es resultado de un mero registro de observaciones, sino, de una actividad estructurada activa por parte del sujeto.

Una de las premisas centrales de esta tesis fue cambiar la visión deificada (la cual plantea ver como constructos estáticos el fluir de la existencia) por una visión que tome la vida como un proceso en el cual cada uno de los miembros de la sociedad, son participantes activos, en la construcción del concepto de muerte y del modo de afrontar

sus pérdidas cotidianas, es decir, en síntesis: de su realidad. Es por ello que es factible decir que el pasaje está en que las personas puedan concluir que ya no es el mundo culpable absoluto de su sufrimiento sino las representaciones y modelos que se hacen de él. Como terapeutas es indispensable que se ayude a los pacientes a co-construir su propia realidad de manera creativa, tal como lo refiere Godoy (1997), ya que va depender de esta realidad elaborada la forma y los modos de afrontar la muerte, es decir su duelo.

Cada individuo hace una representación de su realidad dentro de una comunidad que está subordinada por los avances de la ciencia, los cambios sociales, políticos, económicos, etc. Se hace evidente que la verdad es una meta inalcanzable que permanece regulada por el método tradicional científico. Además como lo advierte Gallego (1990), con los nuevos descubrimientos de la física, se inicia una nueva historia con la cual, surge la necesidad de otras creencias y principios básicos, diferentes estructuras conceptuales y metodológicas de validez relativa, contextual y ya no universal.

Esta propuesta en la que se acepta que las personas organizan su experiencia dándole sentido por medio del relato y que en la construcción de estas narraciones expresan aspectos escogidos de su experiencia vivida. Por tanto, se podría deducir que los relatos son constitutivos: por ser elementos que de cierta manera no describen, sino preforman, dado que son en sí mismos una acción o posicionamiento en el mundo (Botella, Pacheco y Herrero, 1999). Dentro del proceso de duelo cobra importancia la construcción del concepto de muerte y como las personas hayan organizado sus experiencias anteriores, ya que modelarán su significado y su propia elaboración del duelo.

La postura constructivista-narrativa lleva a considerar que el conocimiento (epistemología) y la existencia (ontología) son inseparables, y se organizan en términos narrativos (un proceso de co-construcción). Estos procesos de conocimiento están de acuerdo con los cometidos existenciales, es decir, que los seres humanos son teorías de su entorno, y estas teorías tienen una naturaleza (así como también la estructura de su vida) intrínsecamente narrativa (Gonçalves, 1997), esto permite suponer que también lo son los problemas. En consecuencia con esto, Botella y Herrero (2001) indican que una pérdida significativa supondrá la ruptura de la continuidad en la narrativa proyectada y

relatada. Ya que una pérdida significativa podría provocar una distorsión en la trama narrativa propiciando a que se susciten cambios en la visión del pasado, presente y futuro, bloqueando así el proceso de continuidad y que la situación quede aislada y sin procesar.

Al no haber ya fundamentos racionales fuertes, ni criterios que sirvan para decidir entre la verdad y la falsedad de las teorías. No hay posibilidad de argumentación, sino sólo de narración; por ello, el giro narrativo se presenta como una propuesta, que cobra gran importancia dentro de la psicoterapia familiar, y particularmente en el trabajo del duelo, ya que permite integrar nuevas narrativas con la anterior (a la pérdida) para que poco a poco en un proceso personal e idiosincrásico, se creen nuevos constructos (narrativos) que permitan relacionar la nueva situación con las que se han vivido previamente.

Por tanto, la esfera social es más que un telón de fondo, como muchos autores se han referido, ya que influye en la percepción del sujeto y en el lenguaje que lo dota de un aparato conceptual que determina una articulación y una percepción, dadas de la realidad; los intereses de clases y de grupo que codeterminan la elección que efectúa el individuo de su sistema de valores.

En este proceso de escribir sus relatos, los humanos eluden hábilmente la distinción entre sí mismos como objetos y como sujetos; se convierten en *proyectos*, es decir, objetos inmersos en un proceso de movimiento continuo, intocable y, de algún modo, impredecible. Definitivamente se distingue la influencia de los descubrimientos de la física cuántica, en distinguir las cosas como tendencias o como proyectos, en el caso particular de las personas, y si bien aceptan este argumento, para el caso de la pérdida de un ser querido, brinda una importante contribución, ya que no únicamente se pierde a la persona física sino que también el proyecto que se diluye con esta.

Si el constructivismo expone que el conocimiento es un movimiento entre la persona que conoce y la cosa conocida, entonces más en específico, la construcción de muerte ha estado en permanente desarrollo y éste a su vez estará limitado por el aparato biológico (perceptivo) y cultural de las personas que en diferentes épocas crearon una realidad del mundo a partir de los puntos antes mencionados a lo largo de la evolución de la historia.

El trabajo del duelo que las teorías tradicionales plantean es que la pérdida es una realidad objetiva y universal, sin importar la cultura procedente. Estas posturas tradicionales establecen etapas de recuperación, y con ello no reconocen el papel de las diferencias individuales y su experiencia. Como resultado de esta visión, se encuentra que se reduce el poder de acción tanto del paciente como del terapeuta, además que subestiman el significado personal de la pérdida y las acciones que uno pueda llevar a cabo para superarla, centrándose excesivamente en las reacciones emocionales compartidas entre otras personas que padecen una muerte.

Sin embargo, esto no quiere decir que las formas tradicionales hayan optado por un camino erróneo o inválido o más aún lo que postulen sea irreal, sino todo lo contrario, brindan elementos de sensibilización, los cuales pueden ser o no posibles, ya que no es viable encerrar la experiencia de las personas en supuestos determinantes y universales ideados por un autor. Consideramos que sí se puede ver las posibilidades que éstas manifestaciones pueden asumir pero no pueden otorgar la experiencia propiamente dicha que cada uno experimentará en su consciencia. Ya que como se señaló cada quién elige una experiencia, y por lo tanto, literalmente crea su propia realidad. Ya que desde la visión constructivista-narrativa basada en hallazgos de la física cuántica sugiere que la verdad se resume en experiencias, y quizás las características planteadas por los autores pueden presentarse o no. Bajo esta misma línea y de acuerdo a Botella y Herrero (2001), en los que se prepondere el uso de la expresión humana y la importancia que tienen las características individuales, tal y como la práctica narrativa lo propone.

La naturaleza del conocimiento para el constructivismo es la construcción de la experiencia y la acción del sujeto que se valida a través de una teoría de la coherencia de la verdad, la cual, es alcanzada por la búsqueda de un conocimiento viable a través de la tensión dialéctica entre las personas individuales y el consenso social; desembocando en una verdad múltiple, contextual, histórica, paradigmática; teniendo como objetivo de la ciencia para dicha epistemología: el ser pluralista y relativa con el contexto, es decir; con la creación de conocimientos locales (Neimeyer, 1998).

Asimismo, la visión constructiva-narrativa va muy de acuerdo con los presupuestos posmodernos al adoptar un clima de relativismo, flexibilidad, cuestionamiento del

pasado y de las normas y valores. Asume también que, todo conocimiento es provisional, social y culturalmente afectado, y vinculado al poder político. Y sostiene que la ciencia es sólo una forma más de conocimiento, no la única. Con esto, cuestiona esta idea al proponer y privilegiar que el profesional, o terapeuta, cumple su papel de mejor manera, fortaleciendo y facilitando el potencial terapéutico de las relaciones de la vida real y no ofreciendo una exclusiva relación terapéutica a la persona como lo refiere Payne (2002). La relación terapeuta-cliente se concibe como una interacción, donde se modifican ambos actores, creando de manera mutua la realidad de cada uno de ellos. En el trabajo narrativo se han establecido diversas prácticas que están informadas por esta consideración que de acuerdo a White (2002) podrían ser: las conversaciones de re-integración; la estructuración de foros de reconocimiento que incorporen grupos de testigos externos a esta práctica de contar y volver a contar; las prácticas de recepción y devolución; las prácticas de reconocimiento; las prácticas de transparencia, que comprometen a los terapeutas a situar sus expresiones haciendo visibles, para las personas que los consultan, los diferentes contextos de estas expresiones, incluyendo los de cultura, raza, género y clase. Entre estas prácticas figuran la identificación de estas relaciones de poder, y la supervisión de sus efectos reales.

Este principio está también contemplado y sostenido por el papel de la hermenéutica en la narrativa terapéutica, perfilándose como una herramienta epistemológica posmoderna que intenta comprender la exigencia de las personas de un modo interpretativo: que permita el comprender y orientar, sin imponer.

Estas prácticas que supervisan los efectos de poder resultan muy importantes para esta investigación, ya que al implementarse en el trabajo del duelo con personas que hayan sufrido una pérdida, ya sea definida o ambigua, abre el camino para las conversaciones de integración, las cuales puede permitirles decir de nuevo hola (metafóricamente) a las personas que han muerto o de quienes uno se ha separado. Este trabajo orientado a la metáfora del decir de nuevo hola ayuda a las personas a desarrollar las capacidades para la resurrección y la expansión de experiencias significativas de sus relaciones. Si entonces al estructurar una narración se recurre a un proceso selectivo en el que se expurga de la experiencia aquellos hechos que no encajan en la versión dominante que desarrollan las personas y la de los demás que tienen sobre ellas, abriendo con esto la posibilidad de re-escribir la vida tal y como lo propone White (2000).

En la práctica narrativa dentro del trabajo terapéutico del duelo se asume que la persona se convierte en un agente que de forma activa afronte los desafíos que le plantean la pérdida. Asimismo, se centra en la construcción del significado que la pérdida tiene para cada uno, en lugar de hacerlo únicamente en sus reacciones emocionales compartidas. Considera el cómo la pérdida transformará para siempre el mundo personal en lugar de sugerir de forma ilusoria una “recuperación” que permita volver a un estado previo como lo determinan las teorías tradicionales. Finalmente, y sin olvidar que el duelo es un proceso individual, esta conceptualización aborda la importancia de considerar el contexto social y familiar (Botella y Herrero, 2001).

A lo largo de esta tesis, se ha propuesto y detallado que las historias de las personas están construidas y se han elaborado históricamente dentro del seno de comunidades de personas y dentro del contexto de estructuras e instituciones sociales. De este modo, tales historias están inevitablemente estructuradas por los conceptos culturales dominantes con respecto a la pérdida y el duelo. Y como se ha encontrado en el ámbito clínico, historias llenas de lagunas e inconsistencias, sin mencionar que también se localizan relatos en constante contradicción, es por ello que es necesario motivar a la persona a expandir su narrativa inicial y encontramos que con las prácticas de deconstrucción y re-narración se puede acercar a este objetivo. Por tanto, se debe deconstruir el relato y co-construir una nueva re-narración en torno a la muerte y su trabajo de duelo, esto cambiaría de adentro hacia fuera de las mismas personas, alcanzando las esferas sociales. Ya que si se cambia esta vieja construcción ¿cambiarán las elecciones que se toman? Entonces... podrían cambiar su vida.

Finalmente se podría decir que el constructivismo no da respuestas finales a problemas básicos del conocer y de las interacciones humanas, pero si se puede decir, que permite dar un paso en el intento de incorporar nuevas alternativas y propuestas que permitan enfrentar el trabajo del duelo. En términos foersterianos, como terapeutas dentro de este proceso, nos incluimos como participantes, cultivadores y orientadores que no enseñarán a ver... pero sí a tomar conciencia de ciertas cegueras. Además que impulsamos que el duelo puede ser el acto de afirmar o reconstruir un mundo de significado que ha sido desafiado por la pérdida padecida.

## Bibliografía utilizada

- Ariès, P. (1999). El hombre ante la muerte. España: Tauros Humanidades.
- Beuchot, M. (1996). Postmodernidad, hermenéutica y analogía. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Boss, P. (1999). La pérdida ambigua. España: Gedisa.
- Botella, L. y Pacheco, M. (1998). Evolución y madurez de las psicoterapias constructivistas. Barcelona: Universidad Ramon Llull.
- Botella, L. y Herrero, O. (2001). Pérdida y el duelo desde una visión constructivista narrativa. Barcelona: Universidad Ramon Llull.
- Botella, L., Pacheco, M. & Herrero, O. (1999). Pensamiento posmoderno constructivo y psicoterapia. Barcelona: Ramon Llull.
- Bowlby, J. (1997). La pérdida afectiva: tristeza y depresión. Barcelona: Paidós.
- Capra, F. (1998). El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente. Argentina: Troquel.
- Ceberio, M. y Watzlawick, P. (2002). La construcción del universo. Barcelona: Herder.
- Cerezo, R. (2001). La influencia del análisis de la muerte sobre la calidad de vida. Tesis de Lic. UNAM, México.
- Ceruti, M. (1995). El mito de la omnisciencia y el ojo observador. En: El ojo del observador. España: Gedisa.
- Delgado P. (1998). Construcción de actitudes y creencias sobre la muerte en pacientes terminales. Tesis de Lic. UNAM, México.
- Dreizzen, D. (2001). Los tiempos del duelo. Rosario-Argentina: Homo Sapiens.
- Dumay, M. (2000). Duelo. En el principio del camino. México: Plaza y Janes.
- Dupuy, J. (1995). En torno de la autodestrucción de las convenciones. En: El ojo del observador. España: Gedisa.
- Dupuy, J. y Varela F. (1995). Circularidades creativas: para la comprensión de los orígenes. En: El ojo del observador. España: Gedisa.
- Espinosa, S. (2000). La cercanía de la muerte en la etapa de la vejez. Conflictos y reflexiones. En: Revista electrónica de psicología clínica Iztacala. Vol. 3. 1.
- Feixas, G. (2003). Una perspectiva constructivista de la cognición. En: Revista de Psicoterapia. Vol. 56. 1.

- Foerster, V. (1981). Visión y conocimiento: Disfunciones de segundo orden. En: Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad. Barcelona: Herder.
- Foerster, V. (1986). El mito de la objetividad. En: Soñar la realidad. Barcelona: Paidós.
- Galaviz, H. (2004). La muerte en el Mexicano prehispánico. España: Grijalbo.
- Gallego, B. (1990). Discurso sobre constructivismo. Colombia: Cooperativa Magisteico.
- Gergen, K. (1996). La construcción social: emergencia y potencial. En: Construcciones de la experiencia humana. España: Gedisa. 1.
- Geyerhofer, S. y Komori, Y. (2002). Integración de modelos posestructuralistas de terapia breve. En: Terapia breve estratégica. Pasos hacia un cambio de percepción de la realidad. España: Paidós.
- Glasersfeld, E. (1995). Despedida de la objetividad. En: El ojo del observador. España: Gedisa.
- Glasersfeld, E. (1996). Aspectos del constructivismo radical. En: Construcciones de la experiencia humana. España: Gedisa. 1.
- Godoy, M. (2000). Constructivismo, cognición y psicoterapia. En: <http://www.aap.org.ar/publicaciones/dinamica/dinamica-337.htm>.
- Goldbeter, E. (2003). El duelo imposible. Barcelona: Herder.
- Gómez, F. (1991). Costumbres, entierros y diversas formas de proceder de los indios de la Nueva España. México: CNCA.
- Gonçalves, O. (1997). Psicoterapia cognitiva narrativa: la construcción hermenéutica de significados alternativos. En: Psicoterapias cognitivas y constructivistas. Teoría, investigación y práctica. España: Desclée De Brouwer.
- Gonçalves, O. (1998). Hermenéutica, constructivismo y terapias cognitivo-conductuales: del objeto al proyecto. En: Constructivismo en Psicología. México: Paidós.
- Grosz, T. (2001). Antiguo Egipto. En: <http://www.Egiptologíamomificación.htm>.
- Guidano, V. (1998). Psicoterapia: Aspectos metodológicos, problemas clínicos y preguntas abiertas. Instituto de Terapia Cognitiva. INTECO-Santiago de Chile.
- Gurrola, P. (2003). Construcción personal y psicopatología. El constructivismo en psicología clínica. UAEM, México.
- Hartfiel, M. (2005). La construcción social de la muerte. Una mirada actual. México: G. V. Editores.

- Hinton, M. (1974). Reacciones ante la pérdida. En: Experiencias sobre el morir. España: Arnel.
- Hoffman, L. (1990). Constructing realities: an art of lenses. En: Family process. Vol. 29. 5.
- Hoffman, L. (1991). A reflexive stance for family therapy. En: Journal of strategic and systemic therapies. Vol. 10. 3.
- Hoffman, L. (1999). Una posición constructivista para la terapia familiar. En: Psicoterapia y familia. Vol. 2. 2.
- Jaramillo, F. (1999). De cara a la muerte. Barcelona, España.
- Jutoran, S. (2000). El proceso de las ideas sistémico-cibernéticas. En: Revista de Sistemas Familiares. Vol. 10. 1.
- Kohen, C. (1999). Traumas políticos, opresión y rituales. En: La vida secreta de las familias. Verdad, privacidad y reconciliación en una sociedad de decirlo todo. Barcelona: Gedisa.
- Krieg, P. (1995). Puntos ciegos y agujeros negros. Los medios como intermediarios de las realidades. En: El ojo del observador. España: Gedisa.
- Küng, H. (1994). Proyecto de una ética mundial. España: Planeta-Agostini.
- Kuykendall, J. (1992). Muerte de un niño. En: Agonía, muerte y duelo. Santa Fe de Bogota: Manual Moderno.
- Licéaga, G. (1990). Vida y muerte en el pueblo Mexicano. Tesis de Lic. UNAM, México.
- Longaker, CH. (1997). Que es el duelo. En: Afrontar la muerte y encontrar la esperanza. Guía para la atención de los moribundos. México: Paidós.
- Lyddon, W. (1998). Formas y facetas de la psicología constructivista. En: Constructivismo en Psicología. México: Paidós.
- Lyotard, F. (1998). La condición postmoderna: informe sobre el saber. España: Cátedra.
- Macías, J. y Parrado, C. (1999). Reacción del duelo. En: Atención primaria y salud mental. Vol. 5. 1.
- Mahoney, M. (1998). La continua evolución de las ciencias y psicoterapias cognitivas. En: Constructivismo en Psicología. México: Paidós.
- Marcus, L. y Rosenberg, A. (1992). Los sobrevivientes de una muerte masiva provocada por el hombre y algunas implicaciones del tratamiento. En: Agonía, muerte y duelo. Santa Fe de Bogota: Manual Moderno.

- Mare, S. y Sucre, L. (1992). Arte funerario infantil. En: Muerte niña. México: Trillas.
- Marin, R. (2000). Un acercamiento educativo a la muerte (tanatología). La labor del psicólogo. Tesina de Lic. UNAM, México.
- Markham, U. (1998). Como afrontar la muerte de un ser querido. México: McGraw-Hill.
- Martínez, G. (2002). Muerte y sociedad en la España. España: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Mastache, C y Limón, G. (1996). Antecedentes, evolución y tendencias contemporáneas en la terapia familiar sistémica. México: Facultad de Psicología de la UNAM.
- Moebio, C. (1997). Introducción a las Epistemologías Sistémico/Constructivistas. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. (2).
- Monzon, M. (2003). Vivir después de la muerte: Los pasos hacia la eternidad. En: usuarios.lycos.es/pagina3.html.
- Morin, E. (1995). Cultura n conocimiento. En: El ojo del observador. España: Gedisa.
- Müller, K. (1995). Bases elementales y elementos básicos de una teoría constructivista de la acción. En: El ojo del observador. España: Gedisa.
- Murillo, S. (2002). La vida a través de la muerte. México: CONACULTA- INAH.
- Neimeyer, R. (1997). Una valoración de las psicoterapias constructivistas: contextos y retos. En: Psicoterapias cognitivas y constructivistas. Teoría, investigación y práctica. España: Desclée De Brouwer.
- Neimeyer, R. (1998). Psicoterapias constructivistas: características, bases y direcciones futuras. En: Constructivismo en Psicología. México: Paidós.
- Neimeyer, R. (1998). Las narrativas generadas por el cliente en psicoterapia. En: Constructivismo en Psicología. México: Paidós.
- Ojeda, C. (1998). La presencia de lo ausente. (Ensayo sobre el deseo). Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Orion, C. (2005). La momificación en el Antiguo Egipto. En: <http://www.ctv.es/USERS/artesano.htm>.
- Ortiz, M. (1997). Día de muertos. Universidad Pedagógica Nacional de México.

- Payne, M. (2002). *Terapia narrativa*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Piaget, J. (1979). *La formación del símbolo en el niño*. México: Fondo de cultura económica.
- Porlan, R. (1997). *Constructivismo y enseñanza de las ciencias*. México: Díada.
- Ruiz, A. (2002). *Los aportes de Humberto Maturana a la psicoterapia*. Instituto de Terapia Cognitiva-INTECO. Santiago de Chile.
- Salazar, L. (2000). *El culto a los muertos en la época prehispánica*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Sarabia, A. y Hernández D. (2000). *Las reacciones psicológicas ante la enfermedad-muerte en pacientes terminales*. Tesis de Lic. UNAM, México.
- Schaff, A. (1974). *Historia y verdad*. México: Grijalbo.
- Scheffler, L. (2002). *Aportes españoles a este culto*. UAEM, México.
- Sherr, L. (1992). *La muerte actual*. En: *Agonía, muerte y duelo*. Santa Fe de Bogota: Manual Moderno.
- Simon, F., Stierling, H. & Wynne, L. (1997). *Vocabulario de terapia sistémica familiar*. Barcelona: Gedisa.
- Sluzki, C (1992). *Transformaciones: Un esquema para los cambios narrativos en la terapia*. En: *Family Process*. 31.
- Smud, M. (2000). *Sobre los duelos enlutados y dualistas*. México: Lumen.
- Thomas, V. (1993). *Antropología de la muerte*. México: Paidós.
- Watzlawick, P. (1995). *Introducción a la realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* España: Gedisa.
- Watzlawick, P. (2002). *La construcción de realidades clínicas*. En: *Terapia breve estratégica. Pasos hacia un cambio de percepción de la realidad*. España: Paidós.
- Watzlawick, P. y Nardone, G. (2002). *Terapia breve estratégica. Pasos hacia un cambio de percepción de la realidad*. España: Paidós.
- White, M. (1997). *Guías para una terapia familiar sistémica*. Barcelona: Gedisa.
- White, M. (2002). *El enfoque narrativo en la experiencia de los terapeutas*. España: Gedisa.
- White, M. (2002). *Reescribir la vida*. Barcelona: Gedisa.
- White, M. y Epston, D. (1993). *Medios narrativos para fines terapéuticos*. Barcelona: Paidós.
- Wolfelt, A. (2003). *Consejos para jóvenes ante el significado de la muerte*. Barcelona: Paidós.

- Ziegler, J. (1976). Los vivos y la muerte. México: Siglo XXI.