

ISSN: 2683-3018
ISSN-e: 2992-7234

Mente y Cultura

Volumen 6 • Número 1 • Enero-Junio • 2025



INSTITUTO NACIONAL DE PSIQUIATRÍA
RAMÓN DE LA FUENTE MUÑIZ

DIRECTOR-EDITOR

—
Dr. Héctor Pérez-Rincón García

COEDITOR

—
Dr. Samuel A. Miranda Aguilar

COMITÉ EDITORIAL

—
Prof. Renato Alarcón (EU-Perú)
Prof. Roger Bartra (México)
Prof. Germán E. Berríos (UK)
Prof. José Luis Díaz Gómez (México)
Prof. Otto Dörr-Zegers (Chile)
Prof. Bruno Estañol (México)
Dr. Francisco Gómez-Mont Ávalos-Levy (México)
Prof. Francisco González Crussi (EU-México)
Dr. Arnoldo Kraus (México)
Prof. Francisco López-Muñoz (España)
Prof. Fernando Lolas Stepke (Chile)
Prof. Rogelio Luque Luque (España)
Dr. Jesús Ramírez-Bermúdez (México)
Dra. Cristina Sacristán (México)

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

—
Jefe del Departamento: Héctor Pérez-Rincón
Coordinación editorial: Andrea Gallegos Cari
Apoyo editorial: Estela González Perrusquia
Diseño de portada: Claudia Gallardo Sánchez



INSTITUTO NACIONAL DE PSIQUIATRÍA
RAMÓN DE LA FUENTE MUÑIZ

DIRECTORIO

—
Dr. Eduardo A. Madrigal de León
DIRECTOR GENERAL

Dr. Hiram Ortega Ortiz
DIRECTOR DE ENSEÑANZA

Dr. Ricardo Arturo Saracco Álvarez
DIRECTOR DE INVESTIGACIONES EN
NEUROCIENCIAS

Dra. Shoshana Berenzon Gorn
DIRECTORA DE INVESTIGACIONES
EPIDEMIOLÓGICAS Y PSICOSOCIALES

Dra. Claudia Becerra Palars
DIRECTORA DE SERVICIOS CLÍNICOS

Dra. Lucía Alba Martínez Mota
SUBDIRECTORA DE
INVESTIGACIONES CLÍNICAS

En portada

Malgré tout

Jesús Fructuoso Contreras (1866 -1902)
Museo Nacional de Arte, INBA Adjudicación,
1986

Mente y Cultura

ISSN 2683-3018
ISSN-e 2992-7234

Contenido

VOLUMEN 6, NÚMERO 1, ENERO-JUNIO 2024

- 4 Diez rasgos relevantes de identidad humana:
Edad, personalidad, nombre, sexo, raza, etnia/nación, clase, labor, rol y credo
José Luis Díaz Gómez
- 23 Enfermedad:
Incontables significados
Arnoldo Kraus
- 25 Pensamiento, lenguaje y crimen. Al delito, por la palabra
Francisco Pérez-Fernández, Francisco López-Muñoz
- 37 Resiliencia: Recurso Existencial, Dinámica Cultural Y Dimensión
Clínica
Renato D. Alarcón
- 47 La psicosis en los antepasados mayas
Ricardo Arturo Saracco-Alvarez
- 55 Reseña del libro "Magister Cambrigensis"
Filiberto Fuentenebro De Diego
- 57 In memoriam. Bruno Jean Albert Vanneuville Sebert (1946-2025)

Mente y Cultura, Año 6, No. 1, enero-junio 2025, es una publicación semestral, editada por el Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz. Calzada México-Xochimilco No. 101, Col. San Lorenzo Huipulco, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14370, Ciudad de México, Tel. 55 4160-5128. Página web: www.mentecultura.mx, correo electrónico: mentecultura@inprf.gob.mx. Editor responsable: Dr. Héctor Pérez-Rincón. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2020-120218402060-102, ISSN: 2683-3018 e ISSN electrónico: 2992-7234, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, Certificado de Licitud de Título y Contenido de la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación Número 17468. Impresa en Editorial Cigome S.A. de C.V. Priv. de Oyamel S/N, Col. El Refugio, C.P. 50255, Toluca Estado de México. Este número se terminó de imprimir en septiembre de 2025 con un tiraje de 500 ejemplares.

Diez rasgos relevantes de identidad humana:

Edad, personalidad, nombre, sexo, raza, etnia/nación, clase, labor, rol y credo

José Luis Díaz Gómez

Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina, UNAM y Academia Mexicana de la Lengua.

SER ALGUIEN; QUIÉN ES QUIÉN

“Soy artífice de mí mismo” proclamaba a finales del siglo XV Giovanni Pico della Mirandola en *El Discurso sobre la Dignidad del Hombre*, heraldo renacentista del humanismo. Esta idea de la autoconstrucción personal arraigó con fuerza en la modernidad occidental, pues concedía a cada ser humano la capacidad y la libertad de elegir su destino y definirse. Sin embargo, esta prerrogativa ha sido impugnada al menos desde tres perspectivas: el psicoanálisis subrayó la operación de mecanismos inconscientes en la identidad y la conducta humanas, las ciencias sociales mostraron la poderosa influencia de factores históricos y culturales, y las ciencias psicobiológicas han mostrado el impacto de ingredientes corporales y cerebrales en la conciencia de sí. Conviene entonces retomar el asunto de forma cauta, abierta y genérica: ¿cómo se establece, se erige y se expresa esta construcción de la persona, esta identidad humana?

La identidad personal asumida contribuye a dar sentido a la vida de cada quien porque responde de una manera más o menos concreta a las arduas preguntas existenciales de ¿quién soy?, ¿de dónde vengo y a dónde voy?, ¿a dónde pertenezco? Mediante la construcción de un concepto/imagen/representación de sí mismo, las respuestas a estas preguntas colocan al sujeto en un lugar de su mundo y en una trayectoria de su tiempo, así sea de forma tentativa, transitoria o provisional. Definir cierta identidad y que ésta sea reconocida por los demás proporciona a la persona un anclaje de arraigo y pertenencia que cumple al menos dos cometidos existenciales: por un lado, aporta orden y delimitación a su conducta, tanto de las acciones presentes como los objetivos futuros, y, por el otro, mitiga el miedo ancestral a la exclusión, la soledad y el aislamiento, a veces a expensas de la libertad, como veremos.

Cuando se pregunta a una persona quién es, o se busca *quién es quién* en bancos de información, se obtienen datos de nombre, edad, sexo, origen, genealogía, raza, educación, trabajo, profesión, nacionalidad, logros, creencias o relaciones, los cuales en conjunto, constituyen una identificación

personal y pública. En efecto, la identidad es individual porque cada persona en alguna medida concibe y determina quién es y quién le gustaría ser, y es social porque esa persona reconoce, recoge, adopta y acoge en sí misma actitudes, modelos o costumbres que la sociedad vigente le ofrece y, como consecuencia de su incorporación, esta misma sociedad le reconoce y atribuye. En efecto, a lo largo de su existencia, las personas fundan y negocian sus identidades a partir de los fortuitos y cambiantes contextos históricos y culturales en los que les toca vivir (Frable 1997). A pesar de su variabilidad e incertidumbre, la identificación de cada persona mediante tales categorías tiene efectos sustanciales o incluso decisivos sobre su autoestima, bienestar psicológico, comportamiento y adaptación (Branch, 2001).

En su aspecto psicológico, la identidad personal es un constructo de lo que la persona considera son sus características propias y distintivas; es decir: constituye un autoconcepto definitorio. Los procesos cognitivos, afectivos, volitivos y comportamentales que identifican a un ser humano como un ente único imponen que su identidad personal se establezca con base en creencias, ideas o tradiciones en homogeneidad con unos congéneres o valores y en disparidad con otros. Es así que la persona llega a “ser alguien” al adoptar ciertos rasgos y rechazar otros para elaborar un modelo aceptable y aplicable de sí misma. Los sistemas de identidad constituyen procesos biológicos, fenómenos subjetivos y perfiles sociales que juegan un papel rotundo y definitivo en las apariencias, actitudes y conductas de las personas. Además, en su faceta psicológica de auto-reconocimiento, las categorías de la identidad propia constituyen modelos que afectan la vida social, en especial en referencia al lugar y el rol que la persona desempeña en el seno de su familia, trabajo, institución, comunidad y cultura. Es una identidad extendida que se forja durante el crecimiento, la educación y la interacción del individuo con el universo social de reglas, costumbres, expectativas y requerimientos que le toca vivir y compartir.

Ahora bien, los términos con los que las personas se identifican, a pesar de su aparente parquedad, conforman

conceptos complejos de significados muchas veces escurridizos y problemáticos. Así, lejos de constituir una entidad homogénea y consolidada, la identidad personal es un crisol de identidades, donde algunas son nucleares y otras subsidiarias. No se trata de entidades cristalizadas y estables, sino cambiantes, permutables o incluso anulables, pues la persona adopta, afina y desecha identidades a lo largo de su vida, como sucede de manera patente con las conversiones, las decepciones o las deserciones religiosas, políticas, profesionales o amorosas. Al respecto, Miquel Rodrigo Alsina y Pilar Medina Bravo (2006) rescatan el siguiente pasaje de *Capitán de mar y guerra*, libro de aventuras de Patrick O'Brian, publicado en 1969:

¿Identidad?, preguntó Jack sirviéndose tranquilamente más café. ¿Acaso la identidad no es algo con lo que uno nace? La identidad a que yo me refiero es algo variable que existe entre el hombre y el resto del universo, un punto medio entre el concepto que éste tiene de sí mismo y el que tienen los demás de él, pues influyen el uno sobre el otro constantemente. Se trata de un flujo recíproco, señor. La identidad de que le hablo no es algo absoluto...

Estos autores catalanes proponen que, en vista de que uno se reinterpreta o se “reinventa” a lo largo de su vida, es importante cultivar una adecuada “fluidez identitaria”, pues una identidad inmutable no permite la adaptación y otra demasiado voluble o indecisa desorganiza la voluntad, la agencia y el comportamiento.

Ahora bien, a pesar de su papel de ubicación y orientación, la identidad es problemática en referencia a la libertad. Al definir una identidad, el individuo acepta una mayor o menor limitación de su libertad porque pende sobre su cabeza la amenaza de la exclusión, el desarraigo y el aislamiento. La socióloga y politóloga barcelonesa Montserrat Guibernau (2017), autora de *Identidad* ha subrayado los factores de pertenencia y reconocimiento en términos de la libertad. La *pertenencia* es un vínculo emocional que no sólo impulsa una identidad compartida entre los miembros de una colectividad y hace posible la lealtad y la solidaridad, sino que es un aspecto medular de la identidad individual. Esto se vuelve notorio cuando la pertenencia de la persona no sólo ocurre por ubicación circunstancial o casual, sino por decisión y elección, lo cual afianza su nivel de compromiso, lealtad y actuación pública. Además, la persona puede asumir o acatar ciertas normas y conductas, aunque no necesariamente las suscriba. La tensión entre la libertad individual y la imposición social marca una de las dimensiones de la opción política: la que cursa entre un extremo libertario y el otro autoritario.

Una parte importante y a veces crucial de la vida se ventila en la definición de la identidad personal en el contexto de múltiples restricciones que la sociedad impone. Es

así que, cuando una persona cuenta su vida, en su narración destaca las interacciones — a veces en afinidad y otras en oposición — con personajes, instituciones, comunidades, costumbres o valores. Las escenas y experiencias rememoradas por la persona dan sentido a su existencia y definen al protagonista de su autobiografía: el *yo narrado*, un personaje virtual que se toma como real. Este modelo asumido y definido de uno mismo es la manifestación más consciente o explícita de la identidad personal y forma una parte nuclear, aunque endeble, de la autoconciencia.

A veces la identidad significa aquello que diferencia a una persona del resto (la identidad personal), o en otras aquello que identifica a esa persona con un sector de la población (la identidad colectiva). Los dos sentidos pueden ser considerados como caras complementarias de una singular moneda de cambio porque en los rasgos de identidad hay elementos heredados, biológicos, culturales, adquiridos, pretendidos, actuados y recreados, y el concepto a veces se emplea para significar una esencia fija o en otras una resultante de decisiones, elecciones y acciones. Todos estos factores intervienen en las diferentes identidades y dirimir las contribuciones de cada rasgo es una tarea necesaria si se pretende esclarecer el concepto y sus múltiples consecuencias. Es así que cada una de las diferentes identidades pueden ser exploradas desde muchos puntos de vista y, como intentaremos mostrar en el presente trabajo, es posible y relevante utilizar la información de las ciencias biológicas, de la salud, cognitivas, conductuales y sociales para abordarlas.

En su aspecto socio-afectivo, la identidad cronológica, psicológica, sexual, racial, étnica, política, laboral o religiosa asumida y detenida por cada quien reviste elementos genuinos y potencialmente satisfactorios de filiación, adhesión, cooperación, orgullo o celebración. Sin embargo, esa misma identidad puede y suele verse opacada, perturbada y muchas veces truncada e impedida por restricciones ligadas al poder, al rango y la discriminación que pueden desembocar en sufrimiento, odio y violencia. En efecto: muchas identidades son incautadas o vilipendiadas por quienes creen detentar o quieren imponer una ideología, religión, raza, nacionalidad, lengua o género pues, como afirma el escritor barcelonés Bernat Castany Prado (2023), la identidad humana entraña una madeja de paradojas. El concepto mismo de “identidad” varía según la lógica, la política o la publicidad que lo detente o lo explote, a veces para independizar y liberar o en otras para dominar y someter.

Para disminuir o paliar los factores negativos o destructivos cada persona requiere reconocer, solventar y neutralizar en su fuero interno los rasgos y sesgos de machismo, racismo, homofobia, xenofobia, desprecio de clase y otras formas de discriminación e identidad prejuiciosa. Sin embargo, estos rasgos no necesariamente desaparecen por la adopción volitiva de una ideología igualitaria o “políticamente correcta”, pues están arraigadas más allá de la racionalidad,

o en sus brumosos márgenes. De esta manera la identidad constituye una dimensión o faceta de la autoconciencia y la existencia que cala verticalmente desde el ámbito más comunitario, público y político hasta el más personal, íntimo y subjetivo; implica el devenir vital de la persona en tanto individuo y llega a implicar aspectos subpersonales de su actividad fisiológica.

El concepto de identidad se utiliza de manera frecuente y creciente en la época actual. Tiene relación con el *ser* entendido no sólo como el sujeto de la filosofía y la metafísica occidentales, sino con el *ser* del diálogo cotidiano, como se puede comprobar cuando una persona define su identidad utilizando este verbo fundamental de la lengua en primera persona del singular: *yo soy...* seguido de rasgos identitarios. Lo mismo sucede en la invención y descripción de personajes en la literatura. Por ejemplo, del célebre personaje Hamlet se podría afirmar que es un joven príncipe danés del medioevo nórdico, que es varón, blanco, soldado, estudiante y culto, o que es de carácter melancólico y vacilante, a veces meditabundo y en otras impulsivo, pero siempre astuto, llegando, muy a su pesar, a ser vengativo.

En el presente trabajo rastreamos los 10 factores o rasgos más utilizados y asentados de identidad humana, intentando divisar y vincular las facetas biológicas, cognitivas, afectivas, comportamentales y sociales de cada uno.

Aunque se puede suponer que este crisol de identidades en su conjunto estructura y reviste la identidad global de cada persona, veremos que cada una de ellas tiene una configuración dinámica relativamente propia que se articula de diversas maneras con otras. De esta forma, la identidad global - la autoconciencia o yo personal - es una figuración tan persuasiva, seductora y borrosa como pueden serlo un espejismo o un arcoíris. Como se puede colegir, el tópico es laborioso y esta propuesta constituye un intento de bosquejarlo, siempre en desarrollo.

EDAD, EDUCACIÓN, EVOLUCIÓN PERSONAL

En la vida cotidiana las personas suelen identificarse a sí mismas o a otras con términos que indican la edad en años o la etapa cronológica que viven. Estos sustantivos (*niña, anciano, adolescente, etc*), constituyen información elemental para caracterizarlas pues estipulan un conjunto de apariencias corporales, estados fisiológicos, aptitudes mentales, capacidades conductuales o roles sociales. La identidad cronológica cambia marcadamente con el tiempo vivido, con la educación y con el desarrollo de capacidades existenciales que se aplican para la superación de conflictos y la adquisición de madurez, prudencia, sabiduría y bienestar, la *eudaimonia*, objetivo supremo de la vida humana para Aristóteles. De esta forma, la identidad personal tiene como elemento central el proceso vital e histórico que constituye

la edad biológica estrechamente correlacionada a la educación adquirida y las capacidades de resolver dificultades o conflictos y vivir provechosamente. El desarrollo estaría protagonizado por un yo o un *self* que se forja, cambia y transcurre en las diversas etapas durante toda la vida como un conflicto entre el mundo personal y el mundo social. De esta forma, el proceso vital de un ser humano le permite articular una identidad coherente que deriva de la continuidad de su cuerpo y de su conciencia, de sus recuerdos y de su historia. En esta serie de trabajos estamos analizando que esta identidad personal es un constructo psicológico tan arraigado como complejo, cambiante y ajustable.

La edad es un proceso biológico e irreversible, que tiene constituyentes mentales particulares y patentes repercusiones sobre el comportamiento, tanto el de que emite o expresa la persona, como el que recibe de los demás de acuerdo a su etapa de vida. De esta manera, las etapas en el desarrollo de un individuo requieren considerarlo no sólo como organismo biológico, sino también como un sujeto con operaciones y facetas cognoscitivas, afectivas, comportamentales, sociales y comunicativas. Enumeraré a continuación 10 etapas en el ciclo de vida humana, a sabiendas de que son debatibles y no tienen una precisa delimitación cronológica o funcional: (1) *lactancia*, del nacimiento hasta el año de vida; (2) *primera infancia*, entre 1 y 6 años; (3) *infancia media o niñez*, entre los 6 y los 12 años; (4) *pubertad o preadolescencia*, entre los 10 y los 13 años; (5) *adolescencia*, entre los 13 y los 19 años; (6) *juventud o adulto joven*, entre los 20 y los 40 años; (7) *madurez o mediana edad*, entre los 40 y los 60 años; (8) *vejez o adulto mayor*, después de los 60 años; (9) *ancianidad*, después de los 70 años y (10) *senectud*, después de los 80 años. Las denominaciones varían en diferentes culturas o épocas y según la condición personal. Por ejemplo, atestigüamos en las últimas décadas que, en tanto la pubertad se ha adelantado y la adolescencia se ha extendido, los signos de madurez, vejez, ancianidad y senectud se han alargado y se aplican a cada persona de acuerdo a sus capacidades y funciones conservadas, disminuidas o perdidas, más que a sus años de vida.

Según destacados investigadores de la génesis psicológica del ser humano durante la infancia y la juventud, como Jean Piaget (Piaget e Inhelder, 1984) o Erick Erikson (1982), las etapas se caracterizan por mecanismos de adquisición y asimilación del conocimiento, y se superan por resoluciones de conflictos, lo cual provee al sujeto de mayor dominio y energía para solventar nuevas etapas y retos.

Una parte muy relevante de la identidad personal y social es el nivel y acervo educativo de la persona, no sólo el adquirido formalmente por estudios escolares oficialmente validados, sino el conocimiento alcanzado al margen de ellos, de forma independiente y por motivación propia.

Desde luego que en la gestión de la vida no solo importa el acervo de conocimiento, sino la habilidad para aplicarlo en todo momento y ante nuevos problemas y desa-

fios, capacidad múltiple que define a la “inteligencia”. Este término tiene una gran importancia social y cultural para caracterizar a las personas, aunque los intentos de cuantificación, como el coeficiente psicométrico denominado IQ, han sido polémicos y al parecer se refieren a ciertas habilidades, más que a una capacidad global o integral. Por lo demás, no se han llegado a entender las habilidades mentales personales en términos de procesos cerebrales individuales (Deary, 2001).

La neuropsicología del desarrollo es clave para comprender los procesos cerebrales y mentales de adquisición y aplicación de la información (Enseñat, Rovira y García-Molina, 2023). El cerebro del recién nacido pesa una cuarta parte del cerebro adulto. Duplica su peso de forma acelerada en el primer año de vida, llega al 80 % de su volumen final a los tres años de edad y al 90% a los 5. Se calcula que se establecen un millón de conexiones o sinapsis cada segundo durante la niñez, una arborización y conectividad profusas que dependen en buena medida de las circunstancias del medio y de los acomodos o los desacoples a ellas que establece cada infante. Entre los 3 y los 6 años se fortalecen aquellas conexiones neuronales que son útiles y se desechan las que no lo son, un fenómeno de selección que se conoce como *poda*. Este es un periodo crítico del desarrollo pues las experiencias que determinan los enlaces y ensambles neuronales marcan muchas características del funcionamiento cognitivo individual. Muchas teorías psicológicas subrayan la trascendencia de este periodo para determinar la personalidad.

Durante la etapa de la niñez, los infantes desarrollan capacidades para procesar el lenguaje no sólo de acuerdo a los significados de los conceptos, sino a sus posibilidades abstractas, las que se establecen entre diversos significados o se derivan de las emociones y acciones que los expresan. Los infantes empiezan a usar la imaginación para pensar, se percatan de que las palabras son etiquetas, voces y señas arbitrarias, aprenden a aplicar los significados de uso común para ampliar su dominio semántico y a entender lo que significan los números, las operaciones aritméticas y las leyes de la geometría. Varias características de esta etapa infantil se suelen perder en las siguientes, pero pueden recuperarse. Entre ellas están la curiosidad incesante, la capacidad de involucrarse plenamente en los juegos y el disfrute de la imaginación creativa. Recientemente se ha propuesto la interdisciplina de “neuroeducación” para denominar a las bases cerebrales del aprendizaje escolar (Mora, 2013) y de “neurodidáctica” a sus aplicaciones pedagógicas (Nieto Gil, 2011).

Si bien la criatura humana va adquiriendo y definiendo identidades a lo largo de su crecimiento y desarrollo, es en la adolescencia cuando busca y ensaya con mayor ímpetu y ahínco quién es y quién quiere llegar a ser. Durante esta etapa crítica de la vida humana las capacidades de relación, autoestima, autosatisfacción y formación de identidad pros-

peran muchas veces a tumbos en correspondencia con una maduración acelerada de los sistemas cerebrales que sustentan y permiten la percepción social, la expresión personal o la recompensa afectiva (Vijayakumar y Pfeifer, 2020).

El cerebro alcanza su desarrollo anatómico en el adulto joven porque el lóbulo frontal, el cual ha medrado de manera exponencial durante la hominización, es también la última parte del cerebro en terminar su conformación y asentar sus redes de conexiones. Este lóbulo es crucial en la elaboración y expresión de las llamadas funciones ejecutivas del cerebro, asociado con la planeación, la toma de decisiones y el razonamiento.

En forma ligada a la constitución de un cerebro integrado en sus diversas partes, redes y funciones, la madurez psicológica se caracteriza por la unión de las diversas funciones en la comprensión y ejecución de un propósito y proyecto en la vida. La madurez es un constructo que usualmente implica el “hacerse cargo de uno mismo” y “tener criterio propio”: la independencia y la autonomía del individuo para tomar decisiones coherentes, llevar a cabo las acciones correspondientes y la capacidad de afrontar retos y adversidades, lo cual conforma un cúmulo de responsabilidades que el sujeto asume en su madurez. En diversas culturas existe el concepto de “mayoría de edad” para indicar un umbral jurídico y moral de autonomía y responsabilidad que implica un conjunto de derechos y obligaciones legales.

La madurez también implica la introyección y aceptación de ciertas normas y reglas que guían el mencionado propósito y sentido de la vida.

Las personas avanzan por la madurez y se acercan a la vejez o “tercera edad” bajo amenaza de múltiples quebrantos: pérdida de salud, fuerza y eficiencia, de memoria e inteligencia, de libertad y autonomía, de lozanía y sensualidad. En tiempos recientes se han restringido las funciones de ayuda, cuidado o educación que los abuelos o los familiares ancianos solían cumplir. El triste estereotipo del viejo o la anciana como seres frágiles, inútiles y vegetando en asilos es prevalente en las sociedades urbanas. En este contexto, es importante rescatar las ventajas, utilidades y posibilidades de la vejez que son inherentes a una larga vida que antaño se identificaba con el arquetipo *del viejo sabio o la sabiduría de la vejez*. Las personas ancianas muestran una forma de razonamiento de alto orden en mayor proporción que los jóvenes y los adultos maduros (Giblin, 2011) y se conoce que su cerebro recluta más áreas frontales que el de los jóvenes en la ejecución de las mismas tareas (Howieson, 2015). Los ancianos emplean procesos de atención y memoria derivados de su experiencia (Mather y Carstensen, 2005), recuerdan mejor los eventos agradables de su pasado al tiempo que superan los eventos negativos por haber zanjado conflictos, asumido pérdidas o perdonado a quienes les infringieron sufrimiento; mejoran formas de razonamiento y solución de problemas prácticos (Baltes y Baltes, 1993), muestran mejores capacidades para razonar dilemas y ma-

nejar conflictos (Grossmann et al, 2010) y poseen habilidades de regulación cognitiva y emocional que les procuran mayor satisfacción. En suma, la reserva cognitiva, afectiva y fisiológica es una inversión acumulada que fructifica en bienestar y *plenitud* (Tucker y Stern, 2011).

El sentido de identidad es parte sustancial de la culminación de la vida, pues implica definir y gozar de un camino que llega a su término. La persona anciana determina la trayectoria que le ha permitido ubicarse en su mundo y en su tiempo, que le ha llevado a ser quien es, a sentir que ha cumplido un destino con provecho y dignidad. El anciano define un *propósito* a su existencia y conforma su ser individual no como un papel predestinado, sino como un camino elegido y recorrido con deliberación, persistencia y objetivo. La memoria adquiere entonces una desusada importancia, porque los eventos del pasado *se resignifican* en el presente.

Mónica Ardelt (2000), ha encontrado que la sabiduría acumulada durante la vida es un predictor significativo de una buena vejez. Luis Villoro (1996) estipula las características de la sabiduría: diversas vivencias interpersonales, experiencias laborales o en referencia a manifestaciones naturales, culturales y artísticas, los periodos de descubrimiento personal, los episodios difíciles o dolorosos de la vida y la manera como se vivieron, se enfrentaron y se superaron, constituyen enseñanzas para discernir lo valioso, para discriminar entre opciones y elegir la más apropiada.

Ryan (2020) afirma que la gente sabia sabe lo que es importante, discierne como vivir bien y tiene éxito en vivir satisfactoriamente; la persona sabia posee un sano juicio sobre la condición humana y sobre las formas de entender, planear y articular “una buena vida.” Una vejez satisfactoria depende de haber vivido una vida digna, de haber reunido las condiciones para subsistir de forma autosuficiente, de haber asegurado un lugar digno y provechoso en el seno de la familia y de la comunidad.

A pesar de estos rasgos positivos, Wink y Staudinger (2016) han concluido que menos de 1% de los entrevistados presenta los niveles de insight y juicio que definen la sabiduría, en especial la capacidad de tolerar las emociones negativas y aprender de ellas, la capacidad de pensar en las siguientes generaciones y en el bien común por encima de las necesidades propias e inmediatas; es decir, la facultad de superar o trascender el propio yo.

LA IDENTIDAD CONDUCTUAL: PERSONALIDAD, ACTITUD, MENTALIDAD

En la teoría literaria se conoce como *etopeya* a la descripción del carácter de un personaje en una novela, recurso muy explotado en el realismo de finales del siglo XIX, como sucede en este retrato de la personalidad de Don Gumersindo, en la novela costumbrista española *Pepita Jiménez* de Juan Valera, publicada en 1874:

Era afable, servicial. Compasivo... se desvivía por complacer y ser útil a todo el mundo, aunque costase trabajos, desvelos, fatiga, con tal que no le costase un real... Alegre y amigo de chanzas y burlas. Se hallaba en todas las reuniones y fiestas, (...) y las regocijaba con la amenidad de su trato y con su discreta, aunque poco ática conversación. Nunca había tenido inclinación alguna amorosa a una mujer determinada. Pero inocentemente, sin malicia, gustaba de todas, y era el viejo más amigo de requebrar a las muchachas.

La palabra “personalidad”, deriva del latín tardío *personalis* (el carácter distintivo de un ser consciente) + *-idad* (la cualidad de). El término pretende captar y señalar la coherencia y la consistencia que presenta cada persona en sus afectos, deseos, formas de pensar y de actuar. Si bien lo que una persona siente, quiere o realiza puede cambiar de un momento a otro y de una situación a la siguiente, la personalidad implica una configuración peculiar de estas capacidades reconocible a través del tiempo, la cual, una vez definida, se considera valiosa para describirla, examinarla y comprenderla. Además de su función de reconocimiento por los demás, la configuración es tanteada y valuada por la propia persona como parte de su conciencia de sí, de su yo, de su ser asumido y admitido, como es patente en expresiones de la vida diaria tan usuales como: “*ya me conoces*”, “*sabes como soy*”, “*siempre he sido así*”.

El estudio de la personalidad ha sido una rama tradicional y vigorosa de la psicología (véase, por ejemplo, Eysenk, 1972; Corr y Matthews, 2009). Su metodología consiste en identificar de la manera más objetiva posible las consistencias y diferencias que presentan los procesos mentales y comportamentales entre los individuos. El objetivo general de estos estudios es enriquecer el entendimiento de una persona completa, viva y funcional en tres niveles de la realidad humana: (1) a nivel de la *especie*, en el sentido de establecer de qué formas una persona es como todas las demás; (2) a nivel del *grupo*, para aclarar de qué maneras una persona es como algunas otras, y (3) a nivel del *individuo*, para visualizar cómo una persona difiere de las demás (McNaughton y Smillie, 2018). Este programa se ha aplicado con creciente éxito en estudios de individualidad en la conducta animal (Briffa y Weiss, 2010), particularmente en primates (Santillán-Doherty et al., 2010).

Por mucho tiempo prevaleció la idea que ciertos rasgos individuales, denominados en conjunto temperamento, están genéticamente prescritos, que los atributos considerados como carácter se adquieren durante el desarrollo, y que el temperamento y el carácter, al unísono, conforman la *personalidad* (véase, por ejemplo, Pittaluga, 1996). En general se suponía que las características de personalidad eran marcas individuales relativamente permanentes y poco o nada modificables por las circunstancias.

Desde la teoría de los cuatro temperamentos de Hipócrates (*sanguíneo, flemático, melancólico y colérico*), hasta la formulación de William Sheldon (hacia 1940) de tres biotipos o somatotipos (el *ectomorfo*, alto, magro e intelectual, el *mesomorfo*, muscular, fuerte y asertivo, y el *endomorfo*, rechoncho, plácido y jovial), se han intentado establecer fundamentos o correlatos corporales de la personalidad. Si bien se conoce que los rasgos individuales de mentalidad y comportamiento se modulan y modifican por múltiples variables corporales, estas nociones se han reformado a raíz de un consenso de los expertos contemporáneos del tema en el sentido de que las variaciones de personalidad pueden especificarse en cinco ámbitos o dominios denominados *los Cinco Grandes* que han sido ampliamente estudiados y probados en varias lenguas y culturas (Wood, Gurven, Goldberg, 2020). Cada uno de estos factores consiste en un conjunto específico de rasgos evaluables mediante diversos instrumentos y cuestionarios.

Los Cinco Grandes rasgos son los siguientes: (1) el factor denominado en inglés *Openness to experience* (“apertura a la experiencia”, en oposición al *convencionalismo*) se define por la búsqueda, el interés, la curiosidad, el gusto por la novedad, la aventura y la información; (2) *Conscientiousness*, (traducido al castellano como “responsabilidad” o “tesón” en oposición a la *desorganización*), se refiere a la autodisciplina, responsabilidad y meticulosidad en organizar la vida práctica y desarrollar tareas; (3) *Extroversion* (en castellano, también “extroversión”, en oposición a *introversión*) implica la búsqueda del soporte social mediante la actividad, la comunicación, la seguridad y la búsqueda de compañía; (4) *Agreeableness* (en castellano “amabilidad”, en oposición a la *antipatía*) se refiere a la calidez, cuidado, empatía y cooperación con los demás; en tanto que (5) *Neuroticism* (en castellano “neuroticismo”, en oposición a la *estabilidad emocional*) es el grado de preocupación y sensación de desequilibrio o vulnerabilidad, acompañado de intensas reacciones defensivas al miedo, al peligro o al castigo y de emociones negativas como ansiedad, ira, depresión y debilidad. El acrónimo OCEAN facilita la recolección de los nombres de los cinco factores en inglés.

Las diversas relaciones de estos rasgos con el cerebro han dado lugar a una interdisciplina denominada *neurociencia de la personalidad*, la cual se fundamenta en la hipótesis de que cualquier diferencia persistente en la emocionalidad, la motivación, el pensamiento o el comportamiento, que en su conjunto constituyen la personalidad, debe implicar conformaciones peculiares en la morfología, la composición o las funciones del cerebro. Por ejemplo, Allen y Deyoung (2016) han revisado múltiples estudios sobre el papel de ciertos neurotransmisores, redes neuronales, módulos y sistemas cerebrales en referencia a cada uno de los Cinco Grandes factores de la personalidad.

En la neuropsicología se conoce que ciertas alteraciones en la personalidad ocurren en diversas patologías del

lóbulo frontal y que implican trastornos en las funciones ejecutivas, en las relaciones sociales y en la conducta emocional y moral. Es muy célebre el caso de Phineas Gage, un empleado ferroviario que en el siglo XIX sufrió un terrible accidente que le destruyó el ojo y el polo frontal izquierdo, lo cual cambió su personalidad completamente. Sin embargo, no se han fijado indicadores precisos de rasgos de personalidad en variables morfológicas o funcionales del cerebro, porque diversos problemas teóricos y metodológicos dificultan una correlación sistemática (McNaughton y Smillie, 2018).

Brent Roberts, psicólogo estadounidense de la Universidad de Illinois, se ha destacado por su investigación sobre los rasgos de personalidad. En un trabajo de 2008 analizó las evidencias de que los Cinco Grandes factores se modifican con la edad, con la adopción de ciertas metas y con experiencias dramáticas y la manera como las personas las enfrentan, asimilan y resuelven. En efecto, diversos estudios han mostrado que las medidas mencionadas cambian a lo largo de la vida: con la edad se incrementan rasgos como dominancia, tesón, calidez o estabilidad y disminuyen la vitalidad social o la apertura. Diversos cambios de personalidad resultan del esfuerzo que los individuos invierten en sus diversos roles sociales, en especial los laborales, los políticos y los religiosos. Ciertas experiencias trascendentes como el matrimonio, la maternidad o paternidad, la muerte de una persona amada o vivencias excepcionales, como desastres, accidentes, guerras, tragedias, conversiones religiosas o ideológicas, así como ciertas experiencias meditativas o psicodélicas, pueden tener efectos sobre la personalidad, a veces intensos e irreversibles (Roberts y Mrozeck, 2008).

Es factible que ciertos cambios de personalidad tengan un componente voluntario. Por ejemplo: al detectar rasgos problemáticos y negativos de su personalidad, muchas personas abrigan la esperanza de poder modificarlos y emprenden acciones diversas para lograrlo. La evidencia disponible indica que pueden hacerlo dentro de ciertos límites, una premisa que parece no solo relevante sino crucial en el campo de las diversas psicoterapias (Roberts et al., 2017). Por su parte, Hudson y Fraley (2015) han mostrado que la gente puede cambiar ciertos rasgos personales mediante la formulación de objetivos específicos, la toma de decisiones y la aplicación de intenciones enfocada a tareas parciales y asequibles.

Carol Dweck (2006), psicóloga de la Universidad de Stanford, ha mostrado que las creencias de una persona sobre la posibilidad de modificar o no rasgos negativos de su personalidad se traduce en que de hecho pueda lograrlo, como si la convicción en uno u otro sentido fuera una profecía que se autocumple. Postula Dweck que el factor clave para permitir cambios en la personalidad es la *mentalidad o actitud mental (Mindset)* y propone que existen dos formas de mentalidad: una fija y la otra de crecimiento.

Esta idea ha tenido una amplia difusión y se ha traducido en métodos para poner en práctica la *mentalidad de crecimiento* mediante esfuerzo voluntario. Sin embargo, aunque las creencias se traducen en comportamientos particulares, no siempre es posible crearlas o modificarlas de manera racional o directa, ni tampoco el esfuerzo para conseguirlo resulta siempre útil. La noción de *mentalidad* se orienta más hacia la auto-reflexión para determinar las actitudes, que al esfuerzo por cambiarlas. Las actitudes y mentalidades pueden cambiar al ser adecuadamente detectadas, afectivamente asumidas y críticamente examinadas, otra de las premisas determinantes en el campo de la psicoterapia.

En este contexto, la palabra *mentalizar* aparece desde 1984 en el diccionario de la RAE con el significado de hacer que un individuo o un grupo humano tome conciencia o conocimiento de un hecho o situación de modo que se incline a darle una respuesta determinada.

Como veremos a continuación, la personalidad está muy ligada al nombre propio, otro elemento clave de identidad humana.

LA IDENTIDAD NOMINAL: NOMBRE PROPIO, INSIDIA Y HONOR

El 5 de febrero de 2020, a sus bien sazonados 103 años, murió el actor de cine ampliamente conocido como “Kirk Douglas,” *pseudónimo* artístico del judío neoyorkino de origen ruso cuyo nombre inicial fue “Issur Danielovich Demsky”, llamado con el *hipocorístico* o diminutivo “Izzy” entre sus allegados, también conocido con el *heterónimo* “El Hijo del Trapero,” título de su autobiografía, y con el *sobrenombre* de “Espartaco” por su rol cinematográfico más conocido.

En una escena climática de este épico filme de Stanley Kubrick, terminado en 1960, los gladiadores derrotados en la batalla decisiva se levantan para gritar “¡yo soy Espartaco!” cuando el pérfido general romano Craso (encarnado por Lawrence Olivier) pregunta quién es Espartaco para crucificarlo, tormento del que ninguno de ellos se libra por haberse identificado con ese peligroso apelativo y símbolo de rebelión. Unos años antes de Espartaco, el homérico Ulises había lucido el rostro férreo, la vigorosa figura y la audaz vitalidad de Kirk Douglas, quien lo encarnó en una película italiana de 1954 que electrizó mi infancia tan ávida de héroes y de hazañas. Como un envés de aquel héroe de las mil caras pregonado por Joseph Campbell para identificar múltiples expresiones míticas de un solo arquetipo, además de Espartaco y Ulises, ostentaron el rostro de “Kirk Douglas”, personajes tan disímbolos como el marinero Ned Land de “20000 leguas de viaje submarino” (dirigida por Richard Fleisher, 1954), el coronel Dax de “Senderos de gloria” (dirigida por Stanley Kubrick en 1957) y el pintor Vincent van Gogh (dirigida por Vicente Minelli y George Cukor en 1956).

He invocado diversos apelativos, alias y personificaciones de este actor como un señuelo para introducir el tema del nombre propio, elemento central de la autoconciencia y la identidad personal en los seres humanos. Los pseudónimos, los hipocorísticos, los heterónimos, los sobrenombres y los anónimos son temas que estudia la onomástica, rama de la lexicografía encargada de analizar los nombres propios y sus contextos de uso. Estas funciones revelan mucho de la función de identificación que tiene el nombre propio en la conciencia de sí y de los otros.

El nombre propio es una etiqueta verbal que identifica y distingue a un individuo entre los demás. Es así que los nombres de pila seguidos de apellidos, con frecuencia acompañados de títulos profesionales y otros letreros distintivos, se utilizan para identificar a un individuo singular.

Desde muy temprano en su vida, el nombre completo inserta al infante en su árbol genealógico, en una red de parentesco y en un delimitado tejido social. En todas las culturas humanas los nombres y los apellidos tienen una importancia decisiva para diferenciar grupos, familias, etnias y clases. Sea para bien o para mal los nombres propios juegan un papel para marcar estatus, rango y relaciones inmediatas.

Esta marca verbal probablemente constituya una firme ancla cognitiva para sostener la ipseidad (la identidad de una persona en el tiempo), por lo que es un factor contribuyente o sustantivo de la individualidad y la conciencia de sí.

En efecto: además de su función primaria de identificación, hay en el nombre propio ingredientes privados y subjetivos porque la persona siente su nombre como parte de sí misma y también hay factores públicos equivalentes de reputación, honra y respeto: el “buen nombre” o el “renombre”. *El gaucho Martín Fierro* (José Hernández, 1872, I: 109-114) reclamaba su identidad honrada y horadada de esta manera:

*Y atiendan la relación
que hace un gaucho perseguido,
que padre y marido ha sido
empeñoso y diligente,
y sin embargo la gente
lo tiene por un bandido*

El “nombre de pila” es usualmente elegido por los padres de una criatura en el ritual de ablución conocido en la tradición cristiana como bautismo (de *baptizo*, romanización de *bapto*: sumergir), aunque el significado de esta palabra se extiende a la tarea de dar un nombre. Por su parte, los apellidos (del latín *apelatio*, llamar) pasan de una generación a otra usualmente por vía patronímica. En consecuencia, el nombre tiene una función bidireccional: por una parte, la sociedad dota al sujeto de personalidad pública y, por otra, el sujeto se proyecta para realizar múltiples tareas sociales, como la de juzgar y ser juzgado. Durante la vida de las personas, sus nombres suelen sufrir tasaciones y erosiones al convertirse en los obligados, picantes y fre-

cuentemente venenosos manjares del chisme, la comidilla, la insidia, la maledicencia o la calumnia. De esta manera, al difundirse entre múltiples hablantes a lo largo del tiempo, los nombres propios se mantienen fusionados a sus referentes, incluso cuando ya han fallecido sus portadores.

Debido a su propia antinomia, un entretenido desfile de *anónimos* remarca la trascendencia del nombre propio.

Como el nombre Juan y el apellido Hernández son los más frecuentes en nuestro país, Juan Hernández bien podría ser el nombre que por tradición ha sido Juan Pérez en toda Hispanoamérica (John Doe en países de habla inglesa): el de un desconocido, el de cualquiera. Pero hay otros nombres anónimos, valga la contradicción, porque viajan de incógnito en el rumoroso tren de la jerga castellana. Con sus acompañantes femeninos y sus diminutivos, prevalecen Fulano, Fulana y Fulanito (del árabe *fulān*: persona cualquiera), Mengano y Menganita (del árabe *man kan*: quien sea), Zutano, Zutana y Zutanita (del latín *citanus*: sabido) y aún surgen por ahí Perengano, Don Nadie, Perico de los Palotes y el engreído Fulano de Tal muy acompañado de la catrina Zutanita de Cual. Es indicativo del machismo aún imperante que *fulana* se use despectivamente como sinónimo de mujer fácil o de prostituta.

Para explicar la relación que existe entre un nombre propio y su referente hay dos alternativas que son o parecen compatibles. La teoría histórico-causal afirma que el nombre propio carece de significado por sí mismo y sólo designa a un humano por una cadena de causas que tienen su origen en un acto de bautismo o en un acto de nacimiento.

Por su parte, la teoría descriptiva afirma que el significado de un nombre propio es un retrato instantáneo del individuo a quien se refiere y, por lo tanto, su portador se encuentra definido por las descripciones que los otros asocian con su nombre: el referente de un nombre propio es quien satisface las descripciones asociadas a ese nombre (Cubides, et al. 2010). En efecto, el filósofo del lenguaje John Searle (1958) consideró que los nombres propios se comprenden porque especifican las características de una persona que permiten distinguirla de otras: quien usa un nombre propio para referirse a alguien particular ante una comunidad de hablantes, debe ser capaz de responder sobre quién alude mediante la presentación de la persona en carne y hueso, o brindando una descripción específica de su imagen y personalidad. De acuerdo con diversos estudios, el simbolismo del nombre y el sonido al enunciarlo son factores que se ligan no sólo a la personalidad, la historia y las obras de quien se nombra, sino a sus rasgos faciales (Chen, Gallagher y Girod, 2014). Esta liga entre nombre y persona parece mágica y, al respecto, Lorena Amaro (2010) de la Universidad Católica de Chile, dice lo siguiente:

Al fin y al cabo, la metonimia y la magia van de la mano: el nombre es la parte del yo que parece expresar una presencia en el mundo, aunque existan

otros que se llamen como nosotros. Y esta atávica conexión se proyecta de algún modo en las costumbres actuales, por ejemplo, dar a los hijos dos o más nombres o castigar los delitos de calumnia e injuria, daños realizados contra el nombre de una persona.

Varias investigaciones en la psicología social han demostrado un efecto de coincidencia cara-nombre en vista de que, tanto un voluntario humano como un programa de cómputo, son capaces de parear significativamente el retrato de una persona con su nombre, elegido entre una lista de nombres distintos (Zwebner, et al. 2017). Una interpretación de este curioso efecto es que las personas manipulan sus rasgos faciales (el peinado, el afeitado, el maquillaje, etc.) de tal manera que el resultado produzca cierto efecto de acuerdo con expectativas sociales: efectivamente el nombre influye sobre la apariencia. También se ha sugerido que el nombre puede influir sobre la actividad o profesión.

Varios psicólogos y otros profesionales han señalado que en muchas ocasiones la actividad o profesión de la persona tiene que ver con el significado de sus nombres, y se ha generado una hipótesis al respecto con el nombre de *determinismo nominativo*, ejemplificado en tiempos recientes con el caso de Usain Bolt, el corredor más rápido de la historia, porque *bolt* en inglés significa rayo o del juez Igor Judge. En castellano, se suelen citar los apellidos del actor Javier Cámara, del banquero Emilio Botín o del cantante Blas Cantó. Si bien es difícil establecer esta asociación de manera estadística, es verosímil alguna una influencia del nombre sobre la actividad elegida por la persona como una forma de asociar y subrayar estos dos aspectos de la identidad personal.

Todo esto justifica que los procesos involucrados en el reconocimiento y recuerdo del nombre propio sean temas de investigación en la neurociencia. Los resultados subrayan el estatus especial que tienen los nombres propios – *La importancia de llamarse Ernesto* – cuando se comparan con nombres ajenos (Valentine, Brennen y Brédart, 1996). Por ejemplo, la corteza frontal medial y la unión temporo-parietal del cerebro se activan específicamente cuando las personas escuchan su propio nombre en comparación con los de otras personas, y las mismas áreas se activan cuando los individuos hacen juicios sobre sí mismos. En particular, la corteza prefrontal medial está crucialmente involucrada en muchos de los procedimientos cognitivos, emocionales y de perspectiva que conforman una identidad y la personalidad (Carmody y Lewis, 2006).

Hasta hace poco los nombres personales se suponían exclusivamente humanos, por lo que ha sido una verdadera y grata sorpresa saber que los delfines emiten sonidos que distinguen a un individuo del resto del grupo, pues cada uno responde a su llamado específico (King y Janik, 2013).

También los elefantes africanos en su medio natural se dirigen unos a otros con llamadas individuales sin usar imitación de los sonidos del receptor y únicamente los individuos aludidos responden a llamadas grabadas (Pardo et al., 2024). El hecho de que los delfines y los elefantes usen nombres propios apunta a una forma por ahora poco definida de autoconciencia y conciencia de los otros en especies sociales no humanas.

Es interesante apuntar que la mayoría de los nombres propios designan o distinguen específicamente a varones y hembras, lo cual incumbe a la identidad sexual, tema que abordaremos a continuación.

LA IDENTIDAD SEXUAL: HOMBRE, MUJER, DISPARIDAD

Una de las identidades más patentes y primordiales en la mayoría de los seres humanos es su sexo, el conjunto de características biológicas de su cuerpo que usualmente les confiere la certidumbre de ser mujer o de ser hombre. Los elementos biológicos involucrados en la identidad sexual incluyen cromosomas, expresión genética, niveles de hormonas sexuales, anatomía de los genitales y características sexuales secundarias. Si bien estos factores tienen normalmente fundamentos corporales definidos, el sexo genético, el gonadal, el genital, el hormonal, el psicológico y el comportamental tienen variaciones y en algunos individuos no coinciden entre sí y existen diversas intersexualidades biológicas.

Cada una de estas variables y funciones tiene una relación estrecha con el cerebro y se conocen pequeñas diferencias anatómicas entre los cerebros de hombres y mujeres, en especial de algunos núcleos del hipotálamo involucrados en el control hormonal. Cinco destacadas investigadoras de los factores que intervienen en las categorías de sexo y género coordinaron en 2020 un número especial de *Frontiers of Neuroscience* sobre el tema: Annie Duchesne de Canadá, Belinda Pletzer de Austria, Marina Pavlova de Alemania, Meng-Chuan Lai de Canadá y Taiwan, y Gillian Einstein de Canadá y Suecia (Duchesne et al, 2020). Varias diferencias mayores reportadas entre el cerebro masculino y femenino han sido corregidas o no se han corroborado (Rippon, 2019). Entre estas diferencias reportadas y no confirmadas están la de una supuesta predominancia funcional del hemisferio izquierdo en los hombres y del derecho en las mujeres o la de una conectividad mayor entre los dos hemisferios cerebrales en las mujeres y dentro de cada hemisferio en los hombres.

A pesar de que existen diferencias sexuales en el volumen de algunas regiones del cerebro, su impacto funcional sobre la conducta y la cognición es incierto. Las diferencias en volumen, sin embargo, no entrañan diferencias en la organización de las redes neuronales en estas áreas

(García-Segura y DeFelipe, 2022). Si bien se ha establecido que los genes DMRT ligados al sexo que regulan la neurogénesis, la formación de sinapsis o la organización de circuitos neuronales en organismos como el gusano *elegans* o la mosca de la fruta, no se sabe si estos genes tienen efectos similares en los mamíferos.

En general el cerebro humano tiene diferencias de grado y no de tipo entre sexos. Un tema relevante se refiere al peso del cerebro, que es un poco mayor en los hombres (1,400 gramos) que en las mujeres (1,250 gramos), incluso si se corrige por el peso corporal. Ahora bien, esto no permite concluir que los hombres son más inteligentes o capaces que las mujeres; de hecho se podría llegar a una conclusión muy diferente ya que, con un cerebro 10% más ligero, las mujeres ostentan en general las mismas capacidades cognitivas que los hombres, lo cual se puede interpretar como un cerebro más eficiente.

Muchas personas se definen como “mujer” o como “hombre” por el hecho usualmente claro y contundente de tener vagina o pene, y esta identidad corporal conlleva una percepción diferente de su sitio y papel en la sociedad a lo largo de la vida. Es decir, de acuerdo con su identidad sexual, los individuos asumen conductas, actitudes, creencias y expectativas que se consideran pertenecientes a cada género y propias de un rol social o un *habitus*, en términos de Bourdieu (1977). En efecto: hombres y mujeres usan diferentes fuentes de información y estrategias cognitivas para resolver problemas y para conducirse tanto en público como en privado.

A diferencia de la prevalente categoría binaria de “hombre” y “mujer”, está surgiendo la necesidad de definir de manera más específica y concreta las alternativas con las que las personas deciden su sexo o su género. Esto ocurre en particular por la difícil y meritoria lidia política de personas homosexuales y transexuales, de tal manera que, para expresar la identidad sexual de un ser humano, conviene complementar las categorías dicotómicas tradicionales. Al examinar los casos individuales de acuerdo con las múltiples variables que condicionan la identidad sexual se pueden emplear nociones más certeras y menos estereotipadas. Más aún: sucede a menudo que mujeres introspectivas y hombres autocríticos descubren que poseen o emplean actitudes, emociones o formas de pensar que tradicionalmente se ubican como propias del “sexo opuesto.”

En las últimas décadas se ha acumulado extensa información científica sobre diferencias en multitud de tareas, estrategias y capacidades cognitivas entre hombres y mujeres. Algunas son imputables a características físicas del cuerpo (por ejemplo los varones suelen ser más fuertes y las mujeres más flexibles) pero han llamado más la atención las diferencias de orden cognitivo y afectivo, pues, enfrentados a ciertas pruebas y tareas, hombres y mujeres suelen usar distintas estrategias y habilidades. Está bien establecido que en algunas pruebas o tareas las mujeres tienen un desempeño mejor y los hombres en otras. Por ejemplo, ellas utilizan señales

objetivas para orientarse en un lugar desconocido, en tanto ellos suelen usar un mapeo de puntos cardinales. Pero sucede que tanto unas como otros pueden entrenar las habilidades y compensar las diferencias para alcanzar niveles comparables de ejecución y eficiencia, lo cual muestra que es posible llegar a similares resultados utilizando diferentes métodos y procesos.

La distinción que se ha venido dando entre “sexo” y “género” es útil en diversos contextos para discernir los factores biológicos más propios del primer término y los socioculturales del segundo. Sin embargo la distinción no es tajante, pues no sólo las características biológicas instigan la identidad psicológica y social, sino que el rol ejercido como mujer o como hombre influyen y modulan la función cerebral y endócrina. Las categorías de “sexo” y “género” no son plenamente separables entre sí, ni distinguen por sí solas a dos grupos de personas, *hombres y mujeres*, pues los ingredientes genéticos, biológicos, cerebrales, cognitivos, conductuales y sociales conforman una unidad funcional (Duchesne et al, 2020).

La antropóloga estructuralista Françoise Héritier (2002) ha reflexionado largamente sobre los fundamentos cognitivos de la dominación masculina en prácticamente todas las sociedades humanas y propone que se relaciona a una asumida oposición de dos sexos asumidos y calificados como “contrarios”, por la cual lo *masculino* y lo *femenino* se conciben en oposición binaria, como sucede con el día y la noche o el blanco y el negro, y esta falsa disparidad implica una carga de valoración simbólica, sea negativa o positiva. La dualidad implícita de “sexo opuesto” y su acepción de “sexo contrario” han tenido diversas derivaciones sociales y culturales.

Una consecuencia negativa ha sido la dominación masculina, androcéntrica y patriarcal asentada sobre una jerarquía supuesta de privilegios, considerada “natural” en las sociedades más diversas y que tiene su manifestación más generalizada en el machismo y la más pavorosa en el feminicidio. Si bien esta supremacía ha empezado a revertir desde los años 1960s, queda mucho por recapacitar y rectificar para conseguir una igualdad más aceptable y menos dolorosa.

Una derivación de la oposición binaria es la idea de que los dos sexos tienen capacidades suplementarias, de tal manera que la relación de pareja heterosexual puede suponer una asociación ventajosa para ambas partes y para la prole. La división de labores fue seguramente útil o incluso necesaria en las sociedades de cazadores-recolectores y en las sociedades agrícolas tradicionales donde hombres y mujeres llevaban a cabo trabajos disímiles y arduos para asegurar entambos una subsistencia y una crianza que sería bastante más difícil en solitario. Las sociedades urbanas tienen ahora opciones para que las personas se asocien de diversas maneras para solventar una existencia que presenta demandas muy distintas a las que enfrentaron los ancestros. Esto implica un reto formidable que no se limita a la lucha social y política por la deseable igualdad de condiciones, derechos, dividendos y dignidades para todas las personas, sino requie-

re además un desarrollo de la conciencia de cada quién en referencia a la identidad sexual, tanto la propia como la ajena.

La idea de una división de labores ventajosa ha surgido repetidamente y ha llevado a afirmar a la relación de pareja y al matrimonio heterosexual como el único o el mejor vínculo posible entre dos personas para formar hogar y familia. También esta suposición ha sido cuestionada con éxito creciente a partir de los 1960s, aunque en todas las alternativas se ha salvaguardado y aún fortalecido la importancia y la necesidad del amor humano.

LA IDENTIDAD RACIAL: TEGUMENTO, PIGMENTO, RACISMO

El color de la piel es el factor de mayor peso en la identidad racial asumida y asignada; un hecho biológico ostensible que repercute de múltiples maneras en la autoconciencia y las relaciones sociales. Esa identidad con demasiada frecuencia se ve sometida a prejuicios que suelen engendrar discriminación, sufrimiento, violencia y genocidio. En esta sección abordaré sólo algunas características de la identidad y la identificación racial como parte de la conciencia de uno mismo y de los demás.

Es conveniente revisar el libro “*Unidad y variedad de la especie humana*”, del maestro Juan Comas (1967), antropólogo físico del exilio español ubicado por muchos años en la UNAM. Esta obra demostraba que la humanidad pertenece a una sola especie y tiene un mismo origen: el tronco común proveniente de África. Citando múltiples evidencias biológicas, Comas rebatió allí mismo la tesis de que hay tres o cuatro razas humanas, en especial las llamadas en una época *caucasoides, negroides o mongoloides*, que fueron con frecuencia utilizadas o asumidas para afirmar una supremacía blanca. En los seres humanos ciertamente existen variaciones poblacionales dentro de la especie *Homo sapiens sapiens* que por esta razón se califica de *politépica* (que presenta muchos tipos) y *polimórfica* (muchas formas corporales). Estas variaciones incluyen apariencias o fenotipos diversos a las que se aplica el término de raza, sustantivo utilizado para denominar a subpoblaciones humanas que supuestamente se pueden distinguir con facilidad por rasgos anatómicos y genéticos. De esta forma no sólo se identifican personas “blancas” o “negras”, sino se distinguen “orientales” de “árabes,” “escandinavos” de “mediterráneos,” “indios” de “mestizos” y un largo etcétera. A pesar de lo impreciso e inadecuado que resultan estos y otros términos, el hecho es que se emplean extensamente para asignar o atribuir apariencias supuestamente comunes a grupos e individuos humanos y tienen consecuencias sociales, económicas y políticas, usualmente negativas y aún destructivas

La variación genética está estructurada geográficamente debido a las pautas de migración humana que establecen una ascendencia particular. Esta variación tiene cierta relación con la “raza” como concepto de uso, pero no separa grupos

de individuos, sino detecta poblaciones que se distribuyen ampliamente y se sobrelapan de manera continua. Comas refiere además abundante evidencia científica en contra de que existan “razas superiores,” en términos de inteligencia, comportamiento o cerebro, creencia que, basada en los conceptos espurios de “raza aria” o “raza judía” durante el régimen nazi llegó al absurdo científico, al antisemitismo implacable y al pavoroso holocausto de millones de seres humanos.

El conocimiento amplio y preciso del Proyecto Genoma Humano ha confirmado desde 2003 una variación que no admite la subclasificación en razas humanas, pues la diversidad genética de la especie es continua, compleja y cambiante (Jorde y Wooding, 2004). Esto quiere decir que, si bien la raza no es un factor biológico definible, la variación genética sí lo es y se usa para explicar hechos tales como una diferente susceptibilidad a las enfermedades. En muchas publicaciones médicas se sigue aplicando el término *raza* no sólo en la población general, sino también para inferir el riesgo a diversas enfermedades entre grupos humanos clasificados de esta forma. Ahora bien, aunque la categoría de raza aún aparece con alguna frecuencia en esas publicaciones, la manera de identificarla suele ser ambigua o vaga, lo cual es de esperarse porque no existen indicadores biológicos o somáticos ciertos para clasificar razas humanas. En muchos artículos médicos no se especifica la manera en la que se determinó la “raza” y usualmente se basa en la atribución del entrevistador o bien en la autodefinición por parte del o la paciente en términos del color de su piel y su identidad racial asumida (Wolf, Jablonski y Kenney, 2020), una determinación incierta y cuestionable.

Aunque ya no existe mucho debate sobre la inutilidad del concepto en las ciencias biológicas, la palabra “raza” sigue siendo polémica pues indudablemente constituye un constructo social que influye de manera dramática en la vida diaria, en los procesos culturales, en la política y en la historia. En efecto: los significados supuestos del término “raza” son de gran relevancia cultural y socioeconómica porque moldean o intervienen en casi todos los niveles y aspectos de la vida social, desde las interacciones cara a cara, hasta la segregación territorial o los movimientos políticos. La discriminación histórica y geográfica hace muy patente el color de la piel en los individuos y éste juega un papel determinante en las relaciones sociales, sobre todo en países donde conviven personas de diferentes ascendencias y tonalidades de piel, como sucede en Estados Unidos, Brasil o Israel (Chor et al 2019). Además de esto, en los países hispanoamericanos, y a pesar de su proclamado mestizaje, sigue operando un racismo y una xenofobia soslayados y reptantes contra los indígenas (Hopenhayn y Bello, 2001).

Como ejemplo palmario, baste recordar cómo se usa el término “naco” en México aplicado de forma derogatoria hacia personas de rasgos indígenas y coloraciones oscuras de piel. La discriminación con base en el color de la piel sigue siendo prevalente en este país y los ciudadanos suelen

ser muy conscientes de su tono cutáneo y el de quienes le rodean en un espectro que fluctúa entre “güero” y “prieto”.

Esta conciencia cromática influye de diversas maneras en la aceptación, la discriminación, la clase económica y en la jerarquía social, tanto propia como ajena (Mejía Núñez, 2022).

Muchas personas se identifican a sí mismas y a las otras en términos de colores, usualmente cuatro: negro, blanco, amarillo y rojo, los cuales son muy inadecuados para nombrar tintes de la piel pero que clasifican a la gente no sólo por un tono sino también por un supuesto origen continental: África, Europa, Asia y América precolombina, respectivamente. Esta diferenciación, que podría ser simplemente indicativa de la variedad humana, conlleva un siniestro bagaje de rango y discriminación basado en la creencia injustificada de una superioridad o inferioridad inherentes a la etiqueta cromática cuya base corporal es una simple variable histoquímica: la cantidad de melanina en la piel.

En este sentido es relevante citar el proyecto *Humanae* de Angélica Dass, fotógrafa brasileña nacida en 1979 en el seno de una familia con diversos orígenes geográficos. *Humanae* pone de manifiesto el rango cromático de la piel humana en un mosaico de retratos fotográficos del rostro y parte superior del pecho y los hombros de miles de seres humanos voluntarios mirando de frente y sin expresión emocional. (El catálogo de imágenes se puede observar en: <https://angelicadass.com/es>). El acervo incluye a más de 4 mil voluntarios de 17 países. La taxonomía del color de la piel se basó en una zona de 11 por 11 píxeles de la nariz en el formato del sistema PANTONE® Guide usado a nivel industrial, el cual emplea un algoritmo matemático para clasificar todos los colores. Las fotografías se presentan de modo que el fondo corresponda con el color de la piel y debajo de cada imagen se imprime el número oficial de Pantone. El proyecto muestra de manera espléndida y contundente el amplio rango de coloración de los seres humanos y verifica que no hay razas en el sentido de encontrar subgrupos homogéneos y de coloraciones clasificables en conjuntos delimitados, sino un prolongado e inintermitido inventario cromático (Carrington, Vatanichi y Jakus, 2020). El catálogo visual presentado despliega un continuo de tintes que se antoja calificar con una paleta de sabores terrenales: castaños, cremas, caramelos, vainillas, cafés, mieles, mostazas, duraznos, avellanas, chocolates, naranjas, canelas, zanahorias, aceitunados. La propia Angélica Dass utiliza algunos de estos términos al hablar cálidamente de su familia, y no será necesario mencionar que ninguna de las miles de personas retratadas en su proyecto es realmente roja, amarilla, negra ni blanca.

A pesar de su inexistencia e inutilidad biológica, el concepto de raza no va desaparecer pronto y muchas personas se seguirán identificando a sí mismas y a otras en esos términos. Como esta identidad tiene consecuencias sociales negativas y a veces trágicas, es necesario desarrollar una

conciencia de lo que implican las diferencias pigmentarias y comprender sus correlatos somáticos, cuestionar códigos y casillas raciales, preguntarse cómo nos vemos a nosotros mismos y a los otros en esa diversidad cromática, y qué nos significa tener o que otros ostenten determinado color de piel. La tarea es grave porque, a pesar de que han pasado más de 60 años de proclamado el sueño de Martin Luther King, aún no se vislumbra la hora de “elevarnos del oscuro y desolado valle de la segregación hacia el luminoso camino de la justicia racial.”

LA IDENTIDAD CULTURAL: ETNIA, PUEBLO, NACIÓN

Acabamos de subrayar que algunas identidades usuales, como la raza, no permiten una tipología biológica porque la genética de poblaciones ha demostrado que no hay razas en nuestra especie pues ningún grupo humano presenta un conjunto homogéneo y estable de caracteres hereditarios. Por esta razón, entre otras, la antropología prefiere hablar de etnias, pueblos, naciones o culturas. En la antropología clásica la palabra “etnia” vino a remplazar a “tribu”, un vocablo cargado de tintes coloniales y peyorativos. En consecuencia, el estudio sistemático y comparativo de las etnias llegó a constituir la ciencia de la etnología, la cual, junto a la arqueología, la antropología física y la lingüística, constituye hasta hoy una de las cuatro grandes ramas de la antropología.

En tanto categoría antropológica, una etnia usualmente se delimita por una lengua, una cultura, una tradición y una situación geográfica particulares. Las etnias así definidas se pueden diferenciar con cierta facilidad en los pueblos que han perdurado a través de centurias o milenios en un nicho geográfico por medio de eficientes tradiciones orales y lenguas naturales (véase, por ejemplo, Kusch, 1962). En México existen docenas de etnias descritas y analizadas por estas características (Valiñas Coalla, 2020). De esta forma, muchas veces es posible documentar el desarrollo histórico de un pueblo, de una cultura o de una lengua como un factor importante y aún definitivo de su condición colectiva.

Si bien la palabra *etnia* tiene mayor sustento y coherencia que *raza*, su definición tampoco está exenta de problemas. El filósofo de Granada, Pedro Gómez García (1989) hace una crítica corrosiva del concepto de etnia analizando los problemas de la esencia, la tradición o la subjetividad cultural. Desde luego que, como lo afirma, no existe una “esencia étnica” en el sentido de que existan y se hayan probado un conjunto de características físicas, mentales o culturales diferenciales, fijas y específicas de un pueblo o de una cultura. Sin embargo, en el léxico común se habla del “alma de un pueblo”, idea de indudable encanto, subrayado y reforzado por varias corrientes ideológicas y artísticas admirables, desde el romanticismo hasta la música

nacionalista derivada de cantos o danzas populares y por el *patrimonio cultural* de obras emanadas del genio creador de una cultura.

Además del concepto de etnia, propio de la etnología y las disciplinas humanas, las ideas afines de “pueblo” o “nación” también están arraigadas en el habla cotidiana y son conceptualmente más claras porque las personas sienten que pertenecen a un pueblo o nación en términos de lengua, historia, costumbre, paisaje o localidad. Cuando una persona se identifica a sí misma y en su lengua con un gentilicio, por ejemplo “huasteca”, “armenio”, “han” o “irlandesa”, asume e incorpora como parte de sí misma aquellos rasgos que supuestamente caracterizan a su grupo étnico y cultural asumido (Branch, 2001). En este sentido la identidad comunitaria parece invocar una condición particular que desemboca en el concepto de *nación* en dos acepciones sucesivas, no siempre concordantes: el conjunto de personas de un mismo origen que hablan un mismo idioma y tienen una tradición común, y el conjunto de habitantes de un país. Entre los factores que caracterizan la identidad nacional sobresale el hábitat natural, reflejado en el paisaje en las artes visuales y recientemente auditivas. Al respecto el conocido profesor de historia del arte Simon Schama 1996 p 15, (traducción mía) dice: “La identidad nacional (...) perdería mucho de su feroz encanto sin la mística de una tradición particular del paisaje: la topografía mapeada, elaborada y enriquecida como la patria o el terruño.”

Por estas razones, la identidad cultural constituye un rasgo usualmente de mucho peso para que una persona se ubique o se identifique como perteneciente a cierto pueblo o nación, como se hace patente en el apoyo ferviente o a veces fanático que en ciertas justas deportivas reciben los equipos nacionales por parte de muchos conciudadanos. Esta identidad abarca categorías cada vez más amplias pero menos definidas porque tiene un gradiente que va desde el centro simbólico del yo situado de cara al mundo y se diluye hacia fuera; por ejemplo, una misma persona puede afirmarse sucesivamente así: soy tuxpeña → soy huasteca → soy jarocho → soy veracruzana → soy mexicana → soy americana → soy terrícola. Aunque son inusuales las últimas dos identidades, son las más incluyentes y en este sentido vale la pena revisar la ficha enviada al espacio exterior por la NASA en 1972 como símbolo de *identidad humana*.

Los conceptos de etnia, pueblo o nación implican necesariamente a la cultura cuyo estudio sistemático y comparativo es precisamente un objetivo central de la etnología. Ahora bien, es cada vez más difícil establecer y diferenciar con exactitud las características que definen a una cultura, como son la lengua, las creencias, las costumbres, el folklore, las fiestas, atuendos y faenas, las construcciones, artefactos o instituciones, pues, como lo sugiere la etimología misma de *cultura*, sus elementos están sujetos a cultivo y cuidado para mantenerse y ser viables. En efecto: toda cultura es cambiante y más que delimitarla como el conjunto ostensible de

sus constituyentes, conviene considerarla como un proceso emergente de evolución comunal en un tiempo histórico y una geografía delimitada y regional. En este sentido se deben tomar en cuenta las constantes aculturaciones, enculturaciones, exilios y trasplantes de pueblos y naciones; es decir, la imposición por conquista o dominio, la reubicación o la adopción de rasgos de otras culturas por exilio o éxodo. Esta última tendencia es un proceso generalizado hacia una globalización planetaria, lo cual entraña ciertas ventajas, como la posibilidad de adentrarse, aprender y respetar otras culturas, pero conlleva pérdidas enormes e irreversibles, como la desaparición de lenguas y culturas ancestrales.

En las sociedades modernas las etnias se disuelven a través del mestizaje y la aculturación. En algunos países, como sucede en México, la mayoría de los habitantes se identifican a sí mismos como “mestizos,” asumiendo una mezcla de indígena y español, identidad propuesta con envidia por el pensador y político José Vasconcelos en la época revolucionaria de 1925 a través de su libro “*La raza cósmica*” y cuyo lema “por mi raza hablará el espíritu” fue adoptado por la Universidad Nacional Autónoma de México durante el rectorado del propio Vasconcelos. Sin embargo la identidad mestiza es incierta y problemática y ha sido analizada con perspicacia en *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz o en *La jaula de la melancolía, identidad y metamorfosis del mexicano* (1987) de Roger Bartra. Ha surgido así la entelequia de “el mexicano”, un ser de apariencia brava y festiva pero de fondo herido y nostálgico, en espera de una incierta transformación. Menos clara está la identidad o la caracterización de “la mexicana” porque “el mexicano” se refiere al varón, de tal forma que la mujer usualmente se define en referencia a este arquetipo masculino en sus roles de madre, esposa, amante o meretriz: “la mexicana” no parece tener una existencia particular e independiente. Rogelio Díaz Guerrero estudió la personalidad de los mexicanos a partir de estudios comparativos con norteamericanos, los cuales evidenciaron que existen cualidades y conductas que son diferentes entre los dos grupos culturales. Por ello (Díaz-Guerrero y Szalay, 1993) realizaron una descripción del “mexicano” a través de entrevistas a madres acerca de las características que definían a sus hijos y sus resultados le permitieron identificar una serie de cualidades que agrupadas definían a cuatro tipos de personalidad representativos de la cultura.

En cuanto al lenguaje como posible epicentro de toda cultura, se debe decir que una cultura no equivale a una lengua materna, pues hay lenguas que son habladas por culturas bastante distintas, como el español, el inglés o el francés y porque una misma cultura puede albergar más de una lengua o a variantes claramente reconocibles de ella (Cavalli-Sforza, 1997). Pongo un ejemplo bien conocido de la lengua castellana. Entre muchas variedades culturales e identitarias de hispanohablantes es fácil reconocer la pronunciación, la jerga, el atuendo, el ademán, la música y la danza de comunidades andaluzas, caribeñas o rioplatenses. En efecto: los soberbios

patrimonios culturales del flamenco, la rumba o el tango expresan magníficamente su ser colectivo y cambiante cada vez más universal e interactivo pues ya no se restringen a un territorio o a una época.

Más que una esencia permanente, una etnia o un pueblo presenta un conjunto de características culturales, históricas, institucionales, económicas y lingüísticas que lo diferencian de otros. La suma combinada y distintiva de esos rasgos y cualidades es suficiente para permitir una identidad fuerte en la mayoría de las personas, la cual provee al individuo de pertenencia, autoestima, seguridad y bienestar (Usborne y Taylor, 2010). La identidad y la diversidad se hacen muy patentes en la vivencia cognitiva y afectiva, pues los seres humanos experimentamos un *shock cultural* cuando nos sentimos ajenos y desubicados en el seno de una sociedad extraña, la cual, a su vez, reconoce a los *forasteros* con demasiada facilidad, los recela como *inmigrantes* y los acoge o los rechaza como *refugiados*. De hecho el shock cultural se asocia a niveles elevados de estrés y al desarrollo de diversas formas de enfrentamiento y de psicopatología (Patiño y Kirchner, 2010).

Todo esto lleva a destacar el factor subjetivo propio de la autoconciencia: el hecho que la persona se sienta y se reconozca como miembro de una cultura y se identifique como paisano y compatriota de otras personas por formar parte de un mismo pueblo, etnia o nación. Este “sentimiento de pertenencia” implica al menos seis factores psicológicos en superposición y amalgama identitarias: (1) *el comportamental*: la adopción de ciertas tradiciones, normas y variantes lingüísticas; (2) *el perceptual*: la familiaridad con rasgos, ademanes, acentos y costumbres de la cultura propia y la extrañeza con la ajena; (3) *el hogareño*: el sentir arraigo y el refugio en la comunidad, el barrio, el terruño y el paisaje; (4) *el afectivo*: los sentimientos sociales como el orgullo, la fraternidad y la filiación; (5) *el cognoscitivo*: la adopción y defensa de creencias, saberes y valores culturales considerados como propios; (6) *el simbólico*: la fidelidad y reverencia hacia doctrinas, íconos, insignias, héroes, sitios, patriarcas o patrimonios.

Estos factores psicológicos de la identidad cultural y social nos llevan a considerar con más detenimiento a los tres últimos.

LA IDENTIDAD POLÍTICA: CLASE SOCIAL, IDEOLOGÍA, CONCIENTIZACIÓN

Junto con los ingredientes que hemos revisado de sexo y género, raza y color, pueblo y cultura, la identidad de clase y la ideología política conforman un lugar objetivo y subjetivo que un sujeto tiene y desempeña en su nicho social. La conciencia de clase ha sido tema de amplio análisis y debate en las ciencias sociales y económicas a partir de la extensa y seminal obra de Karl Marx, quien a mediados del siglo XIX propuso que, si bien la explotación era un hecho mani-

fiesto de la antigua sociedad rural y de la naciente sociedad capitalista, los trabajadores no siempre tienen conciencia de ser utilizados y es necesario que se les exponga o explique esa realidad y la asuman por experiencia. Planteó que una creciente *conciencia de clase* sería una condición necesaria no sólo para conquistar salarios y prestaciones más justas y dignas como fruto de su labor, sino para revolucionar la sociedad y eventualmente eliminar las clases sociales y su injusticia inherente.

Con frecuencia la discusión académica sobre la clase social se ha centrado en temas teóricos, por ejemplo si las clases son inevitables, si la situación económica ha cambiado de tal manera que el concepto de clase social ya no es vigente, si la propiedad privada es algo natural o social, si la explotación ocurrió en los países comunistas. Es verdad que desde mediados del siglo pasado el desarrollo de la empresa y el comercio en el planeta ha dado lugar a roles múltiples, como los gerenciales, los administrativos, los promotores o las diferentes calificaciones y capacidades de los trabajadores. El complejo sistema económico y laboral moderno rebasa las tres clases sociales identificadas en su momento como proletariado, burguesía o clase media. Ahora bien, las prerrogativas, las obligaciones y la conciencia laboral en las sociedades actuales mantienen una estratificación social más diversa y diferenciada, pero no necesariamente más justa.

Lejos de ello: la jerarquización se hace muy patente en la lacerante desproporción económica entre pobres y ricos que se ha acentuado desde finales del siglo pasado a raíz de la hegemonía neoliberal y la globalización.

Si bien en este último contexto se planteó que la noción de clase social estaba superada, las personas siguen aplicando la noción de clases jerárquicas y estratificadas para describir la sociedad en la que viven y para ubicarse en esa estructura. Esto se ha comprobado empíricamente en sociedades tan democráticas como la inglesa (SurrIDGE, 2007) o tan igualitarias como la danesa (Harris y Pedersen, 2018).

La remuneración y la situación económica siguen siendo los criterios para establecer la ordenación jerárquica de la sociedad, suplementados con cotejos del nivel educativo, nivel de vida y perfil ocupacional. De esta forma, además de entender la conciencia de clase como una situación colectiva de rangos y estratos, es relevante considerarla también como un atributo subjetivo propio de la autoconciencia. Esto es así porque, al discernir su trabajo, forma de vida y situación económica en referencia a la organización de la sociedad, cada persona se piensa y se establece como integrante de cierta clase y con ello adopta creencias, sentimientos, deseos y aversiones. Esta noción personal y subjetiva difícilmente puede llegar a ser exacta en referencia al rol que la persona juega en la cadena laboral, los medios de producción, o la estructura social, pero está sujeta a una creciente *concientización*, lo cual tiene un efecto importante en su liberación y su autorrealización, como lo propuso el pedagogo brasileño Paulo Freire (1985). En la filosofía educativa de Freire el

potencial para ser libre en un entorno de dominación apunta a descubrir e implementar alternativas mediante lo que llama *concientización*: el proceso de *toma de conciencia* que el sujeto experimenta y asume en su aprendizaje sobre el mundo, su sitio en ese universo y los obstáculos que enfrenta al respecto.

Durante su aprendizaje, desarrollo y experiencia laboral y social, las personas se plantean objetivos o metas para mejorar su situación, optimizar sus habilidades y conseguir mayor seguridad y satisfacción. Desgraciadamente, entre las diversas naciones y clases sociales, es muy desigual la posibilidad de elegir e implementar una forma de *ganarse una vida* digna y satisfactoria al ejercer una labor grata, apropiada y eficiente en términos de habilidad, creatividad, retribución económica y reconocimiento social. Además de mejorar la oportunidad de lograr este objetivo, se plantea como deseable que toda persona activa y pensante pueda percibir y categorizar la sociedad en la que vive y su papel en ella en términos de justicia y de ética.

El conjunto de creencias y las acciones que toma una persona en referencia a las clases sociales constituye un nodo crucial de su orientación política y su identidad personal. La identidad política más conocida y reiterada se definió desde la Revolución Francesa como la posición que un individuo considera tener en una línea imaginaria que va de izquierda a derecha con un centro figurado. Es bien conocido que estos términos se originaron en el parlamento revolucionario en París a finales del siglo XVIII por la zona que ocupaban los jacobinos (a la izquierda) y los monárquicos (a la derecha). A partir de entonces la *izquierda* se fue definiendo como el sector liberal, progresista y eventualmente socialista que defendía la revolución o la reforma para producir una sociedad más justa, y la *derecha* por el sector conservador, tradicional y capitalista de quienes favorecían una separación estable de clases como necesaria para la economía y el funcionamiento social. A raíz del colapso del socialismo real en 1989, los conceptos de izquierda y derecha han sufrido una revaloración que no ha llegado a decantarse en una redefinición clara.

A pesar de los cambios y variaciones en el significado de los términos, aún se puede mantener que la izquierda favorece el progreso y las reformas hacia una mayor igualdad social y económica en un estado que garantice el bienestar de la mayoría y en beneficio particular de los más desfavorecidos. Por su parte, la derecha apoya la autoridad, el orden y el reforzamiento de las tradiciones, instituciones y condiciones que garanticen la propiedad, la libre empresa, la ganancia y la generación incondicional de capital. Es posible que la distinción más básica sea la tendencia para acercar, difuminar o desaparecer las jerarquías y distancias de clase como peculiar de la izquierda, a la cual se opone la tendencia para consolidar la existencia y las funciones de clases dominantes peculiar de la derecha. Esta bipartición no es del todo auténtica, pues se encuentran posiciones au-

toritarias, libertarias o nacionalistas en los dos extremos del espectro político. Más aún, lo que se entiende por conservador, liberal, radical, socialista, burgués, demócrata y otros términos de identidad ideológica y política ha variado en diferentes épocas y lugares.

Además de la variable horizontal de tipo económico que va de “izquierda” a “derecha”, se ha plantado otra variable en referencia a la libertad que cursa del “autoritarismo” al “libertarianismo”. En algunos modelos estas dos se colocan a 90 grados para conformar una cartografía de dos dimensiones y cuatro cuadrantes para representar de manera más completa el territorio ideológico, esquema que se implementó a raíz de las propuestas del psicólogo germano-británico Hans Eysenck (1972).

En la actualidad la investigación científica sobre la identidad política en términos de la conciencia (Surrige, 2007) concibe que la identidad ideológica surge por la confluencia de factores “ascendentes” (a partir de los subsistemas psicobiológicos) de tipo genético, fisiológico, motivacional o moral de la persona, con acomodos “descendentes” (a partir del suprasistema social) de enseñanza, indoctrinación, información histórica y política. Hay también influencias “horizontales” que provienen del diálogo y la aprobación o repudio de personas contemporáneas.

Phillip Hammack (2008) de la Universidad de California ha propuesto un modelo tripartita de la identidad política que integra en un marco múltiple los aspectos cognitivos, sociales y culturales, poniendo el foco del análisis en los contenidos, la estructura y los procesos. Define la identidad como la ideología estructurada en el proceso discursivo y manifestada en una narrativa personal que se construye y reconstruye en el curso de la vida a través de las interacciones y las prácticas sociales.

Recientemente ha surgido una “neurociencia política” como tema de investigación interdisciplinaria que busca e identifica la relación entre funciones o estructuras cerebrales y la ideología. En el último lustro se acumula evidencia empírica de que hay mecanismos cerebrales que median las diferencias individuales en ideología política, en especial en el eje conservador-liberal, una nomenclatura de la tradicional diferencia derecha-izquierda que es usual en los Estados Unidos (Jost, et al., 2014). Por ejemplo, quienes se autodenominan *liberales* muestran mayor actividad funcional y volumen anatómico en la corteza del cíngulo anterior, en tanto que los *conservadores* tienen una amígdala cerebral de mayor tamaño. En una revisión del tema publicada, por el neurólogo Mario Mendez (2017), de la Universidad de California Los Ángeles se identifica un “complejo conservador”, una red neuronal que involucra estructuras cerebrales relacionadas a la amenaza, el disgusto y la evasión, el cual, al sufrir daño neurológico, resulta en una “deriva liberal”, es decir una reducción en la tendencia conservadora de las personas afectadas. Por otra parte, los voluntarios de un estudio que se identifican como “conservadores” o “li-

berales” presentaron respuestas neurales divergentes al ver los mismos videos. Esta “polarización nerviosa” ocurrió en un área cerebral involucrada en la interpretación del contenido narrativo en términos de riesgo, emoción y moralidad (Leong, Chen, Willer, Zaki, 2020).

Es importante comprender que estas y otras diferencias cerebrales pueden ser previas o consecutivas a la adopción de la ideología, aunque las múltiples evidencias sobre la plasticidad cerebral inclinarían a pensar que una proclividad estructural o genética se ve reforzada por una variable adquirida de tipo cognitivo-conductual (Jost, et al., 2014).

LA IDENTIDAD LABORAL: GREMIO, VOCACIÓN, DESTINO

Díga usted: ¿de qué vive, a qué se dedica?, ¿cuál es su forma de vida, su trabajo, ocupación, quehacer, cargo, profesión, oficio, negocio, chamba, empleo o carrera? Las abundantes respuestas a estas preguntas suelen adoptar la expresión en primera persona de “yo soy...” seguidas por una o pocas palabras que en alguna medida definen a una persona independiente en términos de identidad laboral, uno de los puntales del yo y de la autoconciencia identitaria.

Para que un trabajo productivo resulte eficiente, productivo y satisfactorio debe cumplir varios requisitos, entre los que destacan los cuatro siguientes: (1) su *remuneración o retribución* debe ser suficiente para satisfacer las necesidades de sí mismo y sus dependientes; (2) su *práctica* debe ser un reto y un aliciente al requerir conocimientos, habilidades, ingenio y disciplina; (3) su *producto* ostensible debe conferir al trabajador un rol en la sociedad por el cual sea reconocido de acuerdo a sus obras, méritos y capacidades; (4) su *ejercicio* creativo, provechoso y honesto debe fortalecer su autoestima, orgullo, dignidad y valor. Desgraciadamente, la funesta historia humana de esclavitud y explotación pone de relieve hasta hoy en día la imposibilidad de muchos seres humanos para emprender o lograr una vida laboral digna a pesar de su esfuerzo y sufrimiento. Aún en el momento actual no es fácil alcanzar estas circunstancias laborales porque no sólo dependen de la inteligencia, la decisión y la voluntad de la persona, sino de factores sociales y económicos que exceden y limitan las intenciones, capacidades y posibilidades de los individuos. Entre estos factores restrictivos están los que hemos revisado de sexo, raza, cultura y clase social, de tal forma que paliar y eliminar las desigualdades debe constituir un objetivo político elemental y universal, porque el esfuerzo del trabajo debe evolucionar del sufrimiento al bienestar y de la inequidad a la retribución justa y homogénea.

A pesar de estas limitantes, los seres humanos productivos desarrollan en mayor o menor medida una identidad laboral que forma parte central de su identidad personal y, aunque la vida humana no se limita ni se reduce al trabajo,

la labor que una persona desempeña suele ser su manifestación y su rol público más ostensible. Además de que su trabajo revela la persona a la sociedad, revela la persona a sí misma. Esto es así porque la dedicación a un trabajo suele requerir de todas las capacidades humanas, desde las sensitivas y motoras propias de su cuerpo y de sus manos en acción, pasando por las facultades cognitivas de atención, razonamiento, memoria o inteligencia, las habilidades sociales de trato, persuasión o equidad, hasta las de la voluntad, que son las más esenciales. En efecto, el trabajo implica un esfuerzo múltiple y sostenido de la voluntad y del factor propio de la autoconciencia que hemos revisado como *agencia*. A este rubro pertenece la elección prudente y certera de la actividad laboral, de las acciones para mejorar en pericia y eficiencia, para conseguir metas de acuerdo con las circunstancias, para persistir frente a los escollos y fracasos, o para definir o redefinir el rumbo.

Vayamos ahora a los factores que condicionan la identidad laboral, un tema polémico entre la *vocación* tomada como una motivación endógena e innata y el *destino* como condicionante circunstancial, histórico y sociocultural, para defender que ambos son usualmente necesarios para el desarrollo del individuo. El término *vocación* (del latín *vocatio*: llamada) se aplicó originalmente al llamado de Dios para profesar una vida religiosa y otras actividades de servicio, como la medicina o la abogacía. Actualmente indica la inclinación a realizar una actividad particular, sea en los oficios, las profesiones, las artes o las ciencias e implica tanto aptitud como gusto. *Vocación* suele indicar una orientación o disposición innata que predispone a la persona para ejercer una labor particular y se expresa como el impulso para entrenarse en las labores que le son peculiares, así como en la facilidad y el placer de ejercerlas. Es muy conocida la propuesta de Howard Gardner (1995) de ocho tipos de inteligencia que inducen al sujeto hacia labores y aficiones particulares: verbal-lingüística, lógico-matemática, visual-espacial, corporal-cenestésica, musical-rítmica, intrapersonal-introspectiva, interpersonal-social y ambiental-naturalista.

Ahora bien, además de una motivación o inclinación natural, ocurre un reforzamiento por la práctica de tal manera que el aprendiz no sólo hace bien lo que le gusta, sino que le gusta lo que hace bien: la labor idónea tiene componentes de placer y de pericia que se van reforzando mutuamente en el desarrollo de la persona. Hemos revisado que, según la teoría del *habitus* de Bourdieu (1977), la apropiación de esquemas de percepción, pensamiento, juicio y acción que los sujetos adoptan en su vida marcan de cierta manera su forma de ser y su actividad. Podría pensarse que estos hábitos eliminan la idea de *vocación* al imponer sobre el sujeto creencias, actitudes y comportamientos ya establecidos y ejercidos en la cultura, pero sucede que el sujeto *elige* en mayor o menor medida tomar ciertos hábitos y darles un curso diferente de acuerdo con su carácter e iniciativa: vo-

cación y destino son factores complementarios en el desarrollo de la actividad humana y la identidad laboral.

Al formular la *metáfora o el mito de la bellota*, el fruto del encino cuyo destino es convertirse en un espléndido árbol de la especie, en su libro *The Soul's Code* de 2013, el psicólogo junguiano James Hillman (2013) subrayó que la *vocación* provee a la vida humana de misión e imperativo.

Argumenta Hillman que hay algo más que biología y medio ambiente en el que se ubica la persona para definir su destino: una impronta o arquetipo que determina la forma en que se desarrolla hasta producir un individuo único. Esta interpretación platónica de los arquetipos de Jung no me convence del todo, pues supone la existencia de fuerzas o entidades organizadas y organizadoras de naturaleza incierta o etérea, pero la inferencia de Hillman llama la atención sobre un aspecto de la autoconciencia y el yo que vale la pena revalorar y reafirmar. Su propuesta puede reinterpretarse de la siguiente manera: el yo resultante de la interacción entre los factores genético-biológicos y los ambientales-culturales constituye un boceto en construcción que impulsa a la persona por un cauce cada vez más particular, el cual se refuerza al irse plasmando y con ello va adquiriendo una fuerza creciente de atracción.

Ofrezco un argumento a favor de esta idea invocando la autorreflexión retrospectiva que una persona de edad avanzada suele hacer al evaluar la propia vida. Las personas inquisitivas buscan referencias culturales, históricas o arquetípicas de la ocupación que tienen o han tenido y de esa manera encuentran sentido a su carrera, actividad o *vocación*, más allá de constituir un trabajo y un modo de vida.

Muchas personas ancianas relatan metafóricamente su vida como un camino que, a pesar de los accidentes, desvíos, fracasos y obstáculos, a la postre define un sendero que confiere *sentido* a su trayectoria y *propósito* a su existencia y de esta manera conforma esa intangible pero vigorosa entelequia que denominan su ser individual, su rol en la comunidad y su lugar en el mundo. La palabra *propósito* en esta última frase no evoca un papel predestinado, sino un camino elegido y recorrido por un agente con deliberación, persistencia y objetivo, como lo sugiere el afortunado y conocido verso de Antonio Machado: *caminante no hay camino/ se hace camino al andar*. Así, al reconsiderar su existencia, las personas sienten que han cumplido un destino y adquieren un sentido personal de provecho y dignidad. La palabra *propósito* cristaliza el sentido que la persona imprime a su existencia aprovechando sus talentos y las circunstancias en la que le ha tocado vivir para alcanzar objetivos que ha definido y ajustado a lo largo de su trayecto y que al ir tomando forma potencian su fuerza de atracción sobre la mentalidad y la conducta del individuo en esa ruta de individuación. De esta manera, el ser o el *self* viene a coincidir con ese trayecto en curso y la relevancia del proyecto de vida se manifiesta en aquellos sucesos que se graban en la memoria como momentos cruciales y marcas indelebles

que van definiendo el camino. Escribió Borges: “Al fin he descubierto/ la recóndita clave de mis años.”

Al asentar estos pensamientos sobre la identidad laboral, me ha inundado y guiado el recuerdo de mi amado padre, Luis Díaz González, emigrante gallego, carnicero en México durante más de 50 años y hombre de notable entereza y voluntad, quien enseñó a propios y extraños que, al final de una senda esforzada, honrada y previsoras, el trabajo desemboca en dignidad, serenidad, contento y provecho.

IDENTIDAD DE ROL: HÁBITO, LUGAR, TEATRO DEL MUNDO

Empecemos por valorar el aspecto y la apariencia. Junto con otros gastados refranes, como “las apariencias engañan” o “la mona, aunque vista de seda, mona se queda”, el dicho “el hábito no hace al monje” previene que la apariencia no define a la persona y exhorta a no dejarse engañar por lo que los prójimos manifiestan a través de sus atuendos, maneras y discursos. Estos proverbios advierten que un sujeto puede mentir o asumir portes y roles que ocultan o soslayan su verdadera identidad y sus intenciones. Sin embargo, podemos suponer que, en general, las personas contraen o incorporan hábitos y roles establecidos que en alguna medida definen y expresan quienes son, aunque esto depende del grado de voluntad, individuación y autoconciencia crítica que hayan logrado. Todo esto pone en duda la contundente afirmación de Pico Della Mirandola con la que inicié este escrito: ¿realmente soy artífice de mí mismo y soy plenamente capaz de decidir mi identidad y mi situación en el mundo?

Al inicio de su perspicaz y original libro sobre la psicología de la posesión, Philippe Rochat (2014) investigador suizo de linaje piagetiano, dice lo siguiente sobre la autoconciencia:

“...la psicología humana, a diferencia de cualquier otra psicología animal, es esencialmente autoconsciente, una psicología por la cual los sujetos reflexionan y elaboran sobre su propio valor y lugar en el mundo, particularmente en el mundo social.” (p 1)

Si bien Rochat supone que la autoconciencia es en buena medida una construcción reflexiva del sitio e importancia que ocupa el sujeto en la sociedad, desde la segunda mitad del siglo XX surgieron varias teorías que otorgan al *rol social* una dimensión más extensa y profunda al integrar aspectos corporales, mentales y conductuales en el nicho público y ambiental. Estas teorías cuestionan que la agencia (la capacidad de cada quien para actuar sobre el mundo) se explique sólo en términos de reflexión y de decisiones pensadas y conscientes, pues muchas rutinas propias de un rol social son incorporadas y ejercidas por los sujetos. Empleo el concepto de *incorporación* en su sentido literal, pues el comportamiento social

y sus causas psicológicas muchas veces se deben a cambios y modulaciones que se efectúan en el organismo corporal y en su expresión. Esto plantea que una parte indeterminada de la identidad personal y de la noción que los individuos tienen de sí mismos está dada por factores sociales y culturales asumidos y actuados, no siempre de manera voluntaria (Adams, 2003). Desde el primer tercio del siglo XX el psicólogo social de persuasión conductista, George Herbert Mead (1934), defendió que tanto la mente como el self son productos de la cultura y la sociedad. Algunas teorías de las ciencias sociales sobre este tema han sido particularmente incisivas y a continuación refiero someramente a tres conceptos relevantes de la segunda mitad del siglo XX: el *rol actuado*, el *habitus* y el *auto-constructo*.

Con base en sus estudios pioneros de las interacciones cara a cara en grupos pequeños, el sociólogo canadiense Erving Goffman propuso desde 1959 que las personas adoptan y representan roles ante los demás (Goffman, 1993). La noción tan reiterada en la cultura occidental desde Shakespeare y Calderón de la Barca de que los seres humanos son actores o comediantes en el *teatro del mundo* es una metáfora dramática de visos a veces cómicos porque supone un escenario público donde los individuos actúan papeles y un espacio privado tras bambalinas en el que se comportan de maneras diferentes, más libres, auténticas o espontáneas. Para representar los roles que asumen y actúan, las personas adoptan y esgrimen máscaras, prendas, mímicas, voces y actitudes que ya vienen prescritas para cada papel. Ahora bien, si las personas actúan roles en su vida, ¿hay un *self*, un yo genuino o verdadero detrás de esas actuaciones, o todo es simulacro? La respuesta de Goffman es tajante: el *self* o el yo no es sino el conjunto de máscaras utilizadas por el sujeto. Antes de valorar esta disolvente propuesta, veamos otras dos teorías de las ciencias sociales y humanas que complementan la retadora idea de las personas como actores de cara a un público, o más bien como *personajes* de una representación que no son plenamente conscientes de serlo.

El influyente sociólogo francés Pierre Bourdieu (1977) utilizó la noción aristotélica de *habitus* como el ejercicio y la regulación de la conducta humana dictados por las instancias y usanzas sociales en las que los sujetos están insertos (Martínez García, 2017). A través de asumir ciertas disposiciones o actitudes, estas configuraciones históricas y culturales constituyen esquemas que Bourdieu califica de “generativos” por su capacidad de conformar en los sujetos conductas tan específicas como posturas, acciones, movimientos o gestos y, desde luego, formas peculiares de expresión verbal. Son modos asumidos de actuar sin que el sujeto tenga una conciencia clara de haberlos incorporado y por ello constituyen una forma de conocimiento tácito o de *disposición interiorizada* que resulta al asumir y poner en práctica las reglas de actuación que se esperan de ciertos roles, sexos, clases, ocupaciones o profesiones. De manera gráfica e incisiva Bourdieu afirmaba que el *habitus es la sociedad inscrita en el cuerpo*, noción in-

fluida por la filosofía corporizada y fenomenológica de su co-terráneo Maurice Merleau-Ponty (1993). Bordieu establece un *campo* de fuerzas entre agentes e instituciones que luchan por dominar y legitimar sus posiciones, recursos y capitales, tanto tangibles como ideológicos, para mayor beneficio de sus integrantes. Es así que el habitus condiciona mucho de lo que individuos y clases sociales van a *sentir* como necesario y que expresan en múltiples situaciones y de manera patente en sus hábitos de consumo. La propuesta de Bordieu constituye una *teoría de la práctica* según la cual las acciones individuales no siempre están mediadas por la razón o explicadas por el lenguaje, sino suelen ser *reglas del juego que se mimetizan y perpetúan mediante prácticas sociales*. ¿Quiere esto decir que la identidad personal está fundamentalmente definida por factores sociales? Algunos han juzgado que esto no es necesariamente así; veamos.

Sadiya Akram y Anthony Hogan de la Universidad de Canberra consideran que la reflexión consciente no se contrapone al habitus de Bourdieu, sino que puede ocurrir en un marco de acciones rutinarias asumidas de acuerdo con el rol, pero atenuadas en cierta medida a una evaluación crítica por parte del propio sujeto, lo cual conserva la noción de agencia entendida como la posibilidad individual de modular el comportamiento, aunque dentro de ciertos límites. Las decisiones de hasta donde llegar en determinado papel o práctica suele ser causa de ansiedad, pues coloca al individuo en el predicamento de aceptar el *status quo* o bien desechar conductas rutinarias y esperadas (Akram y Hogan, 2015). Durante una estancia de investigación en la UNAM, el sociólogo de la educación Andreas Pöllmann (2016) también subrayó que existe una mediación entre la reflexión y el habitus en los procesos de realización personal, en el acervo interpersonal y su ejercicio en la educación.

Finalmente, refiero que Hazel Markus y Shinobu Kitayama propusieron en 1991 la noción de *auto-constructo* (traducción literal del *self-construct* en inglés) para significar la manera como uno se ve y se piensa en relación con los otros. Al analizar las maneras en la que este *yo social* influye en la motivación, la emoción y la cognición, los autores afirman que las personas difieren en la manera como se conciben en relación a los demás, por ejemplo, como seres únicos y autónomos en las culturas europeas occidentales y sus derivadas americanas, o como elementos dependientes e integrantes de su comunidad, como ocurre en longevas culturas del Asia oriental. Varios estudios relacionados a esta propuesta han mostrado que los adultos humanos valoran sus propias capacidades y personalidades mejor y consideran a sus defectos menores que los de personas con perfiles y logros comparables a los suyos. Este “efecto arriba del promedio”, se ha demostrado en diversos ámbitos y culturas (Beer y Hughes, 2010).

Según la perspectiva teórica que se adopte, las disposiciones que constituyen el habitus y la actuación en público pueden ser explicadas de dos formas muy disímiles: como algo intrínseco o bien como algo extrínseco al *self* o a la auto-

conciencia del sujeto. Como seguiremos argumentando en el presente ensayo, es posible mantener una noción corporizada del *self* que admita tanto los influjos de ciertos elementos biológicos, de algunas iniciativas de la voluntad y de influencias sociales en ese autoconstructo, dinámico, adaptativo y diverso que constituye el modelo de la propia identidad.

LA IDENTIDAD DE CREDO: RELIGIÓN, MORAL, FE

La identidad de credo religioso no sólo se define en términos positivos (soy musulmán, budista, judío, hindú, protestante, católico, etc.), sino también con expresiones negativas (*soy atea, agnóstica, escéptica, irreligiosa, incrédula, anticlerical*). En todas estas auto asignaciones media un elaborado sistema de creencias sobre la realidad del mundo, de la naturaleza humana y de la idiosincrasia personal.

Es importante explorar la identidad religiosa, pues ha sido y sigue siendo un poderoso foco de filiación y cauce para la mayoría de las personas. En efecto, la convicción referente al ámbito sagrado, a la espiritualidad, a las deidades y los valores morales tiene un peso tan decisivo en la definición personal que una conversión religiosa constituye una auténtica transformación de identidad (Prinz y Nichols, 2016). Un credo histórico, organizado en dogmas, preceptos de comportamiento e instituciones eclesiásticas constituye en la mayoría de los creyentes el encuadre social de esta identidad personal. Este credo forma una parte ostensible de la cosmovisión y de la cultura en muchas sociedades humanas al ofrecer una interpretación del origen, la función y el destino del mundo y del ser humano plasmados en diversas prácticas ritualizadas y normas morales. Eventos multitudinarios tan impresionantes como las peregrinaciones a la Meca en Arabia Saudita, a la Basílica de Guadalupe en México, a la Semana Santa de Sevilla o el baño ritual en el río Ganges en Benarés de millones de devotos hindúes, certifican el arraigo y la importancia de las religiones en todo el mundo.

La palabra *credo* religioso implica un conjunto organizado de creencias, valores y prácticas en referencia a tres aspectos de la vida humana: (1) la certidumbre en un ámbito sagrado constituido por deidades, númenes, santos, ángeles y almas; (2) la adopción y acatamiento de un código de valores y virtudes, expresados en actitudes y comportamientos éticos; (3) la práctica de preceptos, ritos, cultos y plegarias en un contexto de ministerios, instituciones, artes y edificaciones que ejercen las congregaciones religiosas y las iglesias. En referencia al ámbito sagrado, existe un ingrediente cognoscitivo en las religiones mayores que se conoce e instruye en formatos densamente simbólicos de una escritura, una historia mítica, una teogonía y una doctrina. Los devotos de una religión se apropian de estos elementos en diversas formas de asimilación y conforman así una

parte importante de su identidad. Los credos religiosos implican usualmente tres formas de dualismo: (1) un dualismo teológico (el Bien y el Mal figurados en espíritus poderosos y antagónicos, como dioses y demonios), (2) un dualismo cosmológico (la materia separada del espíritu y un mundo profano separado del sagrado) y (3) un dualismo antropológico (el ser humano conformado por un cuerpo biológico precedero y un alma espiritual trascendente).

Asociado a este sector, el componente de valores y virtudes se manifiesta en mandatos, preceptos, actos y actitudes ligados a la manifestación de compasión, misericordia y alianza con quienes sufren o delinquen. En general, este es un aspecto benéfico de la religión. Sin embargo, el poder detentado por las religiones mayores se ha manifestado en distintos tiempos y lugares en inducción, proselitismo y conversión que con demasiada frecuencia han derivado en conquista, guerra, represión y aún tortura contra quienes son designados como infieles, renegados o apóstatas.

En esos contextos, los integrantes de una sociedad imbuida de un credo arraigado se ven impelidos y aún obligados a adoptarlo bajo pena de marginación, exclusión o escarmiento.

En relación con la práctica, cuando una persona se define como *creyente* o *devoto*, usualmente asume y acepta que su religión se expresa y se establece en el seno de una iglesia y se siente fiel integrante de esta institución humana que encarna, ejerce, mantiene, resguarda y escenifica un credo y una ordenanza. Esta investidura, usualmente jerárquica y autocrática, no se restringe a las religiones milenarias de Oriente y Occidente, sino a toda organización que integra un sacerdocio y una feligresía que comparte y profesa un acervo concreto y explícito de creencias, preceptos y ritos. Participar activamente de esa corporación proporciona a sus devotos o “fieles” una recia noción de pertenencia, tanto o más poderosa que la idea de patria, a veces peligrosamente aliada con ésta en diversos credos y medios políticos, como el estado islámico de Irán, el nacionalcatolicismo de la dictadura franquista en España o de las dictaduras militares del Cono Sur en la década de los 70.

Como parte fundamental de la certidumbre, la creencia religiosa tiene un ingrediente cognitivo y afectivo peculiar que se engloba bajo el término de *fe*, una forma de creencia que fenomenológicamente se aproxima a un saber, a pesar de que no existan pruebas lógicas, objetivas y públicas de su veracidad. En algunas doctrinas se considera que esta seguridad es una *gracia* de Dios, un don otorgado por la divinidad, y en otras se afirma que la fe se cultiva por la participación volitiva y decidida de la persona en rituales y plegarias, en la práctica de preceptos o mandatos. Una visión diferente sobre la fe surgió el siglo pasado en dos pensadores cristianos relacionados al existencialismo. El filósofo español Miguel de Unamuno (1912) sufrió una duda lacerante sobre las verdades proclamadas en la doctrina cristiana y consideró que, más que en un don o una certidumbre, la fe consiste en un

“luchar con el misterio” y en un deseo intenso de creer. En un tono similar, pero de otro matiz, el teólogo protestante Paul Tillich (1958) propuso que tener fe no es creer en algo fundamental y trascendente que no tiene demostración, sino tener una preocupación profunda sobre los dilemas o misterios de la vida humana, como son los relacionados con lo sagrado, la espiritualidad, el sentido de la vida humana, la verdad o la conciencia moral.

La creencia y la fe llegan a ser muy persuasivas y convincentes para quienes viven una “experiencia religiosa” pues esta involucra la impresión firme y segura de una realidad trascendente. Las experiencias visionarias de Arjuna, Bodhidharma, Moisés, Pablo de Tarso, Mahoma o Swedenborg han sido relatadas en textos que se consideran sagrados y fundacionales de diversas religiones. Un elemento central de estas experiencias es la intensa sensación personal de contacto y dependencia de una realidad trascendente y “última”. Tal realidad se considera usualmente inefable, pues no puede expresarse en el lenguaje habitual, sólo aproximarse en la poética rendición de un Rumi o un San Juan de la Cruz, en alguna composición musical de Hildegarda de Bingen, en un coral como el *Mesías* de Hendel o en un gospel cantado por Aretha Franklin y su coro presbiteriano.

El teólogo luterano Rudolf Otto (1996) denominó “experiencia numinosa” a la vivencia de una entidad sagrada e imponente, un “misterio tremendo y fascinante”, que induce un estado de plenitud, arrobamiento, embeleso, asombro y estupor, denominado éxtasis o trance. Pueden ocurrir estados similares de conciencia expandida y realización trascendente en la plegaria, la meditación o el rito sacramental, la ingestión de plantas psicodélicas en rituales chamánicos, en ceremonias solemnes de cantos y danzas sacras, o en algunas experiencias cercanas a la muerte.

En *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James (1902) describió que la vivencia mística es cualitativamente distinta de la habitual por incluir intensas sensaciones de armonía, comprensión y dicha, suspensión del tiempo y el espacio, así como grados diversos de despersonalización. A partir de este clásico, las condiciones y procesos cognoscitivos, afectivos y volitivos de las creencias religiosas, de las experiencias místicas, de la fe y la práctica devocional han concitado diversos estudios académicos. En general, las ciencias dilucidan estos estados en términos históricos, psicológicos, evolutivos o neurobiológicos. Por ejemplo, en referencia a las neurociencias, se conoce que diversas afecciones neurológicas del lóbulo temporal y el sistema límbico suelen cursar con estados y síntomas propios de la experiencia religiosa y los estudios de imágenes cerebrales durante experiencias o procesos religiosos han mostrado la activación de estas zonas del encéfalo (Saver y Rabin, 1997) y de la red de recompensa al recordar experiencias de éxtasis. Por su parte la psicología evolucionista inquiriere sobre el valor adaptativo de la creencia religiosa durante la encefalización y la hominización. Estas eviden-

cias y teorías son de mucho interés, pero no resuelven el dilema de la realidad y han dado lugar a titulares sensacionalistas y pseudocientíficos, como la localización de Dios en el cerebro o la propuesta de que toda creencia religiosa es delirante.

Vemos entonces que la identidad religiosa se debe enfocar como un amplio arco de experiencias y creencias con varios polos o aspectos posibles, uno de identificación personal con un credo tradicional, otro como la observación más o menos estricta de un código de conductas y otro más como una modificación de la conciencia por la cual se experimenta una pérdida de la identidad personal en una totalidad plena y unitaria.

COLOFÓN

Concluyo esta reflexión de la identidad personal con una referencia lírica en apariencia ligera y superficial. En su *Happy Birthday to You* (1959), el Dr. Seuss (seudónimo de Theodor Seuss 1904-1991, célebre escritor y caricaturista novoiñglés de libros infantiles ilustrados), incluye una ingeniosa cuarteta sobre la identidad personal cifrada en el pronombre “tú”, la segunda persona singular, que dice así: “*Today you are You, / that is truer than true. / There is no one alive / who is Youer than You.*” Aunque el astuto juego de palabras es imposible de verter adecuadamente al español, aventuro esta versión que intenta acatar el sentido y recrear la chispeante cadencia del original:

*Hoy por hoy tú eres Tú,
nada hay más evidente. ,
No hay otro ser viviente
que sea más Tú que Tú.*

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, M. (2003). The reflexive self and culture: a critique. *The British Journal of Sociology*, 54(2), 221-238. <https://doi.org/10.1080/0007131032000080212>
- Akram, S., & Hogan, A. (2015). On reflexivity and the conduct of the self in everyday life: reflections on Bourdieu and Archer. *The British Journal of Sociology*, 66(4), 605-625. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12150>
- Allen, T.A., Deyoung, C.G. (2016). Personality Neuroscience and the Five-Factor Model. En: *The Oxford Handbook of the Five Factor Model of Personality*. Oxford Press Editors: Thomas A. Widiger.
- Amaro, L. (2010). Poética, erótica y políticas del nombre propio: de la magia a la autobiografía. *Aisthesis*, (47), 229-246. <https://doi.org/10.4067/s0718-71812010000100016>
- Ardelt, M. (2000). Antecedents and Effects of Wisdom in Old Age: A Longitudinal Perspective on Aging Well. *Research on Aging*, 22(4), 360-394. <https://doi.org/10.1177/0164027500224003>
- Baltes, P. B., & Baltes, M. M. (Eds.). (1993). *Successful aging: Perspectives from the behavioral sciences* (Vol. 4). Cambridge University Press.
- Beer, J. S., & Hughes, B. L. (2010). Neural systems of social comparison and the “above-average” effect. *NeuroImage*, 49(3), 2671-2679. <https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2009.10.075>
- Bourdieu P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Branch, C. W. (2001). The Many Faces of Self: Ego and Ethnic Identities. *The Journal of Genetic Psychology*, 162(4), 412-429. <https://doi.org/10.1080/00221320109597493>
- Briffa, M., & Weiss, A. (2010). Animal personality. *Current Biology*, 20(21), R912-R914. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2010.09.019>
- Carmody, D. P., & Lewis, M. (2006). Brain activation when hearing one's own and others' names. *Brain Research*, 1116(1), 153-158. <https://doi.org/10.1016/j.brainres.2006.07.121>
- Carrington, A. E., Vatanchi, M., & Jakus, J. (2020). Angélica Dass' humanae, a spectrum of skin tones. *International Journal of Dermatology*, 59(5), 640-642. <https://doi.org/10.1111/ijd.14861>
- Castany Prado, B. (2023). Las identidades electivas. *Diario El País*. <https://elpais.com/opinion/2023-07-23/las-identidades-electivas.html>
- Cavalli-Sforza, L. L. (1997). *Genes, pueblos y lenguas*. Barcelona, Crítica.
- Chen, H., Gallagher, A. C., & Girod, B. (2014). The Hidden Sides of Names—Face Modeling with First Name Attributes. *IEEE Transactions on Pattern Analysis and Machine Intelligence*, 36(9), 1860-1873. <https://doi.org/10.1109/tpami.2014.2302443>
- Chor, D., Pereira, A., Pacheco, A. G., Santos, R. V., Fonseca, M. J. M., Schmidt, M. I., Duncan, B. B., Barreto, S. M., Aquino, E. M. L., Mill, J. G., Molina, M. D., Giatti, L., Almeida, M. D., Bensenor, I., & Lotufo, P. A. (2019). Context-dependence of race self-classification: Results from a highly mixed and unequal middle-income country. *PLOS ONE*, 14(5), e0216653. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0216653>
- Comas, J. (1967). *Unidad y variedad de la especie humana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Corr, P. J., & Matthews, G. (2009). The Cambridge Handbook of Personality Psychology, xxii-xlii. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511596544.002>
- Cubides, P., Guillot, J., Rey, D., & Rivera, M. L. (2010). Reference, Proper Names and Linguistic Community. *Areté*, 22(2), 209-230. http://www.scielo.org/pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2010000200003&lng=es&tlng=en
- Deary, I. J. (2001). Individual differences in cognition: British contributions over a century. *British Journal of Psychology*, 92(1), 217-237. <https://doi.org/10.1348/000712601162040>
- Díaz-Guerrero, R., & Szalay, L. B. (1993). *El mundo subjetivo de mexicanos y norteamericanos*. Editorial Trillas.
- Duchesne, A., Pletzer, B., Pavlova, M. A., Lai, M., & Einstein, G. (2020). Editorial: Bridging Gaps Between Sex and Gender in Neurosciences. *Frontiers in Neuroscience*, 14, <https://doi.org/10.3389/fnins.2020.00561>
- Dweck, C.S. (2006). *Mindset, a new psychology of success*. New York: Ballantine, Random House.
- Enseñat, A., Rovira, T., & García-Molina, A. (2023). *Neuropsicología del desarrollo*. Madrid, Editorial Síntesis.
- Erikson, E. (1982). *The Life Cycle Completed: A Review*. New York, Norton.
- Eysenck, H. J. (1972). *Las dimensiones de la personalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Fable, D.E. (1997). Gender, racial, ethnic, sexual, and class identities. *Annual Review of Psychology*, 48(1), 139-162. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.48.1.139>
- Freire, P. (1985). *Pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo XXI.
- García-Segura, L. M., & DeFelipe, J. (2022). Editorial: Sex differences in the brain. *Frontiers in Neuroanatomy*, 16, <https://doi.org/10.3389/fnana.2022.1000121>
- Gardner, H. (1995). *Inteligencias múltiples: la teoría en la práctica*. Biblioteca Cognición y desarrollo humano, Paidós.
- Giblin, J. C. (2011). Successful Aging. *Journal of Psychosocial Nursing and Mental Health Services*, 49(3), 23-26. <https://doi.org/10.3928/02793695-20110208-01>
- Goffman, E. (1993). La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires, Amorrortu. Traducción de: *The Presentation of Self in Everyday Life*, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.
- Gómez García, P. (1989). Las ilusiones de la 'identidad'. La etnia como pseudoconcepto. *Gazeta de Antropología*, 14, 12. <http://hdl.handle.net/10481/7550>

- Grossmann, I., Na, J., Varnum, M. E. W., Park, D. C., Kitayama, S., & Nisbett, R. E. (2010). Reasoning about social conflicts improves into old age. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107(16), 7246-7250. <https://doi.org/10.1073/pnas.1001715107>
- Guibernau, M. (2017). *Identidad. Pertenencia, solidaridad y libertad en las sociedades modernas*. Editorial Trotta.
- Hammack, P. L. (2008). Narrative and the Cultural Psychology of Identity. *Personality and Social Psychology Review*, 12(3), 222-247. <https://doi.org/10.1177/1088868308316892>
- Harrits, G. S., & Pedersen, H. H. (2018). Class categories and the subjective dimension of class: the case of Denmark. *The British Journal of Sociology*, 69(1), 67-98. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12282>
- Héritier, F. (2002). *Masculino/femenino: el pensamiento de la diferencia*. Barcelona, Ariel.
- Hillman, J. (2013). *The Soul's Code: In Search of Character and Calling*. Random House.
- Hopenhayn, M., Bello, A. (2001). Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe. *Políticas Sociales 5987*, Naciones Unidas Comisión Económica para América Latina y el Caribe. <https://ideas.repec.org/p/ect/col041/5987.html>
- Howieson D. B. (2015). Cognitive Skills and the Aging Brain: What to Expect. *Cerebrum : the Dana forum on brain science*, 2015, cer-14-15.
- Hudson, N. W., & Fraley, R. C. (2015). Volitional personality trait change: Can people choose to change their personality traits?. *Journal of personality and social psychology*, 109(3), 490.
- James, W. (1960). *The Varieties of Religious Experience*. The Fontana Library of Theology and Philosophy. London: Collins.
- Jorde, L. B., & Wooding, S. P. (2004). Genetic variation, classification and 'race'. *Nature Genetics*, 36(S11), S28-S33. <https://doi.org/10.1038/ng1435>
- Jost, J. T., Nam, H. H., Amodio, D. M., & Van Bavel, J. J. (2014). Political Neuroscience: The Beginning of a Beautiful Friendship. *Political Psychology*, 35(S1), 3-42. <https://doi.org/10.1111/pops.12162>
- King, S. L., & Janik, V. M. (2013). Bottlenose dolphins can use learned vocal labels to address each other. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110(32), 13216-13221. <https://doi.org/10.1073/pnas.1304459110>
- Kusch, R. G. (1962). *América Profunda*. Buenos Aires: Hachette, colección Nuevo Mirador.
- Leong, Y. C., Chen, J., Willer, R., & Zaki, J. (2020). Conservative and liberal attitudes drive polarized neural responses to political content. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 117(44), 27731-27739. <https://doi.org/10.1073/pnas.2008530117>
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98(2), 224-253. <https://doi.org/10.1037/0033-295x.98.2.224>
- Martínez García, J. S. (2017). El habitus. Una revisión analítica. *Revista Internacional de Sociología*, 75(3), e067. <https://doi.org/10.3989/ris.2017.75.3.15.115>
- Mather, M., & Carstensen, L. L. (2005). Aging and motivated cognition: the positivity effect in attention and memory. *Trends in Cognitive Sciences*, 9(10), 496-502. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2005.08.005>
- McNaughton, N., & Smillie, L. D. (2018). Some Metatheoretical Principles for Personality Neuroscience. *Personality Neuroscience*, 1. <https://doi.org/10.1017/pen.2018.9>
- Mead, G. (1934). *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Núñez, G. M. (2022). La blanquitud en México según Cosas de Whitlexicans. *Revista Mexicana de Sociología*, 84(3), 717-751. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2022.3.60323>
- Mendez, M. F. (2017). A Neurology of the Conservative-Liberal Dimension of Political Ideology. *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, 29(2), 86-94. <https://doi.org/10.1176/appi.neuropsych.16030051>
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires, Planeta Agostini. (Traducción del original en francés de 1945).
- Mora, F. (2013). *Neuroeducación*. Madrid, Casa del Libro.
- Nieto Gil, J.M, (2011). *Neurodidáctica. Aportaciones de las neurociencias al aprendizaje y la enseñanza*. Madrid, Editorial CCS.
- Otto, R. (1996). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pardo, M. A., Fristrup, K., Lolchuragi, D. S., Poole, J. H., Granli, P., Moss, C., Douglas-Hamilton, I., & Wittemyer, G. (2024). African elephants address one another with individually specific name-like calls. *Nature Ecology & Evolution*, 8(7), 1353-1364. <https://doi.org/10.1038/s41559-024-02420-w>
- Patiño, C., & Kirchner, T. (2009). Stress and Psychopathology in Latin-American Immigrants: The Role of Coping Strategies. *Psychopathology*, 43(1), 17-24. <https://doi.org/10.1159/000255959>
- Piaget, J., & Inhelder, B. (1984). *Psicología del niño*. Costa Rica: Morata.
- Pittaluga, G. (1996). *Temperamento, carácter y personalidad*. México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, volumen 90.
- Pöhlmann, A. (2016). Habitus, reflexivity, and the realization of intercultural capital: The (unfulfilled) potential of intercultural education. *Cogent Social Sciences*, 2(1), 1149915. <https://doi.org/10.1080/23311886.2016.1149915>
- Prinz, J. J., & Nichols, S. (2016). Diachronic identity and the moral self. En J. Kiverstein(Ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of the Social Mind* (465-480). Abingdon: Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781315530178-37/diachronic-identity-moral-self-jesse-prinz-shaun-nichols>
- Rippon, G. (2019). *The Gendered Brain: The New Neuroscience That Shatters the Myth Of the Female Brain*. London, The Bodley Head.
- Roberts, B.W., Luo, J., Briley, D.A., Chow, P.I., Su, R., & Hill, P.L. (2017). A systematic review of personality trait change through intervention. *Psychological Bulletin* 143(2),117-141. <https://psycnet.apa.org/buy/2017-00079-001>
- Roberts, B. W., & Mroczek, D. (2008). Personality Trait Change in Adulthood. *Current Directions In Psychological Science*, 17(1), 31-35. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8721.2008.00543.x>
- Rochat, P. (2014). *Origins of Possession. Owning and Sharing in Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodrigo Alsina, M., & Medina Bravo, P. (2006). Posmodernidad y Crisis de Identidad. *Revista Científica de Información y Comunicación*, (3), <http://institucional.us.es/revistas/comunicacion/3/art8.pdf>
- Ryan, S. (2020). Wisdom. In Edward N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/wisdom/>
- Santillán-Doherty, A. M., Cortés-Sotres, J., Arenas-Rosas, R. V., Márquez-Arias, A., Cruz, C., Medellín, A., Aguirre, A. J., Muñoz-Delgado, J., & Díaz, J. L. (2010). Novelty-seeking temperament in captive stump-tail macaques (*Macaca arctoides*) and spider monkeys (*Ateles geoffroyi*). *Journal of Comparative Psychology*, 124(2), 211–218. <https://doi.org/10.1037/a0018267>
- Saver, J. L., & Rabin, J. (1998). In Reply. *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, 10(4), 475a-476. <https://doi.org/10.1176/jnp.10.4.475a>
- Schama, S. (1996). *Landscape and memory*. Nueva York: Vintage Books.
- Searle, J.R. (1958). Proper names. *Mind*, 67(266), 166-173. <https://www.jstor.org/stable/2251108>
- Surridge, P. (2007). Class belonging: a quantitative exploration of identity and consciousness. *The British Journal of Sociology*, 58(2), 207-226. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2007.00148.x>
- Tillich, P. (1958). *Dynamics of Faith*. New York: Harper Torchbooks.
- Tucker, A.M., Stern, Y. (2011). Cognitive reserve in aging. *Current Alzheimer Research*, 8(4), 354–360. <https://doi.org/10.2174/156720511795745320>
- Unamuno, M. (1912). *Del sentimiento trágico de la vida*. (14ª ed.) México, Editorial Austral.
- Usborne, E., & Taylor, D. M. (2010). The Role of Cultural Identity Clarity for Self-Concept Clarity, Self-Esteem, and Subjective Well-Being. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 36(7), 883-897. <https://doi.org/10.1177/0146167210372215>
- Valentine, T., Brennen, T., & Brédart, S. (1996). *The cognitive psychology of proper names: On the importance of being Ernest*. Taylor & Frances/Routledge.
- Valiñas Coalla, L. (2020). *Lenguas originarias y pueblos indígenas de México. Familias y lenguas aisladas*. México: Academia Mexicana de la Lengua,

- Vijayakumar, N., & Pfeifer, J. H. (2020). Self-disclosure during adolescence: exploring the means, targets, and types of personal exchanges. *Current Opinion in Psychology, 31*, 135-140. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2019.08.005>
- Villoro, L. (1996). *Creer, saber y conocer. México*, Siglo XXI.
- Wink, P., & Staudinger, U. M. (2016). Wisdom and Psychosocial Functioning in Later Life. *Journal of Personality, 84*(3), 306-318. <https://doi.org/10.1111/jopy.12160>
- Wolf, S. T., Jablonski, N. G., & Kenney, W. L. (2020). Examining "race" in physiology. *American Journal of Physiology-Heart and Circulatory Physiology, 319*(6), H1409-H1413. <https://doi.org/10.1152/ajpheart.00698.2020>
- Wood, J. K., Gurven, M., & Goldberg, L. R. (2020). Ubiquitous Personality–Trait Concepts in 13 Diverse and Isolated Languages: A Cluster–Classification Approach. *European Journal of Personality, 34*(2), 164-179. <https://doi.org/10.1002/per.2246>
- Zwebner, Y., Sellier, A-L., Rosenfeld, N., Goldenberg, J., & Mayo, R. (2017). We Look Like Our Names: The Manifestation of Name Stereotypes in Facial Appearance. *Journal of Personality and Social Psychology, 112* (4), 527–554.

Enfermedad: Incontables significados

Arnoldo Kraus

La enfermedad es un mundo inmenso. Todos los seres humanos, en mayor o menor medida la padecen durante su vida. Hay quienes mueren debido a accidentes o violencia.

No incluyo a este grupo. El resto de nuestra especie, la inmensa mayoría la padece. La patología y su devenir, morir, es necesaria. La Tierra, agotada por la estulticia humana, no tiene espacio para más seres humanos.

Amén de médicos, artistas de toda índole cavilan sobre el tema: espacios como la literatura, la danza, la pintura, la música, la fotografía, el cine y la poesía se ocupan de sus caras, de sus preguntas, de sus avatares. De las enfermedades de la Tierra escribo párrafos adelante y, a la vez, brego “un poco” sobre filosofía y enfermedad.

Escritos sobre la medicina (Canguilhem y Zaloszcyc, 2004), de Georges Canguilhem, es un texto profundo, invita a pensar, y, como todo buen texto, siembra dudas. En el capítulo *Las enfermedades*, reflexiona, “Al comienzo de *Essais sur la peinture*, Diderot escribe, ‘La naturaleza no hace nada incorrecto. Toda forma, bella o fea, tiene su causa; y, de todos los seres que existen, no hay uno que no sea como debe ser’. Podemos imaginar, hoy, mientras escribo, unos ensayos sobre la medicina cuyo comienzo sería: ‘La naturaleza no hace nada arbitrario. La enfermedad, como la salud, tienen sus causas y, de todos los seres vivientes, no hay uno cuyo estado no sea lo que debe ser’”.

Tanto Diderot como Canguilhem tenían razón. Maravilloso hubiese sido atestiguar un diálogo entre ambos. Diderot murió en 1784 y Canguilhem en 1995. Siglos después, el tiempo, lector insobornable y omnipresente, confirma las teorías de ambos. La naturaleza sigue su camino; lo modifica cuando las actividades del ser humano la trastocan, la mancillan. Sus habitantes, animales, plantas y humanos, enferman cuando su casa, la Tierra, sufre embates por las actividades de nuestros congéneres. Muchas especies vegetales y animales han mutado, otras han desaparecido y algunas, al abandonar su hábitat por la invasión del hombre, han modificado conductas. La Mariposa Monarca, asidua habitante de los bosques de Michoacán es triste ejemplo vivo de los desastres producidos por nuestra especie.

Al escribir uno postula, sueña. Me sucede con frecuencia. Si Diderot pudiese deambular hoy por los alrededores de París, se sorprendería al comparar la naturaleza del siglo

XXI con lo que fue su naturaleza: la Tierra y sus habitantes, plantas, aguas, animales, humanos y aire han cambiado.

Ideas similares pueden decirse acerca de las reflexiones de Canguilhem: “La enfermedad como la salud tiene sus causas...”, unas propias del mal funcionamiento intrínseco de las células –cáncer, diabetes mellitus-, otras secundarias a modificaciones alimenticias –sobrepeso-, y unas asociadas a hábitos nocivos –tabaco/cáncer de pulmón-. Con toda intención utilicé las mismas enfermedades para subrayar que la vida, el hecho de haber nacido, implica, *per se*, el riesgo de enfermar primero y después, Perogrullo *dixit*, de fallecer.

La ciencia médica se ha encargado de mejorar la calidad de vida, sobre todo para las poblaciones ricas e incrementar la longevidad en comunidades adineradas. Esos logros, para quienes pueden usufructuarlos, son bienvenidos. Sin embargo, los beneficios conllevan riesgos. *Grosso modo*, en Occidente, en muchas ocasiones, la vejez implica miserias y dolencias otrora inimaginables; cánceres, demencias seniles y enfermedades del corazón, *inter alia*, son riesgos inherentes al progreso biomédico, mientras que en los países pobres, sobre todo en África, nuevos brotes de tuberculosis, y enfermedades virales como sida, zika o Ébola, se asocian, en mayor o menor grado, a las nuevas relaciones entre seres humanos y naturaleza.

Los inmensos logros científicos, a su vez, conllevan riesgos. En la Grecia Clásica el promedio de vida era 28 años; en la actualidad, el promedio mundial es de 71 años.

En Europa, en 2020, el promedio era mayor de 80 años mientras que en África la media era de 50. En el paleolítico el riesgo de contraer enfermedades era menor por la simple razón de que la esperanza de vida era mucho menor. En la actualidad, en Occidente, nuestros demonios –Alzheimer, cánceres, vejez-, no se corresponden con los demonios de los países pobres –desnutrición, sida, diarreas- sin obviar la peor de las pandemias actuales, la de la ralea política.

En Occidente, Iona Heath, doctora afincada en Londres, explica, “A medida que se envejece se van sufriendo más pérdidas, sobre todo de seres queridos, y cuando la gente perdió a muchas personas que les resultaban importantes se les hace más fácil morir. La muerte de los otros abrió el camino, y en ese sentido los muertos ayudan a los vivos a

morir. Tal vez cuando los muertos superen a los vivos, éstos puedan acompañar a aquellos, y tal vez sea por eso que a los jóvenes les cuesta tanto morir” (Heath 2008). En África, las amenazas y los riesgos impuestos por la enfermedad son diferentes. Dos ejemplos.

Un estudio llevado a cabo por Scott A. Murray y colaboradores (Murray 2003), comparó, por medio de técnicas de investigación cualitativa la experiencia de la muerte en países ricos y pobres. Sus hallazgos fueron sorprendentes: mientras que en Kenia, los enfermos afectados por cáncer, deseaban morir para librarse del dolor, los enfermos escoceses deseaban fallecer para librarse de los efectos colaterales del tratamiento médico. Amén de exhibir que las disparidades económicas conducen a decisiones diferentes, la investigación demostró que los pacientes confrontan distintos riesgos, ya sea por la enfermedad, por el tratamiento, o por la falta de éste. Ser víctima de cáncer sin recursos deviene dolor y deseos de terminar; padecer enfermedades malignas y recibir quimioterapia puede orillar al afectado a desistir y elegir morir por los efectos devastadores de (algunas) quimioterapias.

El segundo ejemplo proviene de las vivencias de Henning Mankell en África. En *Moriré, pero mi memoria sobrevivirá. Una reflexión personal sobre el sida* (Mankell 2008), el creador del inspector Wallander se vierte y reflexiona sobre el terrible impacto del sida en el continente negro. En el texto nos habla de los pequeños “libros de recuerdos” escritos por enfermos, sobre todo afectados por sida, que buscan dejar testimonios de sus vidas para que sus hijos puedan recordarlos. La mayoría de los enfermos eran jóvenes. Los “libros de recuerdos” pretenden aminorar el dolor del olvido; en ellos, los dolientes, prontos a morir, dejaban fotos, escribían, pegaban mariposas y discaban hojas entre las páginas del cuaderno para compartir recuerdos y luchar contra el peso de la desmemoria.

Las experiencias de Mankell expanden el panorama de las enfermedades y confirman lo que hace más de un siglo, Rudolph Virchow (1821-1902), patólogo y politólogo alemán, escribió, “Si la enfermedad es una expresión de la vida del individuo bajo condiciones no favorables, entonces las epidemias son indicadores de alteraciones en los grupos humanos y en las vidas de las masas”. Destaco las reflexiones de Virchow para reafirmar lo escrito en párrafos previos: se enferma por alteraciones inherentes a las células -artritis reumatoide, hipertiroidismo-, y por los cambios producidos en la Tierra por las actividades de nuestra especie -leuce-mias y cánceres de tiroides secundarios a radiación nuclear, incremento en el número de tumores malignos de piel debido a alteraciones en la capa atmosférica-. Las enfermedades, siguiendo a Virchow, se reproducen cuando el entorno ha sido modificado por intereses humanos no siempre a favor de la humanidad.

La visión del filósofo Hans-Georg Gadamer ofrece material digno de reflexión. En *El estado oculto de la salud*

(Gadamer 1996), en el capítulo que lleva el mismo nombre del libro, tras reflexionar sobre los significados salud/enfermedad, escribe, “Pensemos solamente que, si bien tiene sentido preguntar, ‘¿Se siente usted enfermo?’, resultaría casi ridículo que alguien preguntase a otro, ‘¿Se siente usted sano?’. La salud no reside justamente en un sentirse a sí mismo; significa estar en el mundo, un estar con la gente, un sentirse satisfecho con los problemas que le plantea a uno la vida y mantenerse activo en ellos”. Renglones adelante agrega, “Es verdad que los seres humanos, como todo ser viviente, viven defendiéndose de continuos y amenazantes ataques contra la salud... Sólo se puede estar con la naturaleza cuando se es parte de ella y cuando la naturaleza está con nosotros”. Gadamer invita, René Leriche comple-menta.

Leriche (1879-1953), prestigiado médico francés, define salud como “la vida en el silencio de los órganos”. Cuando la enfermedad irrumpe el silencio desaparece. Cuando la patología altera la marcha del cuerpo el afectado se detiene y recapacita. Las enfermedades imponen riesgos y en ocasiones ganancias. Claudicar, interrumpir la cotidianidad, sufrir, saberse vulnerable y retraerse son riesgos conocidos.

Convertirse en una persona resiliente, acompañar, entender los múltiples significados de *carpe diem* e incluso, cuando el mal es irreversible y no más que el presente, elegir morir, como consecuencia de la enfermedad, son, paradójicamente, frutos de la patología.

La enfermedad es maestra. La vida tiene límites: siempre acaba. Tanto la enfermedad como el tiempo cobran, en algún momento, impuestos; afrontarlos, y entender los riesgos del vivir, atemperan las pérdidas y los dolores de las enfermedades.

Las enfermedades son escuela. Me pregunto: ¿sería adecuado en facultades no médicas hablar de ellas para comprender mejor la vida?

BIBLIOGRAFÍA

- Canguilhem, G., & Zalozyc, A. (2004). *Escritos sobre la medicina*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gadamer, H. G. (1996). *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Heath, I. (2008). *Ayudar a morir*. Buenos Aires, Katz editores.
- Mankell, H. (2008). *Moriré, pero mi memoria sobrevivirá*. España, Ensayo Tusquets.
- Murray, S. A. (2003). Dying from cancer in developed and developing countries: lessons from two qualitative interview studies of patients and their carers. *BMJ*, 326(7385), 368-371. <https://doi.org/10.1136/bmj.326.7385.368>

Pensamiento, lenguaje y crimen. Al delito, por la palabra

Thought, language and crime. To offense, through the word

Francisco Pérez-Fernández,¹ Francisco López-Muñoz^{2,*}

¹ Profesor de Psicología Criminal, Psicología de la Delincuencia e Historia de la Psicología, Facultad HM de Ciencias de la Salud, Universidad Camilo José Cela, Madrid, España (fperez@ucjc.edu).

² Catedrático de Farmacología y Vicerrector de Investigación y Ciencia, Facultad HM de Ciencias de la Salud, Universidad Camilo José Cela, Madrid, España (flopez@ucjc.edu).

* *Correspondencia:* Prof. Francisco López-Muñoz, Vicerrectorado de Investigación, Ciencia y Doctorado, Universidad Camilo José Cela, C/ Castillo de Alarcón, 49, Urb. Villafranca del Castillo, 28692 Villanueva de la Cañada, Madrid, España. Correo electrónico: flopez@ucjc.edu

RESUMEN

El lenguaje es fundamental para la socialización y la formación de la personalidad. La maduración cerebral y su desarrollo son cruciales en este proceso. Una estimulación lingüística inadecuada en la infancia puede llevar a problemas de aprendizaje y comunicación, afectando la capacidad de lectura, escritura y comprensión. El lenguaje no solo facilita la comunicación, sino que también estructura la vida consciente y permite la adquisición de nuevos conocimientos. Un uso competente del lenguaje requiere el dominio de la conversación, la narración y el discurso procedimental. La teoría de la mente es crucial para una buena interacción social, y su desarrollo está relacionado con la corteza prefrontal y las funciones ejecutivas. Las personas con entornos sociales complejos pueden experimentar problemas de memoria, aprendizaje y control de impulsos, lo que puede llevar a distorsiones cognitivas y sesgos atribucionales hostiles. De tal modo, el lenguaje no solo comunica la identidad, sino que también la conforma y reevalúa constantemente. Así pues, lenguaje y comunicación simbólica tienen un valor funcional y pueden influir en la conducta delictiva. Las subculturas criminales utilizan el lenguaje para crear cosmovisiones simbólicas que justifican sus acciones. La exclusión social y los entornos estresantes pueden llevar a la simplificación cognitiva y a la aceptación de la criminalidad como una forma de vida razonable y legítima.

Palabras clave: Crimen; Estructuras cognitivas; Identidad; Lenguaje; Pensamiento.

ABSTRACT

Language is fundamental for socialization and personality formation. Brain maturation and its development are crucial. Inadequate linguistic stimulation in childhood can lead to learning and communication problems, affecting reading, writing, and comprehension abilities. Language not only facilitates communication but also structures conscious life and allows the acquisition of new knowledge. Competent use of language requires mastery of conversation, narration, and procedural discourse. Theory of Mind is crucial for good social interaction, and its development is related to the prefrontal cortex and executive functions. People from complex social environments may experience memory, learning, and impulse control problems, which can lead to cognitive distortions and hostile attribution biases. Thus, language not only communicates identity but also shapes and constantly reevaluates it. Therefore, language and symbolic communication have functional value and can influence criminal behavior. Criminal subcultures use language to create symbolic worldviews that justify their actions. Social exclusion and stressful environments can lead to cognitive simplification and the acceptance of criminality as a reasonable and legitimate way of life.

Keywords: Cognitive Structures; Crime; Identity; Language; Thought.

INTRODUCCIÓN

Los procesos psicolingüísticos humanos serían incomprensibles sin asumir el hecho de que el proceso de maduración cerebral durante la infancia y la adolescencia, capital en todos los sentidos, tiene especial énfasis en la conformación del lenguaje y del pensamiento y, por lo tanto, en la personalidad y la conducta adultas. No en vano, el lenguaje —en tanto que herramienta del pensamiento— es la base de los procesos comunicativos humanos y estos, a su vez, resultan fundamenta-

les para una adecuada socialización. En tal sentido, se ha establecido desde la neuropsicología que la experiencia esculpe materialmente el cerebro en el sentido de que favorece o inhibe los procesos de sinaptogénesis e interconexión neuronales a los que se suele llamar, de suerte tan gráfica como genérica, “plasticidad neuronal” (González Osornio y Ostrosky, 2012).

La maduración cerebral estaría regulada fisiológicamente por dos procesos paralelos: la apoptosis -o muerte neuronal- y la poda sináptica -o *pruning*- (Skeide et al., 2016). Dado que, entre los neonatos y durante la primera

infancia, la velocidad a la hora de establecer conexiones interneuronales es enorme, de hasta 700 conexiones por segundo, a la par que la cantidad de neuronas que poseen excede con mucho a las necesarias, los procesos de apoptosis y poda sináptica vienen modulados tanto por la necesaria economía biológica, como por la experiencia del sujeto, rigiéndose por un criterio netamente económico que podría enunciarse así: *lo que no se usa, se pierde*.

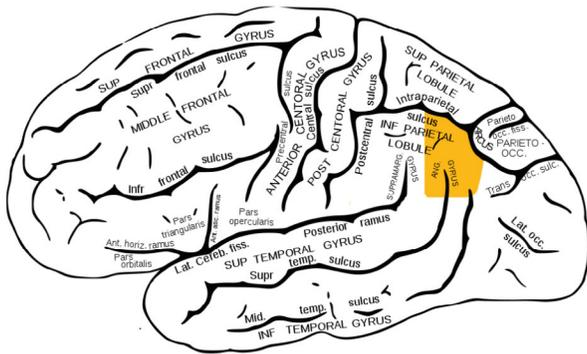


Figura 1. Ubicación de la circunvolución o giro angular. Fuente: Gray H, *Anatomy of the Human Body*, 1918 (dominio público).

La poda resulta especialmente significativa en lo relativo al lenguaje, que empieza a generarse con la maduración de la circunvolución o giro angular (Figura 1), ubicada en el lóbulo parieto-occipital del hemisferio cerebral izquierdo. Ello implica que una inadecuada estimulación lingüística durante la infancia tendrá consecuencias muy negativas en el desarrollo posterior de los procesos de conformación del lenguaje, pues la comprensión será ineficaz, la expresión insuficiente, la sintaxis mala y la pragmática deficiente. Con ello la génesis de una adecuada capacidad lectora y de una buena aptitud para la escritura y la comunicación se verá truncada.

La consecuencia es que los niños insuficientemente estimulados, o educados en entornos agresivos y estresantes durante la primera infancia, tendrán más problemas de aprendizaje, de comunicación y, en suma, de futura configuración del pensamiento (Flores-Lázaro et al., 2014). De hecho, muchos trastornos relacionados con la maduración cerebral, como los relacionados con el espectro autista, se manifiestan primeramente en la forma de déficits comunicativos a partir del primer año de vida, que es el momento en el que comienza a configurarse el lenguaje interno (González Osornio y Ostrosky, 2012).

El lenguaje es, ya desde su fisiología, el elemento de generación y transformación de habilidades cognitivas, así como un elemento central en la estructuración de la vida consciente, en el sentido de que permite la adquisición de nuevos conocimientos –ya sea procedentes del mundo circundante o del propio sujeto– y, con ello, el desarrollo de nuevas cosmovisio-

nes acerca de lo real (Ríos-Hernández, 2010). De tal modo, el pensamiento modula el lenguaje y éste, a su vez, modula y programa la conducta individual y social, lo cual ya nos hace entrever la gran importancia que estos procesos tienen en relación con las actividades delictivas. No en vano, uno de los primeros grandes teóricos de la génesis del lenguaje, Lev Vygotsky (1896-1934), señalaba que el desarrollo intelectual de los niños, la formación de su carácter, de sus emociones y de su personalidad se encontraba en dependencia directa del lenguaje y su adecuada adquisición, idea luego corroborada en buena medida por filósofos del lenguaje como Ludwig Wittgenstein (1889-1951) a lo largo de sus experiencias como docente en Trattenbach (Figura 2) (Pérez-Fernández, 1998; 2003; Vygotsky, 2010).



Figura 2. Fotografía de autor desconocido del psicólogo soviético Lev Semyonovich Vygotsky, hacia 1925 (izquierda) y del filósofo, matemático y lingüista de origen austriaco, posteriormente nacionalizado británico, Ludwig Wittgenstein, realizada en 1930 por el fotógrafo Moritz Nähr (Austrian National Library, Viena) (derecha).

¿QUÉ ES “LENGUAJE”?

Sin ánimo de ahondar en el relato profundo de las muchas controversias teóricas que esta pregunta suscita, y asumiendo que existen múltiples teorías acerca de lo que sean lenguaje y pensamiento, así como para explicar sus mutuas interrelaciones, tal vez sea más interesante subrayar los tres puntos de encuentro que han suscrito prácticamente todos los especialistas implicados en el debate (Yule, 2006): 1) el lenguaje puede ser comprendido como un sistema compuesto de unidades discretas a las que denominaremos signos o símbolos lingüísticos; 2) el lenguaje –y su adquisición– posibilitan que el ser humano desarrolle formas peculiares y específicas de interacción con el medio, y muy especialmente con el contexto sociocultural; y 3) el lenguaje programa formas concretas de comportamiento, por lo que nos permite interpretar lo que hacemos y modular nuestros actos.

Desde los primeros años de vida de una persona, todas sus experiencias, ya sociales, ya íntimas, tienen una apariencia lingüística (Elias, 2000). Cuando se atiende a tales

experiencias, parece claro que toda palabra es un “índice” en el sentido de que indica o apunta hacia algo, es decir, posee interés intencional. De hecho, no existe lenguaje sin indicación. Todo hecho es indicativo cuando se constata que pertenece a una clase, lo cual nos permite deducir, a su vez, la pertenencia de otros hechos paralelos a otras clases (Borjas, 2007). Pongamos un ejemplo: al visionar una competición deportiva por equipos se asume que los jugadores de uno de los conjuntos en litigio van uniformados con unos colores específicos –clase 1–. Ello permite deducir automáticamente que el resto de los jugadores que visten de otro color pertenecen al equipo contrario –clase 2–. En este caso, la clase 1 sería un índice o indicante que apunta indudablemente al hecho de que la clase 2 es el equipo rival.

Esta relación otorga pleno sentido a cuanto sucede sobre el terreno de juego. Así, queda claro que existen, por así decir, dos “universos” del discurso que se encuentran en una correlación invariante: el de los indicantes –significantes, o colores del ejemplo– y el de los indicados –significados, o equipos del ejemplo– (Figura 3).

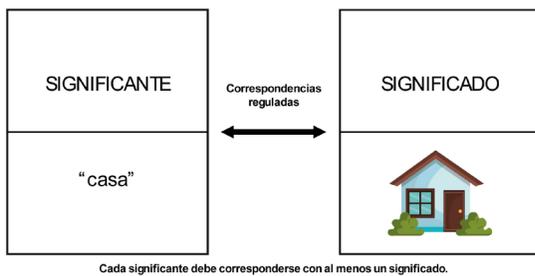


Figura 3. Relación entre el significante y el significado (elaboración propia).

De tal modo, la indicación es equivalente a la significación, que es un proceso triádico (índice-objeto-sujeto) de inferencias de carácter hipotético e interpretativo. Lo interesante ahora es darse cuenta de que esta relación triádica no es aleatoria, azarosa o simplemente mágica: la relación entre las palabras y los objetos depende de un sujeto que la interpreta y asume (Figura 4). Es así como el lenguaje tiene un carácter esencialmente cognitivo, interpretativo e inferencial (Conesa y Nubiola, 2002).

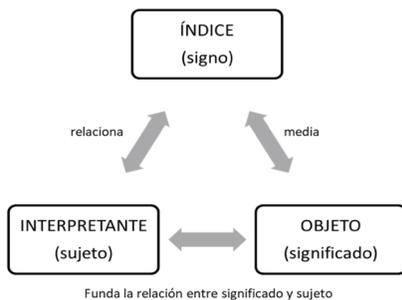


Figura 4. Proceso de indicación-significación (elaboración propia).



Figura 5. Fotografía del lingüista suizo Ferdinand de Saussure, realizada antes de 1930 por F. Jullien Genève, posiblemente Frank-Henri Jullien.

En referencia a esta idea de la “aleatoriedad” merece la pena detenerse en la figura de Ferdinand de Saussure (1857-1913), considerado “padre” de la lingüística moderna (Figura 5), quien caracterizaba al lenguaje como un “sistema”. Este sistema incluye un sinnúmero de significantes y de significados posibles, pero también a las estructuras en los que éstos se insertan y mediante las cuales se relacionan (Saussure, 1971). De tal modo, el lenguaje se constituye de los símbolos o signos –vocabulario– y los métodos para combinarlos –sintaxis–. Consecuentemente, cuando se habla de “gramática” se hace referencia a la descripción de las características estructurales de un lenguaje (Berlo, 2000). Del mismo modo, al hablar de “comunicación” se estima la relación que se establece entre dos sujetos, emisor y receptor, mediante la cual el primero trata de transmitir un mensaje al segundo a través de un sistema compartido por ambos (Figura 6).

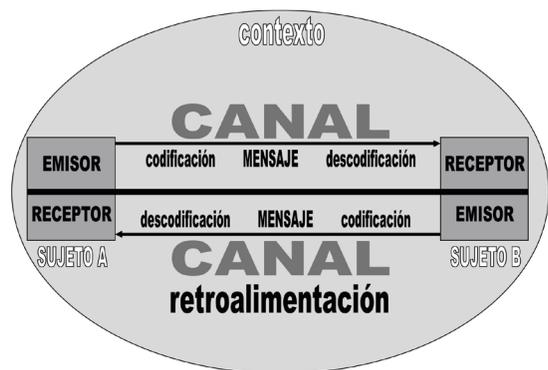


Figura 6. El proceso de la comunicación (elaboración propia).

Podría pensarse, y sería lógico, que para conocer un código comunicativo del tipo que fuere –un idioma, por ejemplo– bastaría con que el receptor y el emisor conocieran y compartieran el mensaje que se emite-recibe, así como cierta clase de señales o significantes, a las que se atribuiría el correspondiente significado (Ríos-Hernández, 2010). Sin embargo, quien ha intentado aprender una lengua extranjera en la edad adulta ha descubierto que, lamentablemente, las cosas no son tan sencillas. El hecho es que los significados que se otorgan a los significantes varían entre los diferentes individuos y contextos, de suerte que la concesión de significado y de sentido a un mensaje es un proceso que viene determinado por elementos ajenos al propio emisor, al propio receptor e incluso al funcionamiento del código mismo. En él operan otros procesos extrínsecos, de pensamiento: simbolización, contextualización e identidad. Es por ello, y conviene no olvidar esta idea que a menudo se escamotea a ojos de las posiciones academicistas, que los significados no pertenecen sólo a los significantes, sino que dependen también –por no decir fundamentalmente– del usuario y por ello los idiomas son entidades vivas y cambiantes (Berlo, 2000).

Precisamente, y en aras a clarificar esta cuestión de la supuesta aleatoriedad en la conexión de significantes y significados, Saussure la calificaba de “arbitraria”. Y entiéndase que aquí el concepto arbitrario no significa “libre elección del hablante”, sino, simplemente, “inmotivado” o bien sin relación alguna de tipo natural o material. Establecía Saussure, de este modo, la comparación entre el lenguaje y el juego del ajedrez: da exactamente igual el material del que estén fabricadas las piezas con las que se juega, pues lo que importa no es que una torre o un alfil sean de oro o de madera, sino su valor y función con relación al resto del sistema –piezas y reglas– al que se llama “ajedrez” (Saussure, 1971).

Retornando a los procesos de pensamiento, cuya expresión más clara se encuentra en los procesos lingüísticos de sentido y significado, se advierte que funcionan tanto de manera autorreferente como heterorreferente. El pensamiento tiene su fundamento en el lenguaje y, básicamente, se constituye de mensajes entre personas, o bien de mensajes de uno mismo hacia sí mismo (Elias, 2000). Así pues, lenguaje y pensamiento operan como funciones diferentes del mismo acontecimiento de suerte que el lenguaje se constituye de símbolos sonoros o escritos que simbolizan objetos pensados y comunicables. De tal forma, lo que lleva al pensamiento a materializarse es que el proceso de simbolización está pautado por una sociedad y una cultura, y al mismo tiempo integrado en la memoria de los individuos que la constituyen (Borjas, 2007). Ello implica que todo objeto comunicable se ubica en una posición del espacio-tiempo a la par que ocupa un lugar en la realidad construida psicosocialmente por las personas que lo comunican (Berger y Luckmann, 2000).

Los signos-símbolos de un lenguaje permiten que sus

hablantes –sus intérpretes– piensen en lo que no está presente en la inmediatez sensorial. Por ello, cuanto más se dominan las estructuras significativas, más fácil resulta a la persona abstraer, esto es, trascender las barreras que imponen el espacio-tiempo físicos, la sociedad, la cultura e incluso la propia circunstancia en la que vive. Esta capacidad del lenguaje de hacer presente lo ausente, es lo que nos permite pensar acerca de lo que existe –presente–, o lo que ha existido –pasado–, lo que nunca ha existido –fantasía, imaginación, utopía, distopía– e incluso lo que podría llegar a existir –o un posible futuro–. Así, el lenguaje se convierte en un depósito objetivo que acumula posibles significados que pueden transmitirse de manera intergeneracional. Pero también, al mismo tiempo, produce un efecto coercitivo, pues a lo largo de la socialización se integra a la persona en el lenguaje, se la obliga a adaptarse a él en la medida que es el único modo viable de manejar y comprender la confusa heterogeneidad de la vida diaria (Heller, 1977; Tadeu Veroneze, 2015).

DE LA COMPETENCIA LINGÜÍSTICA A LA DISTORSIÓN COGNITIVA

De lo precedente se deduce que el uso competente del lenguaje –o competencia lingüística– requiere del dominio correcto de tres géneros discursivos (Aguelo Muñoz, 2012): 1) la conversación, entendida como una interacción bidireccional entre el emisor y el receptor; 2) la narración, asumiendo que se trata de un esquema regido por reglas que permiten al emisor construir un relato con cierto sentido lógico para el receptor; y 3) el discurso procedimental, que permite al emisor trasladar al oyente las instrucciones precisas para realizar una actividad. Estos géneros discursivos no se desarrollan por igual en todas las personas pues, al parecer, la así llamada por la investigación neuropsicológica “teoría de la mente” (ToM) tendría un gran papel en lo relativo a su adecuada conformación.

El concepto de ToM sería equivalente al de mentalización –incluso al de empatía cognitiva–, o capacidad para representar psíquicamente el estado mental propio, el de los otros, y tener la capacidad para comprender qué regiones mentales son comunes a ambas representaciones, sin que sea necesario asumir que los estados mentales del otro son los de uno mismo (Tirapu-Ustarroz et al., 2007). Esto permite a la persona colocarse en la perspectiva de su interlocutor y ponerla en relación con la suya propia, siendo un elemento imprescindible para una buena interacción y habilidad social.

La conformación de una buena ToM se relaciona, neurológicamente, con el correcto desarrollo de la región cerebral conocida como corteza prefrontal y el establecimiento de las llamadas “funciones ejecutivas” –inhibición y atención, memoria de trabajo y flexibilidad cognitiva– (Figura 7). Una educación constructiva durante la infancia y la adolescencia, así como unas condiciones de desarrollo no traumáticas, pro-

curan a las personas una mejor eficacia en todo lo relacionado con estas funciones (Flores-Lázaro et al., 2014). De hecho, las personas que han crecido en entornos sociales y familiares complejos y estresantes, así como aquellas que puedan haber recibido daños neurológicos no detectados en estado fetal –o disfunciones neurológicas primarias–, se muestran especialmente vulnerables en este ámbito, pudiendo experimentar en la niñez, la adolescencia o la vida adulta toda suerte de problemas de memoria y aprendizaje que tienden a asociarse al bajo control de impulsos¹ (Cabanyes Truffino, 2014). De hecho, la eficacia de las funciones ejecutivas y la ToM presuponen que el resto de las funciones cognitivas sobre las que se cimentan, como la memoria o el lenguaje, operarán correctamente.

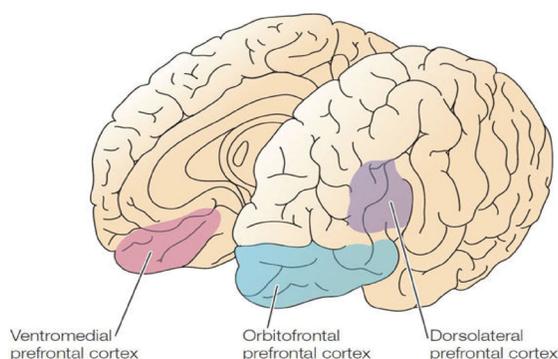


Figura 7. Áreas corticales vinculadas a las funciones ejecutivas.

Los procesos de creación de la identidad personal –autodefinición, consolidación de estructuras cognitivas– aparecen en la adolescencia, teniendo mucho que ver con la narratividad y la capacidad argumentativa, es decir, con el dominio simbólico. No resulta extraño, siendo un hecho bien documentado en la literatura, que las dificultades para adquirir y consolidar el lenguaje, así como las habilidades de carácter discursivo, funcionen como buenos predictores de fracaso escolar, problemas de salud mental, y todo tipo de dificultades con la autoridad y el sistema judicial (Martins et al., 2022). Por lo común, este tipo de déficits se manifiestan en el proceso comunicativo como:

1. Reducción en la velocidad y eficiencia en las conversaciones.
2. Problemas de procesamiento de información.

¹ La disfunción neurológica primaria, a la que en general la sociedad en su conjunto presta escasa atención al pensar, erróneamente, que el “reloj” vital arranca tras el alumbramiento, es una importante fuente de daños postparto. En muchos casos, estos daños son irreversibles y/o de muy complejo tratamiento, lo que también implica enormes costes socioeconómicos y humanos (Rodrigo Salas y Schoon, 2015).

3. Pobre habilidad en la gestión de los temas.
4. Dificultades para respetar el turno conversacional.
5. Problemas para suministrar al receptor informaciones pertinentes y adecuadas.
6. Problemas para expresar estados internos (emociones, sentimientos, pensamientos).
7. Problemas de comprensión.

Precisamente, las personas con trastornos mentales, dificultades en la regulación de su comportamiento, vida delictuencial y/o problemas de adaptación social –tanto de jóvenes como adultos– tienden a experimentar un conglomerado complejo de dificultades a la hora de comunicarse y, de manera muy especial, cuando han de transmitir contenidos emocionales o sentimentales, o bien cuando tienen que elaborar ideas bien estructuradas y fundamentadas con relación a las motivaciones de sus actos (Aguelo Muñoz, 2012). Las denominadas distorsiones cognitivas (DC) son una perfecta manifestación de este problema, en tanto que formato aparentemente racionalizado que la persona encuentra para zanjar estas cuestiones sin experimentar culpa y/o malestar. Hoy en día resulta poco discutible que la conducta violenta está, por lo general, mediada por complicados entramados de variables psicosociales –factores de riesgo y protección– más o menos complejas, destacando especialmente en la literatura los trastornos de personalidad, las adicciones, la baja empatía, y, precisamente, las ya indicadas DC (Loínaz, 2014; Mampaso et al., 2014).

Tales distorsiones se vinculan de manera muy estrecha con una ToM ineficiente devenida de una mala configuración de los procesos simbólicos y comunicativos. Ello impide realizar atribuciones correctas acerca del significado de la propia conducta y la de otros. Así, las DC son formas erróneas de interpretar la realidad y la propia conducta, es decir, cogniciones justificadoras de comportamientos disfuncionales cuyo objetivo es eludir la propia responsabilidad, así como las consecuencias, adoptando por tanto la forma de expresiones verbales tópicas como la minimización, la negación, o la atribución de culpa a los demás o a factores circunstanciales externos (Bowen, 2011; Lila et al., 2012). Lamentablemente, y pese a la frecuencia con la que aparecen en el ámbito jurídico, penitenciario y criminológico, su uso y conceptualización no es todo lo clara que sería deseable, a causa de su relación intrínseca con ámbitos tan resbaladizos como el del lenguaje y la simbolización. Por ello se alude a ellas con una terminología variable: procesos cognitivos, actitudes, creencias, pensamientos situacionales o justificaciones post-hoc (Helmus et al., 2013; Lara et al., 2022).

Hasta donde se sabe, las DC coadyuvan con un proceso complementario al que se denomina “sesgo atribucional hostil” (SAH). En este caso, la persona atiende de manera selectiva a determinados aspectos de otros, o del entorno, que

para ella tienen un significado especial, tergiversando o distorsionando situaciones y aumentando con ello la posibilidad de experimentar ira. En suma, ocurre que las conductas propias se achacan a esos factores externos, temporales y específicos, entretanto las conductas ajenas se atribuyen a factores internos, permanentes y generalizados (Maruna & Mann, 2006). El hecho es que el SAH posee un fuerte componente lingüístico-simbólico siempre vinculado a los elementos contextuales que lo facilitan (Figura 8).

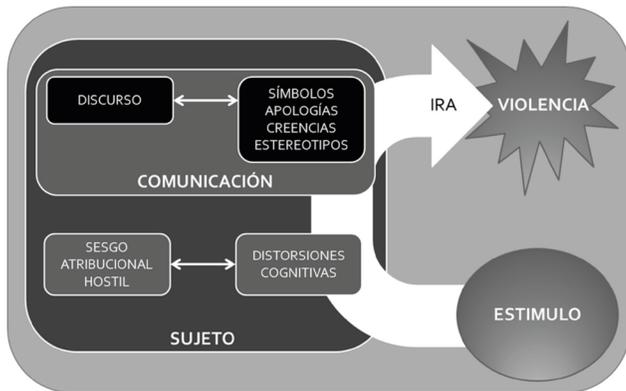


Figura 8. Contexto, lenguaje, pensamiento y violencia (elaboración propia).

Así, cuando alguien percibe una posible amenaza, o considera minusvalorados sus derechos, tiende a experimentar malestar y daño psicológico, y ello parece afectar de manera especialmente severa a las personas con dificultades para gestionar la frustración y la ira (Beck, 2003). Tras el enojo motivado por el SAH, el sujeto pone en marcha el proceso de las DC que, como vemos, funcionan *post-hoc* y ayudan a reestructurar cognitivamente la situación sin tener que esforzarse por resolver el conflicto, ni tener que responsabilizarse del mismo (van der Velden et al., 2010). Con ello, el sujeto se afianza en su particular punto de vista acerca del asunto, elude la culpa, y evita la molesta necesidad de buscar soluciones constructivas a una cuestión que ya no reconoce como de su incumbencia, lo cual le introduce en un círculo vicioso: las conductas violentas no son procesadas y tienden a repetirse en la medida que el aumento de estrés motivado por el SAH induce de manera inmediata un incremento de la agresividad (Emerson & Dobash, 2010).

En todo caso, conviene no olvidar que el SAH y las DC, dado su fuerte componente simbólico, no son constructos unidimensionales que tiendan a repetirse sin más interindividualmente. Ello implica que pueden referirse a distintos aspectos, en distintos contextos, dependiendo de las diferentes personas y operar, así, bajo diferentes circunstancias moduladoras (Peters, 2008). Así, bien pueden activarse con una

persona en concreto, con respecto a determinado colectivo social, con una u otra etnia, con una ideología o religión específicas, sin que ello suponga que deban extenderse a otros sujetos, entidades, o grupos (Loinaz, 2014). Ello implica, necesariamente, que avanzar en la cuestión que compete a este trabajo solo será posible recurriendo a un análisis del pensamiento y del lenguaje dentro del contexto sociocultural, esto es, como herramienta de identificación y transmisión de constructos eidéticos.

LENGUAJE, PENSAMIENTO Y SOCIEDAD

La clásica corriente socioantropológica conocida genéricamente como “interaccionismo simbólico” ha destacado la importancia que tienen las raíces socioculturales en el desarrollo de los símbolos lingüísticos y su funcionamiento en los diversos contextos sociales. Consecuentemente, sostiene que el lenguaje tiene una naturaleza básicamente funcional (Blumer, 1982). Así pues, las relaciones semánticas que los símbolos lingüísticos mantienen entre sí poseen gran influencia en las percepciones de los individuos, así como en la identificación de los significados de cuanto se nos dice. Ello nos permite entender que, desde un punto de vista sociocultural, el lenguaje tiene la propiedad de remitir a la actividad humana, a la cual debe su existencia; también capta las experiencias psicosociales y culturales en forma conceptual y universal, lo cual permite a los sujetos hacerlas comunicables; y, por fin, orienta con respecto a la manera de crear –o crearse– experiencias socioculturales nuevas, entretanto porta consigo otras históricamente lejanas (Ríos-Hernández, 2010).

Es en este contexto en el que adquiere sentido el relativismo lingüístico propugnado por los antropólogos Edward Sapir (1884-1939) y Benjamin Whorf (1897-1941), más conocido popularmente como “hipótesis de Sapir-Whorf” (Figura 9), que sostiene que la estructura del lenguaje propia de una cultura –o subcultura– influye de manera decisiva y constante en la conducta y hábitos de pensamiento de sus componentes. En síntesis: un lenguaje –entiéndase aquí el concepto de lenguaje en el sentido habitual de idioma, dialecto, jerga– estructura las percepciones de los individuos a la par que moldea la manera de pensar, sentir y actuar de las personas que lo hablan. Y ello porque toda estructura de pensamiento se conforma, como ya hemos señalado, en un contexto sociocultural y familiar mediado por la praxis lingüística. Precisamente esto es lo que pretendía señalar Wittgenstein, entre otros, cuando manifestaba que “*los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo*” (Wittgenstein, 2017: § 5.6): la tesis de fondo es que la cultura acondiciona y estructura nuestros procesos perceptuales de tal modo que influye radicalmente en la interpretación de los estímulos externos que se reciben, en el sentido y significado que se les otorga y, claro está, en el modo que se habla de ellos.

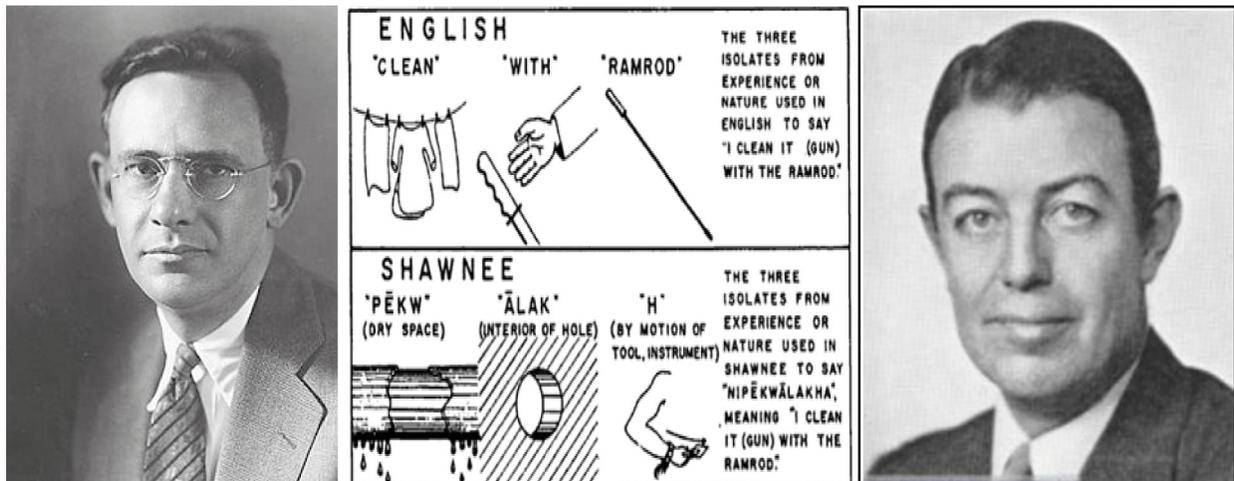


Figura 9. Fotografías de los antropólogos y lingüistas norteamericanos Edward Sapir (izquierda) y Benjamin Lee Whorf (derecha), e ilustración de Whorf sobre el relativismo lingüístico, donde se muestra la diferencia entre la construcción gestáltica inglesa y shawnee de cómo limpiar un arma con una baqueta (centro), publicada en el artículo titulado *Science and Linguistics* (*MIT Technology Review*, 1940) y reimpresso en la obra de John Carroll (ed.), *Language, thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (Cambridge, MIT Press, 1956).

Se entiende, por tanto, la importancia que podría tener la comprensión del funcionamiento de los procesos de simbolización psicolingüística con relación a fenómenos como la delincuencia y el crimen. No en vano, autores alineados con la hipótesis Sapir-Whorf, han manifestado que el lenguaje no solo conforma la identidad, sino que también la comunica y reevalúa constantemente (Littlejohn, 1996). En tal sentido, es una fuente de programación de cosmovisiones, prejuicios y estereotipos que trasciende a la mera comunicación objetual para convertirse en una estructura gramatical ideológica: no es sólo que las personas que hablan igual tienden a pensar igual, es que el modo de entender y expresarse configura prejuicios, estereotipos y conductas, como se nos muestra con la expansión y credibilidad que cada cual pueda conceder a diferentes opiniones, rumores y/o fake-news. Préstese atención a la siguiente anécdota:

“Un lunes por la mañana, el encargado de mantenimiento de una iglesia, que era anglo, se acercó a un pastor latino y le reclamó por el desorden dejado en la cocina: está todo fuera de lugar y hay frijoles en el piso y otros lugares. ¿Por qué han dejado tal desorden y sobra de frijoles? El pastor respondió: ayer, nosotros no comimos nada en la iglesia. Le respondió el encargado: ¿Quiénes comen frijoles sino los hispanos? Este encargado anglo, tenía un estereotipo sobre quiénes comen frijoles y eso lo llevó a acusar a la gente hispana del desorden dejado en la cocina. Su prejuicio lo llevó a hablar en forma estereotipada hacia las personas latinas, discriminándolas. [...] Lo cierto es que la noche anterior un grupo de jóvenes anglos había usado ese espacio para una actividad y habían comido, entre otras cosas, frijoles” (Carhuachín, 2013: 19).

Habría entonces tres áreas de relación claras entre el discurso –entendido aquí en el sentido amplio de comunicación entre individuos– y el contexto sociocultural (van Dijk, 2012): 1) un universo simbólico y/o contexto, pues las estructuras sociales son condiciones para el uso del lenguaje, es decir, para la construcción, comprensión y producción del discurso; 2) un proceso de redescubrimiento y redefinición, pues el discurso comunicativo, que de muchos modos permanece oculto incluso al propio hablante, reconstruye y modifica a las estructuras sociales; y 3) un conjunto de metáforas de la realidad, pues las estructuras del discurso comunicativo denotan, representan o hablan sobre partes de la sociedad. Y es que se debe entender que, contrariamente a la opinión vulgar, la relación entre los discursos comunicativos y la sociedad no es directa y manifiesta, sino latente, está mediada por las cogniciones compartidas –o constructos simbólicos– de sus componentes. Hay que pensar que una sociedad, colectivo o cultura son inconcebibles sin un universo de referencias de sentido compartidas que evolucionan a lo largo del tiempo y que simplemente se asumen como realidades.

No se trata simplemente, recuérdese ahora el ejemplo de la iglesia y los frijoles, de que el encargado *anglo* entendiera que el desorden era culpa de los latinos por el simple hecho de haber visto frijoles tirados en la cocina, pues no estamos ante una sencilla relación de clase 1 y clase 2 como la descrita anteriormente. El hecho, más bien, reside en que el encargado tenía una representación cognitiva compleja del universo de *lo latino* –estereotipada, prejuiciosa–, en la cual se subsumía una amalgama de elementos vinculada a tal colectivo que le indujo a pensar que el desorden de la cocina solo era atribuible a esa clase de personas. Así, su conducta discriminatoria hacia el pastor latino no venía causada por los frijoles tirados en el suelo –que en todo caso

suponen una evidencia incriminatoria débil—, sino por un universo simbólico de discriminación interétnica en el cual su falsa atribución adquiere pleno sentido. De manera que una sociedad, colectivo o cultura son inconcebibles sin un universo de referencias de sentido compartidas que la tornan manejable u operativa en el plano intelectual (Berger y Luckmann, 2000; McAdams, 2018).

De hecho, un error bastante común es el de homologar lenguaje y comunicación cuando en realidad son fenómenos estrechamente interrelacionados, pero cualitativamente diferentes, tanto en el plano neurológico, como en el plano sociocultural. Existe evidencia, por ejemplo, de que los delincuentes jóvenes a menudo acumulan un grave fracaso escolar al encontrarse por debajo del resto de adolescentes en el desarrollo de sus competencias lingüísticas —déficits neurológicos y del desarrollo—, pero al mismo tiempo muestran una buena competencia comunicativa y no manifiestan distorsiones en otros procesos cognitivos paralelos (Winstanley et al., 2019). Los déficits en la comunicación y en el lenguaje pueden ir aparejados, y a menudo es así, pero no necesariamente, por lo que el comportamiento problemático de muchas personas consideradas difíciles podría tener antes una función comunicativa —de enviar un mensaje— que propiamente cognitiva. Ello ha llevado a la conclusión de que, posiblemente, interviniendo para producir una reducción de este déficit comunicativo, también podrían reducirse tales conductas disfuncionales (Aguelo Muñoz, 2012; Case et al., 2023).

La habilidad comunicativa tiene un papel básico en el dominio de las habilidades sociales, lo cual explica porque las personas que tienen dificultades a la hora de comunicarse tienden a integrarse en grupos y/o colectivos en el que estas disfunciones son la norma y en los que, por consiguiente, no experimentan rechazo y/o disonancias cognitivas². Hoy parece establecido que el estilo de crianza influye notablemente en la forma en que los niños se desarrollan psicológica e intelectualmente, y que grandes diferencias entre estilos de crianza pueden generar notables diferencias cognitivas, conductuales y de personalidad en la vida adulta (Flores-Lázaro et al., 2014). Ello implica que un mal entorno social y familiar no necesariamente dificulta el desarrollo, pero cuenta con el problema de que es más agresivo y estresante para

2 La disonancia cognitiva hace referencia a la tensión interna que los individuos experimentan cuando tienen dos cogniciones simultáneas y conflictivas. Así, aparece cuando las personas experimentan en su sistema de ideas, creencias y emociones dos pensamientos que se encuentran en conflicto, o bien cuando ponen en marcha conductas que no son acordes a sus creencias habituales. Normalmente, el sujeto que experimenta disonancia cognitiva se siente motivado a reducirla para minimizar, a su vez, la tensión psicológica que está experimentando. Por lo común, la manera más habitual de resolver esta tensión es introducir en el propio sistema de creencias o valores toda suerte de cogniciones nuevas que justifican su actitud (Festinger, 1957). Por ejemplo, si pensamos en un individuo al que se ha enseñado desde la infancia que maltratar a los demás es inmoral, y al entrar en una organización criminal se ve obligado a hacerlo, lo habitual será que busque todo tipo de excusas para justificar sus propios actos: “son el enemigo”, “nos odian”, “son malvados”, “es cuestión de ellos o yo”, “debo ser fiel a los míos”, y etcétera.

niños y jóvenes, lo cual predice un peor futuro en la adultez en el caso de que no existan en el entorno los adecuados factores de protección que generen mayor resiliencia, a la par que ayuden a reducir la agresión percibida, el estrés que provoca y la consiguiente vulnerabilidad (González Osorio y Ostrosky, 2012; Mebarak et al, 2016).

Consecuentemente, no siempre es posible describir y explicar los contenidos y estructuras de las representaciones colectivas de la realidad sólo en términos puramente cognitivos o psicológicos. Es necesario comprender también las funciones que los grupos e instituciones socioculturales generan, así como sus condiciones y modos de reproducción (van Dijk, 2012). Téngase en cuenta que en la cotidianidad se vive la realidad sociocultural en términos de definiciones mentales y/o discursivas que operan como construcciones de sentido.

Los fenómenos no se dan simplemente ahí fuera, sino que son construidos por los seres humanos —desde un contexto cultural, histórico, cognitivo, emocional y social—, en la medida que ello forma parte de sus capacidades psíquicas. Aquí es donde adquiere sentido la clásica idea del antropólogo Claude-Levi Strauss (1908-2009) cuando indicaba que la condición humana, en tanto que única, es siempre generadora de cultura (Lévi-Strauss, 1995).

CONCLUSIÓN: LENGUAJE, CULTURA Y CRIMINALIDAD

Como se ha explicado, el interaccionismo simbólico entiende el lenguaje como un fenómeno comunicativo entre individuos sobre el que se construye la realidad social. En este sentido, cabe comprender que al igual que ocurre en el resto de las manifestaciones simbólicas socioculturales, en el caso del crimen y la criminalidad —cualquiera que sea su forma—, el lenguaje es también una correa de transmisión creadora de cosmovisiones simbólicas intersubjetivas que, dependiendo del caso, generan adhesión (Moretti-Fernández, 2015). En este contexto adquieren sentido fenómenos como la apología de cierto tipo criminal de la que se sirven determinadas organizaciones —bandas, pandillas, organizaciones criminales, colectivos delincuenciales gremiales, grupos terroristas, delincuentes de odio o sectas— y que adoptan la forma de jergas identitarias y justificadoras que se manifiestan en todo tipo de formatos culturales: canciones, vídeos, retóricas discursivas, códigos específicos, redes sociales, maneras de vestir, tatuajes y etcétera.

Pese a que a menudo se emplee esta clase de comparaciones para tratar de explicar la mecánica interna de estas subculturas criminales de una manera sencilla, al punto de que se ha convertido casi en convención, la realidad es que la inmensa mayoría de los colectivos criminales y/o delincuenciales, habitualmente, no se constituyen ni operan como una organización formal al uso, pues funcionan vinculadas a subculturas minoritarias que ni representan el sentir general

de una cultura mucho mayor en la que se integran, ni están reguladas por las normas, leyes, códigos ético-morales o dinámicas que modulan las conductas de las mayorías.

Por el contrario, suele tratarse de organizaciones fluidas que adquieren sentido a través de una comunidad de procesos narrativos e interactivos que fluyen entre sus componentes –que pueden no ser miembros fijos–, y que se fundamentan en determinados relatos, procesos comunicativos y simbologías (López-Muñoz y Pérez-Fernández, 2024).

Recuérdese lo dicho en torno a la hipótesis de Sapiro-Whorf: la expansión de esta clase de colectivos solo es posible por la vía de una construcción identitaria, o de sentido, a partir de narrativas programáticas que se expanden por diferentes canales comunicativos: redes sociales, interacciones cara a cara, manifiestos, reuniones, películas, letras de canciones, y etcétera. Tales canales sirven de vía mediante la que proporcionan a un determinado público objetivo –sensibilizado– toda suerte de materiales simbólicos que den sentido a diferentes eventos vitales, o bien construyan sentidos.

Es precisamente por ello que esta clase de discursos terminan siendo muy permeables a los recursos formales y materiales que se emplean en otras esferas públicas, como la religión, la política, la ciencia o la economía (Habermas, 1992).

Uno de los elementos característicos del llamado crimen organizado es el de ser mucho más que una mera empresa criminal, como a menudo es definido de suerte pragmática y, tal vez, algo confusa. Esta tipología criminal se constituye a partir de un universo simbólico basado en tradiciones, mitos fundacionales, costumbres y valores socio-culturales que se reproducen en el comportamiento criminal de la propia organización. Ahí es donde adquieren su razón de ser ideas como la del código de silencio o el honor entre ladrones (Dickie, 2006; Gambetta, 2009).

Ciertamente, el dinero es muy importante para estos colectivos, en tanto que convierten la criminalidad en una lucrativa forma de vida, pero, por sí mismo, no justifica el grado de lealtad y compromiso con el grupo exhibido en las transcripciones pública y privada por sus componentes. Se haría complicado, por ejemplo, entender que un directivo de una compañía financiera estuviera dispuesto a dejarse encarcelar –e incluso torturar y/o asesinar– para proteger a varios de sus colegas en el consejo de administración. El discurso de las organizaciones criminales cumple funciones específicas que han de entenderse, en cada caso, para lidiar adecuadamente con ellas. Así, entre los “zetas” mexicanos, la violencia extrema de la que se sirven en sus acciones es, más que un *modus operandi*, un elemento comunicativo de corte propagandístico que se dirige no solo a los enemigos o a la competencia, sino también al cliente potencial. En las “maras”, el universo simbólico, por el contrario, funciona hacia adentro, hacia sus propios integrantes, de suerte que entretanto la imagen externa –que tiene la sociedad– del colectivo es de criminalidad funcional, la imagen interna –de sus integrantes– tiene un fuerte carácter iniciático (Montero et al., 2013).

Los controvertidos videos de decapitaciones que difundió en su momento de mayor virulencia el ISIS –o *Daesh*– son un perfecto modelo de transmisión simbólica: el montaje, la construcción narrativa, la temática visual e incluso los recursos cuasi cinematográficos que se empleaban en su presentación no se dirigían al grueso de una población para la que resultaban simplemente grotescos o terribles, sino al grupo reducido de los simpatizantes. Personas interesadas en esa clase de contenido audiovisual que se sentían interpeladas cognitivamente y emocionalmente por la agonía de la víctima (Soto y Garriga, 2017). Así, la apología del crimen que se manifestaba en tales videos era en realidad un locus de negociaciones simbólicas cuyo objetivo último era la reproducción de la violencia y que, por lo tanto, podría considerarse como mera violencia programática, esto es, violencia prescriptiva, programadora de formas de pensar y de hacer (Moretti-Fernández, 2015). De hecho, el discurso del terror y el odio del que se valen esta clase de organizaciones extremistas no solo sirve para obtener cierto grado de publicidad entre el gran público –de hecho, la publicidad mediática ya se obtiene con el propio acto terrorista que los medios convencionales se encargarán de difundir–, sino para comunicarse específicamente con el público propio a través de la humillación pública del enemigo común (Jackson, 2009).

De ahí la necesidad de un mensaje, un escenario, una carga dramática e incluso un guion.

El lenguaje y la comunicación simbólica siempre tienen un valor funcional. Ello implica que los emisores y los receptores de esos contenidos criminales programáticos –pensamientos, ideas, teorías– no los observan como delincuenciales en el sentido que un observador externo no integrado les confiere y que suele tener que ver con el delito tipificado en los códigos penales o con la moralidad. Antes al contrario, en el emisor-receptor implicado generan un magma psicológico de sesgos atribucionales y distorsiones cognitivas que permiten que cierta clase de criminalidad, con la que ya se simpatiza de manera más o menos consciente por diversos motivos socioeducativos y de integración, se convierta en un universo simbólico de lo cotidiano que medie en toda suerte de conductas, códigos y formas de sociabilidad a todos los niveles imaginables: familiar, social, laboral, económico, cultural y político. Y lo cierto es que toda violencia programática asumida funciona porque simplifica conflictos sociopolíticos y culturales complejos estableciendo narrativas sencillas, lineales, polarizadas, y fácilmente accesibles con independencia del nivel formativo del individuo, pues dependiendo de cuán compleja o sencilla sea la estructura del lenguaje verbal y/o escrito, se producirá una variación significativa del grado de pensamiento y entendimiento del sujeto (Calabro et al., 1996). Así es como se entra en la retórica reduccionista del amigo-enemigo, ellos-nosotros, crimen-sociedad, bueno-malo, dentro-fuera, creyente-infiel...

Téngase en cuenta que un lenguaje pobre y simplificado construye, a su vez, un universo simbólico precario y simplificado que conduce, por fin, a una estructura de pensamiento indigente y simplificada, fácil, en la que la multiplicidad y complejidad del mundo queda reducida a tener que seleccionar entre las dos únicas posibles opciones que se presentan como lógicas. Por el contrario, la asunción de la realidad como una entidad compleja y difusa genera, a su vez, un pensamiento complejo y divergente que obliga al sujeto a tener que decidir entre múltiples posibilidades argumentales disponibles que debe entender —e integrar— para poder decidir. De tal modo, la calidad y amplitud de la verbalización con la que una persona es capaz de exponer una situación refleja cuánto y cómo conoce y organiza los diversos puntos de vista legítimos —o ilegítimos— en torno a la misma (Matsumoto y Hwang, 2012).

La exclusión social, los policonsumos y los entornos deprimidos no tienen por qué conducir necesariamente al delito o la victimización, pero contribuyen en la medida que no es menos cierto que generan, al provocar la conjunción de muchos elementos de vulnerabilidad y riesgo, unas condiciones proclives a ahondar en las carencias —no solo fisiológicas y madurativas, sino también cognitivas y afectivas— de los individuos que pueden llevarlos a comprometerse con la violencia y el crimen, o bien a convertirse en potenciales víctimas. Generan contextos proclives, entre otras cosas, a la simplificación cognitiva y las simbolizaciones distorsionadas de la realidad en los que cuestiones como la apología del crimen, la radicalización, o la mera aceptación de éste, adquieren sentido *per se*. Y ello porque la subjetividad lingüístico-simbólica que suele presentarse en estos entornos lleva a la persona permanentemente a reevaluarse a sí misma desde puntos de vista que en su contexto de referencia pueden ser muy eficaces y perfectamente legítimos, pero que sin embargo resultan extremadamente disfuncionales cuando sale de él (Rorty, 1989).

“Pototo (alias del histórico de ETA, Ángel María Galarraga), presunto autor de siete asesinatos, murió el 15 de marzo de 1986 abatido a tiros por la policía tras haber dado muerte a un agente en San Sebastián. [...] El niño, Hodei, soltó la paloma. Los restos de su tío, Pototo, estaban delante de él, en un ataúd abierto con la ikurriña. Y más y más banderas se agitaban al viento [...] Había mucha gente allí, en la plaza de Zaldibia. Gestos hoscos. Crespones negros en telas blancas que colgaban de todos los balcones. Y niños, muchos niños en primera fila, acompañaban a Hodei [...]. Comenzaron los discursos. Destacaron que Pototo había sido un bakearen gudari, un soldado por la paz que había muerto en la alta misión de conseguir la independencia de Euskadi. Y dijeron sus versos los bertsoaris y se cantaron canciones al son de las trikitixas, porque Pototo era muy ale-

gre, afirmaban. El sentimiento de pertenencia al grupo, el espíritu de la tribu, iba creciendo haciéndose, a la vez, más hondo conforme el tiempo pasaba. El odio y la rabia lo inundaban todo. [...] El 23 de septiembre de 2002, la explosión fortuita de una bomba de titadine de 15 kilogramos mató al conductor del coche que la transportaba. Era Hodei Galarraga, de 22 años de edad. Una urna conteniendo las cenizas de Hodei fue situada, 16 años después, en el mismo lugar que el féretro de Pototo había ocupado en la plaza de Zaldibia. La ceremonia fue parecida. [...] Un niño de corta edad, primo de Hodei, abrió una caja y dos palomas blancas partieron velozmente hacia el cielo azulado de Zaldibia” (Sanmartín, 2005: 86-88).

Podría no parecerlo a primera vista, pero el caso de la conversión de Hodei es homologable al modelo discursivo que puede encontrarse en los muchos vídeos destinados a la radicalización islamista, o el proselitismo de maras, ñetas, neonazis, hooligans u otros colectivos violentos al uso, y que pueden encontrarse fácilmente en diferentes plataformas virtuales. Se observa que son trabajos-productos de factura singular, de carácter artesanal, a veces incluso muy tosco, cuyas imágenes se reciclan una y otra vez a medida que los montajes se multiplican y expanden en la red.

En ellos se muestran imágenes de marginalidad, urbanización incompleta, civilización precaria, protesta, violencia, maltrato y aislamiento social cuya función básica es operar como metáfora de las condiciones que viven las personas que se integran en esta clase de colectivos y que, en última instancia, justifican provocan concienciación por la vía de la emoción y, con ello, la consiguiente exaltación de la persona que se ve motivada al ingreso en el mundillo del crimen como evento lógico, consecuencia vital aparentemente razonada y razonable (Moretti-Fernández, 2015).

Se trata, pues, de ofrecer sentido, es decir, reestructurar cognitivamente a un público objetivo por la vía de un discurso precarizado —símbolos, vocabulario— que propende un impacto existencial y que, por tanto, impulsa una respuesta básicamente emocional (McAdams, 2018).

Así se logra en muchos casos la transmutación en la personalidad de los jóvenes predispuestos —a menudo ya fisiológicamente— que se terminan integrando en estos colectivos antisociales, o que deciden emprender una vida criminal que intuyen como más fácil y proclive a sus capacidades: mediante la manipulación simbólica sistemática de sus condiciones vitales de marginalidad e incapacidad material, fisiológica y/o moral con la intención de fabricar sentidos y significados lineales. Un hecho que revela la importancia de adecuadas políticas de prevención e integración en un tiempo en el que, al parecer, resurge una anticuada e ineficaz tendencia hacia las políticas represivas y la virulencia penal de otras épocas.

REFERENCIAS

- Aguelo Muñoz, F. (2012). Comunicarse con menores infractores. *RES: Revista de Educación Social*, 15. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5358813>
- Beck, A.T. (2003). *Prisioneros del odio. Las bases de la ira, la hostilidad y la violencia*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Berger, P.L., & Luckmann, T. (2000). *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu Editores España.
- Berlo, D.K. (2000). *El proceso de la comunicación. Introducción a la teoría y a la práctica* (2ª ed.). Buenos Aires: El Ateneo.
- Blumer, H. (1982). *El interaccionismo simbólico. Perspectivas y métodos*. Barcelona: Hora.
- Borjas, B. (2007). *Lenguaje y pensamiento*. Caracas: IESALC. <https://scioteca.caf.com/handle/123456789/551>
- Bowen, E. (2011). An overview of partner violence risk assessment and the potential role of female victim risk appraisals. *Aggression and Violent Behavior*, 16(3), 214-226. <https://doi.org/10.1016/j.avb.2011.02.007>
- Cabanyes Truffino, J. (2014). El comportamiento fetal: una ventana al neurodesarrollo y al diagnóstico temprano. *Pediatría Atención Primaria*, 16(63), e101-e110. <https://doi.org/10.4321/s1139-76322014000400012>
- Calabro, K., Taylor, W. C., & Kapadia, A. (1996). Pregnancy, alcohol use and the effectiveness of written health education materials. *Patient Education and Counseling*, 29(3), 301-309. [https://doi.org/10.1016/s0738-3991\(96\)00944-5](https://doi.org/10.1016/s0738-3991(96)00944-5)
- Carhuachín, C.G. (2013). Lenguaje y discriminación. Una perspectiva latina en los Estados Unidos de América. *Realitas. Revista de Ciencias Sociales, Humanas y Artes*, 1(2), 18-24. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4766748>
- Case, S., Lorenzo-Dus, N., & Morton, R. (2023). YOT Talk: Examining the communicative influences on children's engagement with youth justice assessment processes. *European Journal of Criminology*, 20(1), 43-62. <https://doi.org/10.1177/1477370821996850>
- Conesa, F. & Nubiola, J. (2002). *Filosofía del lenguaje*. Barcelona: Herder Editorial.
- Dickie, J. (2006). Cosa Nostra. *Historia de la Mafía siciliana*. Barcelona: Editorial Debate.
- Emerson Dobash, R., & Dobash, R. P. (2010). What Were They Thinking? Men Who Murder an Intimate Partner. *Violence Against Women*, 17(1), 111-134. <https://doi.org/10.1177/1077801210391219>
- Elias, N. (2000). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península.
- Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. Redwood City: Stanford University Press.
- Flores, J. C., Castillo-Preciado, R. E., & Jiménez-Miramonte, N. A. (2014). Desarrollo de funciones ejecutivas, de la niñez a la juventud. *Anales de Psicología*, 30(2), <https://doi.org/10.6018/analesps.30.2.155471>
- Gambetta, F. (2009). *Codes of the Underworld*. Princeton: Princeton University Press.
- González Osornio, M.G., & Ostrosky, F. (2012). Estructura de las funciones ejecutivas en la edad preescolar. *Acta de Investigación Psicológica*, 2(1), 509-520. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-48322012000100002&lng=es&tlng=es
- Habermas, J. (1992). *Conocimiento e interés*. Barcelona: Taurus.
- Heller, A. (1977). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Helmus, L., Hanson, R. K., Babchishin, K. M., & Mann, R. E. (2013). Attitudes Supportive of Sexual Offending Predict Recidivism. *Trauma, Violence, & Abuse*, 14(1), 34-53. <https://doi.org/10.1177/1524838012462244>
- Jackson, J. (2009). A psychological perspective on vulnerability in the fear of crime. *Psychology, Crime & Law*, 15(4), 365-390. <https://doi.org/10.1080/10683160802275797>
- Lara Caba, E. Z., Echeburúa, E., Perez Estévez, L., & Amor, P. J. (2022). Pensamientos distorsionados sobre la mujer y el uso de la violencia en la población dominicana. *Ciencia y Sociedad*, 47(4), 65-77. <https://doi.org/10.22206/cys.2022.v47i4.pp65-77>
- Lila, M., Gracia, E., & Herrero, J. (2012). Asunción de responsabilidad en hombres maltratadores: influencia de la autoestima, la personalidad narcisista y la personalidad antisocial. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 44(2), 99-108. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-05342012000200009&lng=en&tlng=es
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Littlejohn, S.W. (1996). *Theories of Human Communication* (5ª ed.). Belmont: Wadsworth Pub Co.
- Loinaz, I. (2014). Distorsiones Cognitivas en Agresores de Pareja: Análisis de una Herramienta de Evaluación. *Terapia psicológica*, 32(1), 5-17. <https://doi.org/10.4067/s0718-48082014000100001>
- López-Muñoz, F., & Pérez-Fernández, F. (2024). De la leyenda del bandolero a la actual narcocultura: Análisis de una realidad criminal desde un enfoque sociohistórico. *Revista Logos Guardia Civil*, 3, 193-218. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9607403>
- Mampaso Desbrow, J., Pérez-Fernández, F., Corbí Gran, B., González Lozano, M.P., & Bernabé Cárdbaba, B. (2014). Factores de riesgo y protección en menores infractores. Análisis y prospectiva. *Psychologia Latina. Suplemento del Spanish Journal of Psychology*, 5(1), 11-20. [https://psicologia.ucm.es/data/cont/docs/29-2014-07-29-02%20MAMPASO%20\(2\).pdf](https://psicologia.ucm.es/data/cont/docs/29-2014-07-29-02%20MAMPASO%20(2).pdf)
- Martins, S.I., Santos, M.A., & Maia, M.S. (2022). Bioecological factors and processes in school failure and dropout. En R. Moreno Rodríguez, I. Garrote Camarena, M. Díaz Vega, & F. Labrador Arroyo (coords.), *Prevención del fracaso académico y del abandono escolar*. Barcelona: Ediciones Octaedro, pp, 39-54. <https://octaedro.com/wp-content/uploads/2022/09/9788419312051.pdf>
- Maruna, S., & Mann, R. E. (2006). A fundamental attribution error? Rethinking cognitive distortions. *Legal and Criminological Psychology*, 11(2), 155-177. <https://doi.org/10.1348/135532506x114608>
- Matsumoto, D., & Hwang, H. S. (2012). Culture and Emotion. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 43(1), 91-118. <https://doi.org/10.1177/0022022111420147>
- McAdams, D. P. (2018). Narrative Identity: What Is It? What Does It Do? How Do You Measure It?. *Imagination, Cognition and Personality*, 37(3), 359-372. <https://doi.org/10.1177/0276236618756704>
- Mebarak, M. R., Castro Annicchiarico, G., Fontalvo Castillo, L., & Quiroz Molineras, N. (2016). Análisis de las pautas de crianza y los tipos de autoridad, y su relación con el surgimiento de conductas criminales: una revisión teórica. *Revista Criminalística*, 58(3), 61-70. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-31082016000300006&script=sci_arttext
- Montero, L.A., Abril Pérez, L., & Herrera A. (2013). De Zetas a Maras. Concepciones de mafia y crimen organizado en América Latina. *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, 8(1), 327-347. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92729194015>
- Moretti-Fernández, L. (2015). Apology for crime: situational analysis of the communication within criminal commands in Brazil. *Communication & Society*, 28(3), 83-96. <https://doi.org/10.15581/003.28.35954>
- Pérez-Fernández, F. (1998). La psicología de Ludwig Wittgenstein. Otra visión de un legado histórico. *Revista de Historia de la Psicología*, 19(2), 485-498. <https://journals.copmadrid.org/historia/art/1f4fe6a4411edc2ff625888b4093e917>
- Pérez-Fernández, F. (2003). Freud según Wittgenstein. Notas para la comprensión psicológica de una tarea filosófica. *Revista de Historia de la Psicología*, 25(3-4), 545-554. <https://journals.copmadrid.org/historia/art/95f8d9901ca8878e291552f001f67692>
- Peters, J. (2008). Measuring Myths about Domestic Violence: Development and Initial Validation of the Domestic Violence Myth Acceptance Scale. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma*, 16(1), 1-21. <https://doi.org/10.1080/10926770801917780>
- Ríos-Hernández I. (2010). El lenguaje: herramienta de reconstrucción del pensamiento. *Razón y palabra*, 72. <http://hdl.handle.net/10230/16347>
- Rodrigo Salas, V., & Schoon, J.P. (2015). Alteraciones neurológicas durante el embarazo. *Medicina Intensiva*, 32(1). <https://revista.sati.org.ar/index.php/MI/article/view/386>
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804397>
- Sanmartín, J. (2005). *El terrorista. Cómo es. Cómo se hace*. Barcelona: Ariel.
- Saussure, F. de (1971). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Skeide, M. A., Brauer, J., & Friederici, A. D. (2016). Brain Functional and Structural Predictors of Language Performance. *Cerebral Cortex*, 26(5), 2127-2139. <https://doi.org/10.1093/cercor/bhv042>
- Soto, J.E., & Garriga, D. (2017). *Humillación y Agonía. Análisis conductual de las ejecuciones del DAESH*. Madrid: Behavior & Law Ediciones.

- Tadeu Veroneze, R. (2015). Ágnes Heller, cotidianidad e individualidad: Fundamentos para la conciencia ética y política del ser social. *Trabajo Social, 17*, 131-144. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5375898>
- Tirapu Ustárrroz, J., Pérez Sayes, G., Erekatxo Bilbao, M., & Pelegrín Valero, C. (2007). ¿Qué es la teoría de la mente?. *Revista de Neurología, 44*(8), 479. <https://doi.org/10.33588/rn.4408.2006295>
- van der Velden, F., Brugman, D., Boom, J., & Koops, W. (2010). Moral cognitive processes explaining antisocial behavior in young adolescents. *International Journal of Behavioral Development, 34*(4), 292-301. <https://doi.org/10.1177/0165025409343705>
- van Dijk, T. (2012). *Discurso y contexto*. Un enfoque sociocognitivo. Barcelona: Gedisa.
- Vigotsky, L.S. (2010). *Pensamiento y lenguaje* (2ª ed.). Barcelona: Paidós.
- Winstanley, M., Webb, R. T., & Conti-Ramsden, G. (2019). Psycholinguistic and socioemotional characteristics of young offenders: Do language abilities and gender matter?. *Legal and Criminological Psychology, 24*(2), 195-214. <https://doi.org/10.1111/lcrp.12150>
- Wittgenstein, L. (2017). *Tractatus Logico-Philosophicus* (5ª ed.). Madrid: Tecnos.
- Yule, G. (2006). *El lenguaje* (3ª ed.). Madrid: AKAL.

Resiliencia:

Recurso existencial, dinámica cultural y dimensión clínica

Renato D. Alarcón

INTRODUCCIÓN

En las últimas cuatro o cinco décadas y por una variedad de razones, la palabra “Resiliencia” y su serie de significados en diversos terrenos del ser y el quehacer humano, han ido adquiriendo creciente reconocimiento e importancia. Puede decirse que, hoy en día, Resiliencia es materia de discusión e investigaciones en ciencias naturales, sociales y biológicas y, ciertamente, en los campos de medicina y salud (Sivak, 2018b; Southwick et al., 2023). Dentro de este último, no es exagerado afirmar que Resiliencia ocupa actualmente un lugar preferente en la literatura de Salud Mental, tanto en el ámbito local o regional como en el de la llamada Salud Mental Global (Lolas, 2016; Reeck et al., 2016).

La etimología del término proviene del verbo *resilium*, en Latín, que se traduce como “volver atrás, rebotar” y cuyo primer uso tuvo lugar en el campo de la Física para describir materiales o instrumentos que, luego de un impacto, vuelven a adoptar su forma original o natural; los ejemplos más frecuentes de *resilience* (en inglés), al inicio, fueron los del junco enhiesto luego de una tormenta devastadora, el arco luego del disparo de una flecha, ciertas clases de alambres y otros materiales, descritos todos mediante una expresión popular: “Se dobla pero no se rompe”. El primero en mencionar el término como metáfora en el léxico psicológico-emocional fue el psicoanalista británico John Bowlby (2005), en sus estudios sobre apego emocional (*attachment*), pero corresponde al neuropsiquiatra y psicoanalista judío-francés Boris Cyrulnik (2001) el mérito de la exploración en profundidad y la difusión inicial del término, cuyos equivalentes más cercanos en nuestro idioma son “estoicismo”, “resistencia”, “capacidad de aguante” y, tal vez más apropiadamente, “entereza”.

Luego de ofrecer una definición más o menos integral de Resiliencia (en el campo de la Salud Mental), resultante del examen de opiniones y sugerencias vertidas en décadas recientes, y de analizar diversos componentes del concepto y su relevancia epistemológica, el presente artículo intenta estudiar Resiliencia como expresión de tres perspectivas que el autor propone para cubrir la amplísima gama de implicaciones que el concepto genera. Por razones obvias, la perspectiva a la que se dedicará mayor espacio es la que ubica a Resiliencia como una compleja dimensión clínica.

Ello no resta importancia a las otras dos, Resiliencia como recurso existencial y como elemento de una poderosa dinámica cultural, en el intento de cubrir así la riqueza ontológica del término.

DEFINICIONES Y SU RELEVANCIA

Existen numerosas definiciones del término, todas con conceptos y contenidos comunes, pero también con implicaciones diferentes que dependen del campo de estudio del autor, de su orientación ideológico-doctrinaria o de la naturaleza y calidad de los ejemplos que se proponen. En la primera década de este siglo, Layne et al. (2007) identificaron ocho significados distintos pero, aún a fines del siglo pasado, autores como Glantz y Sloboda (1999) habían revisado abordajes sistémicos que enfatizaban transacciones persona-ambiente, percepciones individuales y grupales, interacciones genético-ambientales, diátesis intrapsíquicas y contextos micro-, meso- y macro-ambientales. En español, vale la pena citar, en esta etapa inicial, la revisión de Uriarte Arciniega (2005).

Un primer sumario de las principales características o rasgos de una Resiliencia efectiva (Wolin y Wolin, 1993; Masten, 2014) incluye curiosidad o “maestría intelectual”, sensibilidad y objetividad, capacidad de conceptualizaciones certeras, convencimiento del “derecho a sobrevivir”, recuerdos e invocaciones consistentes de personajes que la inspiran. Resiliencia equivale además a reconocer la afectividad propia sin negar o suprimir sentimientos nuevos, tener objetivos claros de vida, capacidad de atraer y usar fuentes externas de apoyo, visión de la posibilidad y deseabilidad de restauración de un orden moral civilizado, necesidad y capacidad de ayudar a otros, posesión de un adecuado repertorio afectivo, flexibilidad regulatoria (Ben-nett et al., 2018), creatividad en la búsqueda y posesión de recursos emocionales, altruismo y habilidad de transformar desamparo traumático en utilidad aprehendida.

Varios autores (Southwick, Bonanno et al., 2014) incluyen temas complementarios, tales como determinantes de Resiliencia, nuevas tecnologías que informan y conforman buena parte del basamento científico (algunos dirían neurobiológico) de la Resiliencia y acciones efectivas en el

proceso de su acentuación, superación o mejora. Aparte del vínculo Resiliencia-Resistencia-Recuperación (Hodgson et al., 2015), una asociación confrontativa y casi automática del término se da con el concepto de estrés, canal común de numerosas y variadas experiencias o trances individuales a lo largo del ciclo vital, tales como pérdida de un ser querido, duelo, *burnout*, enfermedades crónicas (físicas y mentales), o del desarrollo socio-grupal-comunitario y de trances colectivos como desastres naturales, violencia social, doméstica, sexual, criminal o política (guerras, terrorismo, dictaduras, etc.) (Southwick et al., 2011; García-Izquierdo et al., 2017).

Existe también acuerdo en que toda definición de Resiliencia deberá incluir conceptos de funcionamiento integrado, adaptativo y saludable, constituir un constructo aplicable a individuos, familias, organizaciones, sociedades y culturas, y ser materia de múltiples niveles de análisis que incluyan variables genéticas, epigenéticas, demográficas, de desarrollo, culturales, sociales y económicas (Southwick et al., 2023).

Diccionarios académicos definen Resiliencia como “cualidad o estado de ser flexible y capaz de recobrase rápidamente de condiciones de depresión o desaliento, además de poseer la capacidad de retornar, de *rebotar*”. La Asociación Psicológica Americana (2010) definió Resiliencia como “el proceso de adaptación eficiente en el proceso de afronte de adversidad, trauma, tragedia, amenazas o fuentes significativas de estrés tales como problemas familiares y de relaciones interpersonales, serias dificultades de salud o estreses laborales o financieros”. Otras definiciones utilizan conceptos tales como “funcionamiento libre de síntomas luego de exposición a situaciones traumáticas” (Bonanno, 2012), o postulan una casi absoluta concepción neurobiológica basada en la regulación sostenida de circuitos cerebrales, neurotransmisores y hormonas vinculados al binomio estrés-temor (Charney, 2004; Ozbay et al., 2008).

Un factor de importancia en todo debate en torno a la definición de Resiliencia plantea si el término es un desenlace (*outcome*) de situaciones de estrés y trauma o, mas bien, un proceso que media la respuesta a estrés y trauma (Southwick, Douglas-Palumberi et al., 2014). Como ejemplos de la primera alternativa se citan estados “sin síntomas” luego de experiencias traumáticas, i.e. falta del diagnóstico de Trastorno por Estrés Post-traumático (TEPT), registro de recuperación de tales síntomas, y/o buen funcionamiento a pesar de la presencia de psicopatología relacionada al trauma (Resiliencia funcional). De su lado, definiciones de Resiliencia como proceso incluyen cogniciones, reacciones emocionales y conductas que se constituyen en componentes decisivos de adaptación en respuesta a estrés y trauma.

No faltan autores que abogan enérgicamente por la necesidad de definiciones “operativas” de Resiliencia, a fin de prevenir que el término asuma un carácter coloquial y, por lo mismo, superficial. Este enfoque postula la

integración de diversos componentes cuya mensuración o cuantificación les confieren objetividad y solidez. Masten (2013, 2014) define Resiliencia como “la capacidad de un sistema dinámico a adaptarse exitosamente a perturbaciones o disturbios que amenazan la viabilidad, la función o el desarrollo de ese sistema”. A su vez, Panter-Brick (2014) insiste en funcionalidad como elemento casi indispensable de la definición al describir Resiliencia como el proceso de “agrupación (o convocatoria) de recursos que contribuirán a un bienestar sostenido”.

Un último concepto-base de la definición integral que buscamos es el de “contexto”, i.e. la variedad de situaciones y circunstancias en las que podría aplicarse una concepción claramente abarcadora del término Resiliencia. Contexto entraña la apreciación no solo subjetiva del escenario o escenarios en los que la experiencia del individuo resiliente tiene lugar. Implica aspectos descriptivos, estáticos, fenomenológicos y ubicables de aquel escenario, pero también las interacciones, transacciones, reciprocidades e impactos de sus componentes (ten Hove y Rosenbaum, 2018). La variedad de los contextos es casi reflejo de la complejidad de conductas (positivas o negativas) de la especie humana que es, en última instancia, el agente que desencadena, precipita o agrava los elementos o eventos adversos a los que la Resiliencia enfrenta.

Sobre estas bases, a la vez multidisciplinarias y multidimensionales, se puede elaborar una suerte de definición suficientemente amplia e inclusiva de Resiliencia: Capacidad y proceso constituido por recursos de base bio-psico-socio-cultural-espiritual que movilizan acciones y conductas de afronte y manejo de situaciones de adversidad, tensión y amenaza en diferentes contextos y conducen a la superación de las dificultades, recuperación emocional y física y acumulación de experiencias intrapsíquicas e interpersonales positivas.

DETERMINANTES DE LA RESILIENCIA

De manera similar a la que los estudios sobre salud y salud mental o sobre sus componentes individuales demuestran, Resiliencia, en tanto que expresión personal o grupal, responde a una serie de factores determinantes, de elementos forjadores de la capacidad y del proceso mencionados en la definición. Estos determinantes, procedentes de diferentes fuentes, interactúan de manera sistemática y más o menos intensa confiriendo al individuo un nivel de Resiliencia único e intransferible (Hanson y Hanson, 2018). Al mismo tiempo, sin embargo, la Resiliencia de una persona puede servir, directa o indirectamente, como modelo o fuente de aprendizaje para otras que atraviesan situaciones similares.

Existe activa discusión en torno a posibles bases genético-neurobiológicas de Resiliencia (Charney, 2004; Simeon et al., 2007; Yehuda et al., 2010), considerada como

un rasgo predictivo o predecible o un proceso de trayectoria más o menos variable; en cambio, cuando conceptualizada fundamentalmente como rasgo genético, puede determinar una respuesta específica (y casi fija o invariable) a circunstancias adversas. Sabemos, sin embargo, que todo organismo vivo y funcional, desde virus hasta seres humanos, está inevitablemente envuelto en activo intercambio con realidades ambientales más o menos definidas que, además, contribuyen decisivamente a cambios biológicos. Estas realidades incluyen inequidades, aislamiento social y pobreza (Walker, 2009; Sivak, 2018a). Con estos conceptos como punto de partida, Yehuda et al., (2006) señalan que lo que hace a algunas personas más resilientes que otras sería una combinación de mejor ADN, mejores oportunidades, mejores sistemas de apoyo y varios otros factores no-genéticos actuando solos o interactuando mutuamente.

Variables o correlatos biológicos de resiliencia efectiva sirven en el pronóstico de respuesta a manejos farmacológicos longitudinales, por ejemplo. Se habla incluso de “biomarcadores” de la Resiliencia, medidas de estrés fisiológico como presión arterial, niveles hormonales, función inmunitaria o metilación genética. Funciones cognitivas como inteligencia o memoria, o disposiciones psicológicas como temperamento o neuroticismo, tienen definidas bases biológicas (Niitsu et al, 2017). Más específicamente, son varias las regiones o zonas cerebrales que constituyen el sustento neurofisiológico y endocrino de la Resiliencia (Southwick y Charney, 2012): la amígdala (asociada con miedo y alarma); corteza prefrontal, que facilita funciones de planificación, toma de decisiones y regulación emocional; hipocampo, con roles de aprendizaje, memorización y regulación del estrés; corteza cingular anterior, base de focos atencionales, monitorización de errores y conflictos, información y regulación emocional; ínsula anterior, con roles en la detección de alerta cerebral y regulación del estado físico; y núcleo accumbens o “centro del placer” que media experiencias de recompensa y castigo.

Además de muchos otros sistemas y microsistemas corporales, Resiliencia envuelve una variedad de hormonas, neuroreceptores y neurotransmisores (cortisol, epinefrina y norepinefrina, serotonina, dopamina, oxitocina, neuropéptidos y factores como el neurotrófico cerebral, plasticidad mitocondrial, etc.) (Cramer et al., 2014; Hunsberger et al., 2009). Todos ellos son instrumentos que complementan estructuras personales de sentimientos, emociones y conductas y ayudan a comprender los mecanismos mediante los cuales riesgos y resiliencia imprimen rúbricas epigenéticas y fisiológicas en el cuerpo humano.

En esta elaboración, se deja entrever ya, sin embargo, el vigor de otros componentes de Resiliencia, más allá del basamento biológico. El cerebro es, indudablemente, órgano rector de procesos de aprendizaje y adquisición de todo tipo de informaciones (además de modalidades de adaptación, lenguaje, memoria y otros recursos) (Charney, 2004;

Chan et al., 2018) pero, como parte de una especie (la humana) esencialmente social (Cohn et al., 2009; Masten, 2018), contribuye también a elaborar sistemas adaptativos a través de procesos de evolución biológica y socio-cultural en constante cambio, i.e., apego, apoyo social, religión, inteligencia, flexibilidad cognitiva y habilidad en la solución de problemas, etc., es decir, la ecuación desafíos vs. obstáculos (Crane y Searle, 2016). En cuanto a ambiente per se, el factor económico en el contexto de pobreza y su rol causal de niveles deficientes de Resiliencia (determinados por falta de oportunidades, incoherencia social, ausencia de poder efectivo o limitada capacidad de gestión) son temas complejos y aun poco estudiados (Ellis y Abdi, 2017).

Una de las fuentes más copiosas de información tiene que ver con modalidades de afronte (*coping*) de una gran variedad de situaciones que generen destrezas de auto-regulación, vitalmente importantes para la adaptación o el manejo de muchas clases de amenazas. Así, se ve cómo van adquiriendo forma y vigencia, determinantes psicosociales clave en el desarrollo de la Resiliencia a lo largo del ciclo vital. Un sistema adaptativo de extrema importancia, desde los años tempranos, es el de manejo de la motivación, poderoso agente en el proceso de aprendizaje que conduce, casi automáticamente, al examen de las perspectivas culturales de Resiliencia, es decir el *set* de actitudes, creencias, hábitos y prácticas, lenguaje, estilos conductuales y significado de acciones personales, intra- e inter-grupales (Oshri et al., 2017; Arewasikporn et al., 2018). La recuperación de cualquier tipo de experiencia traumática implica la reconstrucción de significados que confieran protección y actitudes positivas a través de factores como optimismo, estilos cognitivos, capacidad atributiva, visión del mundo, prácticas curativas, creencias acerca de salud y enfermedad, etc. Todos estos factores tienen, sin duda, una poderosa raíz cultural (Alarcón, 2013).

Se trata, pues, de una interacción que puede conferir a Resiliencia, sinonimias fascinantes en forma de palabras simples pero profundas como, por ejemplo, Esperanza. La literatura psicológica, psiquiátrica y filosófica sobre esperanza (Alarcón y Frank, 2012; de Figueiredo y Gostoli, 2013) incorpora una larga colección de elementos adscritos a la definición de Resiliencia, estrecha e inevitablemente conectados con el futuro, articulando así una narrativa coherente, razonable y poderosa: la vida tiene sentido a pesar de caos, brutalidad, estrés, preocupaciones o desesperación.

A su turno, esta “ecología social” de la Resiliencia apunta a escenarios diversos que amplían el sentido del proceso. En muchos aspectos, este razonamiento lleva a la reiteración de un concepto mencionado arriba: el contexto.

Resiliencia reside en diferentes escenarios y se manifiesta a diferentes niveles. Así como un individuo, sea cual fuere su edad, género, ocupación o posición socio-económica (Silbaugh y Winchester-Silbaugh, 1998; Epstein y Krasner, 2013; Werneburg et al., 2018; Tsirigotis y Luczak,

2017), posee y utiliza resiliencia en numerosos momentos de su vida, la familia o la comunidad en tanto que grupos de individuos, la sociedad entera (de un país, una región o un continente) como depositaria de una historia pasada y presente, tienen también formas y dotaciones propias de Resiliencia, a ser usada en momentos adversos de su existencia colectiva. En tal contexto, Resiliencia encaja con concepciones y vivencias que también pueden llamarse solidaridad, co-participación, camaradería o amistad.

A manera de resumen, los determinantes de Resiliencia la cualifican de modo tal que, cuando invocada por sí sola, puede no reflejar ni la utilidad ni el peso de su multidimensionalidad. Los elementos complementarios (biogénéticos, psicológicos, sociales, económicos y/o culturales), facilitados por aquellos determinantes, edifican una Resiliencia de sólido impacto (Bonanno y Diminich, 2012) aplicable a contextos variados y variables. Una Resiliencia colectiva ciertamente enriquece la puramente individual ya que la variedad de gente involucrada aporta diferentes áreas de experticia, filosofía de vida, disciplina y conocimientos, campos que requieren intervenciones distintas y deseablemente complementarias. Se trata de respuestas integradas que, mediante diferentes sistemas, permiten afrontar exitosamente distintos tipos de problemas (Masten y Monn, 2015).

HACIA UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE RESILIENCIA

Los párrafos precedentes conforman un conjunto de ideas que, más allá de definiciones y elementos determinantes, abren posibilidades de concepciones nuevas, diferentes e integradoras. Ya que se trata de un concepto múltiple y epistemológicamente extenso, Resiliencia es sensible a enfoques más o menos detallados, utilizando complementariedad como estrategia básica. Se propone pues, enseguida, el estudio del tema desde tres ventanales de observación, tres perspectivas que configuran Resiliencia como: a) Recurso existencial; b) Dinámica cultural y c) Dimensión clínica.

Resiliencia como Recurso Existencial

Las bases de esta propuesta inicial son esencialmente filosóficas y antropológicas. La existencia del ser humano configura una serie casi interminable de experiencias (Delgado, 1949; Saurí, 1989; Hanson, 2018) marcadas por el permanente intercambio con sus semejantes y con otros seres vivos, con el ambiente como escenario excitante y la naturaleza como desafío impredecible. El ser humano se pregunta a cada instante quién es, cuál es su rol en la vida y cómo se debe conducir en aquel proscenio, frente a sus espectadores y ante las incertidumbres que le plantea su propia actuación.

Al mismo tiempo, examina con qué recursos cuenta para tal afronte, comprendiendo muy temprano que tales re-

ursos deberán provenir de los mismos recovecos de su ruta existencial, tamizados tal vez por su experiencia, sus percepciones, sus sensaciones y las perspectivas que los años le han forjado. Tal es la Resiliencia como recurso existencial.

Resiliencia emerge pues de la aceptación de los retos planteados por la Adversidad como elemento también idóneo del proceso existencial, es respuesta nacida de la experiencia de ser y de vivir, de observar y de observarse, del raciocinio enfocado en la relación causa-efecto y en nociones de significación y explicación. Es indudablemente de factura esencialmente individualista, pero ello no significa egoísmo o exclusivismo: por el contrario, Resiliencia, en tanto que recurso existencial, abarca trayectoria vital (existencia) y convivencia con el otro y los otros (Baumeister y Leary, 1995; Seery et al., 2010).

El instrumento fundamental de esta concepción de Resiliencia es la reflexión, ejercicio que algunos llamarían meditación, producto teleológico del filósofo que, de uno u otro modo, existe en todos nosotros. Las reflexiones a lo largo del tiempo constituyen una mentalidad, una manera de ver a la vida y a otros, de construir las bases de una filosofía personal e intransferible. Muchos autores agregarían un elemento religioso/espiritual a la estructura existencial de la Resiliencia, por la significativa carga de subjetividad y trascendencia que tal elemento posee y ejercita (Fredrickson et al., 2008).

En suma, Resiliencia como recurso existencial recorre las páginas vitales de cada quien, elabora maneras de enfrentar estrés, amenazas y angustias, inestabilidades o traumas individuales y colectivos ofreciendo una mirada psico-espiritual a los orígenes y desenlaces de tales confrontaciones (Burwell-Naney et al., 2019). La Adversidad trastorna itinerarios existenciales de modo tal que la existencia, así amenazada, deberá recurrir a fuentes de lucidez, tolerancia y coraje, construidas con empeño a lo largo de su propia ruta (Goud, 2005).

Resiliencia como Dinámica Cultural

Cultura es un término con muchas definiciones, la mayoría de las cuales reconocen la convergencia de una variedad de características colectivas, es decir, grupales, que se acumulan a lo largo del tiempo y de la historia para contribuir a la forja de una identidad propia y definida de la comunidad involucrada (Silbaugh y Winchester-Silbaugh, 1998; Bhugra y Bhui, 2007; Alarcón, 2013). Las llamadas “variables culturales” incluyen, como ya se señaló, conceptos tales como lenguaje, creencias, tradiciones, hábitos y costumbres, principios de autoridad, estructura familiar, etc., etc. que, a la manera de un *puzzle*, encajan uno a otro hasta constituir un cuadro coherente y comprensible (Gallo et al., 2009). Este último logro recibe, en el alfabeto socio-antropológico, el nombre de Identidad. Cultura y sus más impor-

tantes componentes concurren y convergen para constituir la noción y el ser de Identidad.

Se define entonces Identidad como el conjunto de características distintivas, inconfundibles y, por lo tanto, propias de un individuo, un grupo o una comunidad y que determinan la forma y el fondo de las percepciones que otros tienen del portador de tal identidad (Hirsch, 1982; Bion, 1996). Lo inconfundible radica en el hecho de que la identidad es posesión autónoma, incambiable. Cultura e identidad son conceptos eminentemente complejos porque, para empezar, representan una posesión no compartida de características individuales o grupales, ayudan a definir a su poseedor a lo largo del tiempo y constituyen un reservorio de ideas, pensamientos, sentimientos, actitudes y conductas sumamente importantes en el transcurso de la historia de la Humanidad (Kleinman, 1988).

El término Dinámica tiene –en relación a Resiliencia– implicaciones sustantivas y adjetivas: es fuente o agente instrumental de acciones e interacciones y es, también, resultado de esas interacciones. Por tanto, Resiliencia como Dinámica Cultural implica, precisamente, activas raíces culturales (más propiamente, multiculturales) para una noción y una práctica que viene a formar parte del repertorio psicosocial y conductual de individuos, familias, comunidades y sociedades (Güngör y Perdu, 2017). Al igual que otras nociones y prácticas, puede decirse que Resiliencia sigue un activo proceso formativo hasta constituirse en la manera más o menos típica y esperable de reacción a la adversidad, por parte de sus protagonistas. A diferencia de la naturaleza existencial descrita arriba, la Resiliencia como dinámica cultural es más concreta, más explícita, más compartida y, por todo ello, tal vez más distintiva de su poseedor y de sus acciones (Alarcón et al., 2012).

El aprendizaje de atributos como Resiliencia dentro de procesos dinámico-culturales confiere actitudes y estilos típicos en individuos y grupos. Los niños inician tal aprendizaje siguiendo lo que ven hacer a sus padres cuando en presencia de elementos adversos. El aprendizaje se diversifica y acentúa más adelante a través del contacto con miembros no nucleares del grupo familiar y en el periodo escolar con el inicio de la socialización adolescente y del contacto con diversos grupos y subgrupos comunitarios. Finalmente, experiencias propias y ajenas con circunstancias traumáticas (violencia familiar o callejera, desastres naturales, muertes de personas cercanas o figuras públicas, inestabilidad política, problemas de salud colectiva [i.e., epidemias], testimonios y consecuencias de pobreza y otras deprivaciones, asunción de responsabilidades sociales y familiares cada vez más complejas, etc., etc.), proporcionan el *background* de adversidades en el que se genera la Resiliencia (Liddell y Ferreira, 2019). Y no es exagerado afirmar que los niveles de Resiliencia se convierten así en componente cardinal de la Identidad de individuos y grupos.

Sin disminuir la relevancia de ejemplos individuales, las características grupales o comunitarias de Resiliencia ofrecen mejor evidencia del impacto de la dinámica cultural en su formación. Es así como en diversas comunidades étnicas, países o continentes, se reconoce una variedad de respuestas a experiencias adversas más o menos similares, i.e., un desastre natural: angustia caótica, resignación o estoicismo, actividades reparadoras inmediatas, surgimiento de actitudes solidarias, énfasis renovado en prácticas religiosas, irritación, conflictos o provocaciones colectivas, sumisión y pasividad, etc., etc. (Alonso et al., 2018). En suma, una heterogeneidad de estilos resilientes que son resultado de dinámicas culturales distintas.

Resiliencia como Dimensión Clínica

Resiliencia es la armadura emocional, la reserva subjetiva, cognitiva y conductual con la que los seres humanos se defienden o hacen frente a situaciones que los ponen a prueba. De lo dicho hasta ahora, se puede asumir que, si bien todos poseemos un nivel o una medida de Resiliencia, ésta no es igual ni uniforme y, por lo tanto, su efectividad varía de persona a persona, de comunidad a comunidad (Peterson y Seligman, 2004; Friedberg y Malefakis, 2018). Es así como Resiliencia adquiere el carácter de Dimensión Clínica aplicable a “casos” de síntomas, síndromes o enfermedades que, aparte de una mensuración sistémica objetiva (Ayyub, 2013), requieren manejo situacional y atención médica de naturaleza predominantemente psicológico-emocional o psiquiátrica. De su vigor y eficiencia depende muchas veces el resultado de cada manejo terapéutico.

Si, por razones de concreción conceptual, llamamos *estrés* al conjunto de factores que ponen a prueba la Resiliencia del individuo o grupo afectado, asumimos también que cada entidad estresante genera impactos emocionales de magnitud diversa, manejables en mayor o menor escala por la Resiliencia del afectado y la ayuda del profesional consultado. Las variedades clínicas de este impacto tienen etiquetas diagnósticas diversas incluidas en nomenclaturas internacionales (APA, 2022; OMS, 202), vgr. ansiedad, depresión, pánico, somatizaciones, conversión, conductas suicidas, estrés postraumático, cuadros psicóticos, etc. (Echezarraga et al., 2017; Horn y Feder, 2018; Alayarian, 2019). La detección, caracterización, medición, estimulación o reforzamiento de la Resiliencia son, entonces, medidas terapéuticas indispensables y sustancialmente valiosas.

¿Dónde, en qué parte de la estructura psicológica o mental del ser humano, residen la Resiliencia y sus recursos?. Más allá de localizaciones cerebrales más o menos precisas (“marcadores biológicos”, según modismos sofisticados) (Insel 2010), muchos autores responderían que el asiento habitual, desde una perspectiva integrativa, sería la personalidad, ente cuya significativa variedad de rasgos

configura estilos o conductas que caracterizan o “describen” a individuos y grupos alrededor del mundo (Alarcón et al., 1998; Oldham et al., 2005). El volumen o “tamaño” de la reserva de Resiliencia en cada individuo puede ser deficiente, normal o superior. El primero –condicionante fundamental de respuestas poco efectivas ante la adversidad— es componente significativo de uno o varios de los llamados Trastornos de Personalidad (APA, 2022) aun cuando, en personas consideradas normales, la Resiliencia puede debilitarse o fallar, cediendo paso a otros trastornos clínicos, declarados y progresivamente deteriorantes.

Un elemento precoz pero muy importante del ciclo de deterioro anímico, cognitivo, mental o conductual al que puede conducir el déficit de Resiliencia es la llamada Desmoralización (de Figueiredo, 2007), caracterizada por desaliento, impotencia creciente ante el avance del evento agresor, dudas existenciales, desesperanza, desconcierto e indecisión marcada. Todo clínico envuelto en el manejo temprano de este tipo de circunstancias debe explorar niveles y características de la desmoralización, su contexto y su impacto sobre niveles y fortalezas de la Resiliencia. La relevancia de esta evaluación para el planteamiento de acciones preventivo-promocionales en Salud Mental es fundamental (de Figueiredo y Gostoli, 2013). Los objetivos de tales planteamientos se centran en “el desarrollo de programas universales, selectivos y específicos en cuanto a propósito y diseño, a fin de prevenir respuestas dañinas a estrés y adversidad en grupos en riesgo” (Southwick et al, 2011).

Es indudable que, en las circunstancias actuales, la experiencia de la pandemia por COVID-19 en sus diversos aspectos por parte de prácticamente todos los sectores de la población mundial es el desafío más dramático a la capacidad de respuesta, aceptación y resiliencia de la especie humana (Polizzi et al., 2020). Aparte de las entidades clínicas ya mencionadas, la respuesta emocional en diferentes grupos etarios puede no necesariamente alcanzar niveles diagnósticos considerables (Cosco et al, 2017; Traub y Boynton-Jarrett, 2017), pero sí crear situaciones de victimización, rumiaciones afectivas, sentimientos abrumadores de impotencia o mecanismos poco saludables de afronte, tales como abuso de sustancias o alcohol.

En el ámbito clínico, Resiliencia puede ser gráficamente concebida como la “capacidad de seguir adelante, en medio y a pesar de los golpes”. Cuando estrés, adversidad o trauma golpean, se experimentan ciertamente sentimientos como rabia, tristeza o dolor, pero la Resiliencia permite el continuar “funcionando” tanto física como psicológicamente. Resiliencia no significa únicamente tolerar o “aguantar”, ser estoico o manejar la situación por sí solo: de hecho, uno de sus elementos claves es el ser capaz de buscar el apoyo y la ayuda de otros. Y es en tal coyuntura social (o socio-génica) que se manifiestan un buen número de acciones o medidas que los clínicos sugieren como fundamentales para el fortalecimiento y la mejora de la Resiliencia —modali-

dades cruciales de prevención y manejo de enfermedades mentales (Precious y Lindsay, 2018).

Es admirable la coincidencia de muchos autores en la recomendación de medidas de tipo social como elementos estimuladores de una Resiliencia más vigorosa (Selvaraj y Bhat, 2018). Instituciones como la Clínica Mayo extienden una variedad de consejos: a) mantener conexiones positivas con familiares, amigos, vecinos, compañeros de labor, etc; b) hacer de cada día una oportunidad de propósitos y acciones significativas; c) aprender de experiencias pasadas; d) mantener la esperanza; e) cuidar de sí mismo en términos de actividad física, dieta, sueño, técnicas de relajación, etc; y f) ser proactivo, planificar con antelación y previsión.

En suma: control, coherencia y conexiones (Polizzi et al, 2020). Dennis Charney, distinguido investigador en psiquiatría biológica, TEPT y Resiliencia (Charney, 2004), coincide en varios puntos y, junto a otros autores (Southwick et al., 2005) ha resumido sus experiencias en lo que llama Diez Principios Esenciales de la Resiliencia: 1) Ser optimista, pero no a niveles poco realistas; 2) Desarrollar flexibilidad cognitiva que permita reconfigurar, asimilar, aceptar y recuperar; 3) Abrazar sólidos principios morales y/o espirituales; 4) Buscar y encontrar un modelo resiliente; 5) Afrontar los miedos o temores propios; 6) Usar activos mecanismos de afronte, incluida la búsqueda de ayuda de otros; 7) Desarrollar una consistente red de apoyo social; 8) Contar con tiempo para actividades y ejercicios físicos; 9) Desarrollar inteligencia emocional e integridad moral propias; 10) Reconocer y utilizar fortalezas que son propias (i.e., generosidad, buen humor, tenacidad, etc.).

Es razonable admitir que la exploración de los componentes biológicos del estrés abre el camino a manejos médico-farmacológicos que, al tener tales mecanismos como objetivo primordial, pueden promover Resiliencia durante y después de una experiencia traumática. Hay varios proyectos de investigación en marcha, probablemente el más saltante de los cuales tiene al Neuropeptido-Y (NPY) como objetivo central (Morgan et al., 2000, 2002). NPY es una molécula cerebral que asiste al organismo en su manejo de ansiedad y miedo experimentadas en respuesta al estrés: altos niveles de NPY se asocian consistentemente con una mejor *performance* en situaciones estresantes tanto en estudios animales como con humanos. Se han diseñado ya tests que usan instilación nasal de NPY antes de exponer al individuo a situaciones de estrés controlado y evaluar el impacto de su estilo de manejo.

En los últimos 4-5 años, se han estudiado, asimismo, los efectos del anestésico ketamina (ya utilizado en casos agudos de depresión y conductas suicidas [Liriano et al., 2019; Almeida et al., 2024]), luego de haberse comprobado, en un estudio piloto con pacientes de TEPT crónico, que los síntomas mejoraron significativamente 24 horas después de una infusión endovenosa. En animales de laboratorio se ha demostrado que el tratamiento previo con ketamina reduce sig-

nificativamente la respuesta a situaciones experimentales de estrés aplicadas una semana después (Chen y Denny, 2023).

DISCUSIÓN

No cabe duda de que los conceptos de Resiliencia, su estudio detallado desde diferentes perspectivas, su cultivo y las consecuencias de su valía o de su eventual déficit funcional continuarán generando fascinación y redoblado interés en una variedad de terrenos heurísticos. Al lado de nuevas definiciones y de intentos serios de estudios sistemáticos y de validez universal, es importante remarcar la variedad de características y estilos de Resiliencia determinados por factores existenciales, socio-culturales y clínicos (Bennett et al., 2018; Friedberg y Malefakis, 2018). Los múltiples significados y el peso que todos estos factores adscriben a la Resiliencia resultante ayudan, asimismo, a explicar aquella variedad. Países o regiones de características fundamentalmente socio-céntricas pueden desarrollar una Resiliencia adaptada y adaptable a las necesidades comunitarias o grupales, a veces en detrimento involuntario de la preservación individual. Por el contrario, la Resiliencia individual o individualista es más prevalente en países, continentes o zonas egocéntricas (ten Hove y Rosenbaum, 2018; Iasiello et al., 2019) debilitando un tanto su valía en el ámbito colectivo.

El afronte integral

Ante la multiplicidad de estilos y acciones resilientes, los estudios sobre el tema resaltan claramente la utilidad de un afronte integral en el cultivo y la aplicación de Resiliencia a efecto de optimizar su impacto. En el llamado “mundo globalizado”, esta propuesta tiene, teóricamente, una validez implícita pero, lamentablemente, muchos de los llamados determinantes de la Resiliencia provienen del entorno social y coinciden, en general, con la noción de determinantes sociales de la salud y la salud mental (Jakovljevic, 2018; Shim y Compton, 2018; Alarcón, 2024). Prominente entre ellos es la pobreza que contribuye, por un lado, a vulnerabilidades de salud y, por otro, a deficiencia de recursos para corregirlas, es decir, una Resiliencia mediatizada. En varias regiones del mundo, la pobreza se asocia a otros factores tales como pertenencia a minorías étnicas y secuelas de procesos migratorios, i.e., estrés de aculturación, bajo nivel educativo o falta de empleo (Ellis y Abdi, 2017; Jowell et al., 2018; Wu et al., 2018).

Un ejemplo claro de este enfoque se da en los llamados Países de Medianos y Bajos Ingresos (*Low and Median Income Countries, LMICs* en inglés), en los cuales la evidencia disponible enfatiza utilización de intervenciones diversificadas (con componentes múltiples) que involucren decisivamente al grupo familiar, posibiliten la activa intervención de consejeros (no solo de maestros o personal de salud)

debidamente entrenados, y den cabida, con una perspectiva longitudinal, a necesidades local y culturalmente sensibles (Southwick et al., 2016; McAllister et al., 2017; Mesquita et al., 2019).

Necesidades básicas y recursos esenciales

Queda claro que el cultivo de la Resiliencia y sus múltiples rasgos es una jornada continua en la vida de todo ser humano cuyas necesidades básicas (seguridad, satisfacción y conexión) están arraigadas en la historia evolutiva de la especie y se han orientado desde siempre al logro de calma, fortaleza y felicidad como su destino cenital (Mosqueira et al., 2015). Desde esta perspectiva, Patriarca et al. (2018) delinean una “resiliencia organizacional” y Hanson y Hanson (2018) configuran cuatro vías a través de las cuales respondemos a cada una de aquellas necesidades: 1) Reconociendo lo verdadero y lo auténtico; 2) Recurriendo a nosotros mismos; 3) Regulando pensamientos, sentimientos y acciones; y 4) Relacionándonos con destreza a otros y al mundo. Estas vías generan una docena de fortalezas primarias que, paso a paso en la ruta de la evolución personal, harán de la persona un ser más resiliente, capaz de ofrecer más en ayuda de otros, de modo tal que “cuando las olas de la vida vienen a tí, serás capaz de recibirlas con paz, contento y amor en el núcleo de tu ser” (Hanson y Hanson, 2018). La Tabla que sigue resume este proceso:

	Reconocer	Recurrir	Regular	Relacionar
Seguridad	Sensibilidad	Reciedumbre	Calma	Coraje
Satisfacción	Mentalización	Gratitud	Motivación	Aspiración
Conexión	Aprendizaje	Confianza	Intimidad	Generosidad

Fossion y Linkowski (2007) examinan Resiliencia como “un nuevo paradigma” en los campos de psicología clínica y psiquiatría. Al utilizar la perspectiva de modelos deterministas (psicológicos o biológicos), el estudio de Resiliencia permite evaluar a un individuo de acuerdo a sus recursos y no en base a sus defectos o fallas. Por mucho tiempo, sin embargo, Resiliencia fue frecuentemente utilizada en contextos inapropiados, sujetos a distorsiones normativas: el nuevo enfoque reclama la preferencia de estudios integradores que son motores del conocimiento moderno (genético-moleculares y socio-ambientales) (Elbau et al., 2019; Basu et al., 2020; O’Connor et al., 2021). Y en su manejo, la “creación de un propósito” preside experiencias reveladoramente positivas: de una cultura colectiva caracterizada por la colección de valores singulares, se desplaza a un sistema de relaciones de cuidado mediadas por interacciones humanas, valores, creencias y actitudes comunitarias. El propósito así creado genera el escenario de una cultura resiliente definida por propósito, pasión y

por un saludable balance laboral, vital y espiritual (Spake y Thompson, 2013; Mochizuki et al., 2017).

CONCLUSIONES

En el campo de la Salud Mental existen pocos temas de estudio que, en el momento actual, reciban más atención que Resiliencia, por parte de investigadores y clínicos (Davydov et al., 2010). Entendida en un triple enfoque (como recurso existencial, dinámica cultural y dimensión clínica), su atractivo radica en la multiplicidad de sus características y rasgos en individuos, familias, comunidades y la sociedad global; esto exige un definido afronte integral y multidisciplinario, incluidos recursos tecnológicos modernos tipo Internet y redes sociales (Lehr et al., 2018). La actualidad de su vigencia —fuerte y positiva o escasa y débil— en todo el mundo se debe a una variedad de situaciones estresantes, e.g., crisis sanitarias como la pandemia COVID-19, desastres naturales como terremotos, huracanes, sequías o incendios forestales, y anomalías socio-políticas con enormes insumos de violencia, guerras, encono, polarizaciones, corrupción y abusos. Constituida en componente sumamente relevante del enfrentamiento con traumas y eventos estresantes, una Resiliencia disminuida requiere manejos psicosociales (preventivo-promocionales), psicoterapéuticos y farmacológicos que refuercen o aseguren su rol primario en el manejo de adversidades de diverso orden en el mundo contemporáneo (Blanchet et al., 2017; Martin-Soelch y Schnyder, 2019).

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, R.D. (Ed.). (2013). *Cultural Psychiatry*. Basel, Switzerland: Karger.
- Alarcón, R. D. (2024). Determinantes sociales de la salud mental: retórica, realidades y esperanzas. *Acta Hereditaria*, 67(1), 19-36. <https://doi.org/10.20453/ah.v67i1.5524>
- Alarcón, R.D., & Frank, J.B. (Eds.). (2012). *The Psychotherapy of Hope: The legacy of Persuasion and Healing*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Alarcón, R. D., Foulks, E. F., & Vakkur, M. (1998). *Personality Disorders and Culture. Clinical and conceptual interactions*. New York, NY: Wiley J & Sons.
- Alayarian, A. (2019). Trauma, resilience and healthy and unhealthy forms of dissociation. *Journal of Analytical Psychology*, 64(4), 587-606. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12522>
- Almeida, T. M., Generoso, I. P., Rosa, D. A. A., Pinheiro, T. B., Foletto, L. D., Jorge, G. M. T., Grilo, L. B., da Silva, U. R. L., Cordeiro, Q., & Uchida, R. R. (2024). The anti-anhedonic effects of ketamine in the treatment of resistant unipolar and bipolar depression: A systematic review and meta-analysis of current data. *Journal of Affective Disorders Reports*, 17, 100829. <https://doi.org/10.1016/j.jadr.2024.100829>
- American Psychiatric Association. (2022). *Diagnostic and Statistical Manual for Mental Disorders. (5th. Edition), Text Revised (DSM-5-TR)*. Washington DC: APA.
- American Psychological Association. (2010). *The road to resilience*. Washington DC: American Psychological Association. <https://www.apa.org/helpcenter/road-resilience>
- Alonso, J., Mortier, P., Auerbach, R. P., Bruffaerts, R., Vilagut, G., Cuijpers, P., Demyttenaere, K., Ebert, D. D., Ennis, E., Gutiérrez-García, R. A., Green, J. G., Hasking, P., Lochner, C., Nock, M. K., Pinder-Amaker, S., Sampson, N. A., Zaslavsky, A. M., & Kessler, R. C. (2018). Severe role impairment associated with mental disorders: Results of the WHO World Mental Health Surveys International College Student Project. *Depression and Anxiety*, 35(9), 802-814. <https://doi.org/10.1002/da.22778>
- Arewasikporn, A., Sturgeon, J. A., & Zautra, A. J. (2018). Sharing Positive Experiences Boosts Resilient Thinking: Everyday Benefits of Social Connection and Positive Emotion in a Community Sample. *American Journal of Community Psychology*, 63(1-2), 110-121. <https://doi.org/10.1002/ajcp.12279>
- Ayyub, B. M. (2013). Systems Resilience for Multihazard Environments: Definition, Metrics, and Valuation for Decision Making. *Risk Analysis*, 34(2), 340-355. <https://doi.org/10.1111/risa.12093>
- Basu, D., Bhui, K., Nagpal, S., Mutiso, V., Ndeti, D., Lauwrens, Z., Hadfield, K., & Singh, S. (2020). Enhancing Resilience and Mental Health of Children and Adolescents by integrated School- and Family-based Approaches, with a Special Focus on Developing Countries: A Narrative Review and Call for Action. *World Social Psychiatry*, 2(1), 7. https://doi.org/10.4103/wsp.wsp_24_19
- Baumeister, R. F., & Leary, M. R. (1995). The need to belong: Desire for interpersonal attachments as a fundamental human motivation. *Psychological Bulletin*, 117(3), 497-529. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.117.3.497>
- Bennett, J. M., Rohleder, N., & Sturmborg, J. P. (2018). Biopsychosocial approach to understanding resilience: Stress habituation and where to intervene. *Journal of Evaluation in Clinical Practice*, 24(6), 1339-1346. <https://doi.org/10.1111/jep.13052>
- Bhugra, D., & Bhui, K. (Eds.). (2007). *Textbook of Cultural Psychiatry*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Bion, W. (1996). *Volviendo a pensar*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Horme S.A.
- Blanchet, K., Nam, S. L., Ramalingam, B., & Pozo-Martin, F. (2017). Governance and Capacity to Manage Resilience of Health Systems: Towards a New Conceptual Framework. *International Journal of Health Policy and Management*, 6(8), 431-435. <https://doi.org/10.15171/ijhpm.2017.36>
- Bonanno, G. A. (2012). Uses and abuses of the resilience construct: Loss, trauma, and health-related adversities. *Social Science & Medicine*, 74(5), 753-756. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2011.11.022>
- Bonanno, G. A., & Diminich, E. D. (2012). Annual Research Review: Positive adjustment to adversity – trajectories of minimal-impact resilience and emergent resilience. *Journal Of Child Psychology And Psychiatry*, 54(4), 378-401. <https://doi.org/10.1111/jcpp.12021>
- Bowlby, J. (2005). *A secure base. Clinical applications of Attachment theory*. New York, NY: Taylor and Francis.
- Burwell-Naney, K., Wilson, S. M., Whitlock, S. T., & Puett, R. (2019). Hybrid Resiliency-Stressor Conceptual Framework for Informing Decision Support Tools and Addressing Environmental Injustice and Health Inequities. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(8), 1466. <https://doi.org/10.3390/ijerph16081466>
- Chan, Y., Hsu, W., Liao, Y., Chen, H., Tu, C., & Wu, C. (2018). Appreciation of different styles of humor: An fMRI study. *Scientific Reports*, 8(1), <https://doi.org/10.1038/s41598-018-33715-1>
- Charney, D. S. (2004). Psychobiological Mechanisms of Resilience and Vulnerability. *Focus*, 2(3), 368-391. <https://doi.org/10.1176/foc.2.3.368>
- Chen, B. K., & Denny, C. A. (2023). Weapons of stress reduction: (R, S)-ketamine and its metabolites as prophylactics for the prevention of stress-induced psychiatric disorders. *Neuropsychopharmacology*, 224, 109345. doi: 10.1016/j.neuropharm.2022.109345
- Cohn, M. A., Fredrickson, B. L., Brown, S. L., Mikels, J. A., & Conway, A. M. (2009). Happiness unpacked: Positive emotions increase life satisfaction by building resilience. *Emotion*, 9(3), 361-368. <https://doi.org/10.1037/a0015952>
- Cosco, T. D., Howse, K., & Brayne, C. (2017). Healthy ageing, resilience and wellbeing. *Epidemiology and Psychiatric Sciences*, 26(6), 579-583. <https://doi.org/10.1017/s2045796017000324>
- Cramer, T., Kislouk, T., Yeshurun, S., & Meiri, N. (2014). The balance between stress resilience and vulnerability is regulated by corticotropin-releasing hormone during the critical postnatal period for sensory development. *Developmental Neurobiology*, 75(8), 842-853. <https://doi.org/10.1002/dneu.22252>
- Crane, M. F., & Searle, B. J. (2016). Building resilience through exposure to stressors:

- The effects of challenges versus hindrances. *Journal of Occupational Health Psychology*, 21(4), 468-479. <https://doi.org/10.1037/a0040064>
- Cyrulnik, B. (2001). *La Maravilla del dolor. El sentido de la Resiliencia*. Barcelona, España: Granica.
- Davydov, D. M., Stewart, R., Ritchie, K., & Chaudieu, I. (2010). Resilience and mental health. *Clinical Psychology Review*, 30(5), 479-495. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2010.03.003>
- Oldham, J. M., Skodol, A. E., & Bender, D.S. (Eds.). (2005). *Textbook of Personality Disorders*. Washington DC: American Psychiatric Publishing.
- de Figueiredo, J. M., & Frank, J. D. (1982). Subjective incompetence, the clinical hallmark of demoralization. *Comprehensive Psychiatry*, 23(4), 353-363. [https://doi.org/10.1016/0010-440x\(82\)90085-2](https://doi.org/10.1016/0010-440x(82)90085-2)
- de Figueiredo, J. M. (2007). Demoralization and psychotherapy. A tribute to Jerome D. Frank, MD, PhD (1909-2005). *Psychother Psychosom*, 76, 129-133. <https://www.jstor.org/stable/48510998>
- de Figueiredo, J. M., & Gostoli, G. (2013). Culture and demoralization in Psychotherapy. En: R. D., Alarcón (Ed.). *Cultural Psychiatry* (pp. 75-87). Basel, Switzerland: Karger.
- Echezarraga, A., Calvete, E., González-Pinto, A., & Las Hayas, C. (2017). Resilience dimensions and mental health outcomes in bipolar disorder in a follow-up study. *Stress and Health*, 34(1), 115-126. <https://doi.org/10.1002/smi.2767>
- Elbau, I. G., Cruceanu, C., & Binder, E. B. (2019). Genetics of Resilience: Gene-by-Environment Interaction Studies as a Tool to Dissect Mechanisms of Resilience. *Biological Psychiatry*, 86(6), 433-442. <https://doi.org/10.1016/j.biopsych.2019.04.025>
- Ellis, B. H., & Abdi, S. (2017). Building community resilience to violent extremism through genuine partnerships. *American Psychologist*, 72(3), 289-300. <https://doi.org/10.1037/amp0000065>
- Epstein, R. M., & Krasner, M. S. (2013). Physician Resilience. *Academic Medicine*, 88(3), 301-303. <https://doi.org/10.1097/acm.0b013e318280cfff>
- Fossion, P., & Linkowski, P. (2007). The relevance of the concept of Resiliency in the field of Psychiatry. *Revue medicale de Bruxelles*, 28(1), 33-38.
- Frederickson, B., Cohn, M. A., Coffey, K. A., Pek, J., & Finkel, S. M. (2008). Open hearts build lives: positive emotions, induced through loving-kindness meditation, build consequential personal resources. *Journal of personality and social psychology*, 95(5), 1045-1062.
- Friedberg, A., & Malefakis, D. (2018). Resilience, Trauma, and Coping. *Psychodynamic Psychiatry*, 46(1), 81-113. <https://doi.org/10.1521/pdps.2018.46.1.81>
- Gallo, L. C., Penedo, F. J., Espinosa de los Monteros, K., & Arguelles, W. (2009). Resiliency in the Face of Disadvantage: Do Hispanic Cultural Characteristics Protect Health Outcomes?. *Journal of Personality*, 77(6), 1707-1746. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2009.00598.x>
- García-Izquierdo, M., Meseguer de Pedro, M., Ríos-Risquez, M. I., & Sánchez, M. I. S. (2017). Resilience as a Moderator of Psychological Health in Situations of Chronic Stress (Burnout) in a Sample of Hospital Nurses. *Journal of Nursing Scholarship*, 50(2), 228-236. <https://doi.org/10.1111/jnu.12367>
- Glantz, M. D., & Sloboda, Z. (1999). Analysis and reconceptualization of Resilience. En M.D., Glantz, & J. L., Johnson (Eds.), *Resilience and Development: Positive life adaptations* (pp. 2-17). New York, NY: Kluwer Academic/Plenum Press.
- Goud, N. H. (2005). *Courage: Its Nature and Development*. The Journal of Humanistic Counseling, Education and Development, 44(1), 102-116. <https://doi.org/10.1002/j.2164-490x.2005.tb00060.x>
- Güngör, D., & Perdu, N. (2017). Resilience and acculturative pathways underlying psychological well-being of immigrant youth. *International Journal of Intercultural Relations*, 56, 1-12. <https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2016.10.005>
- Hanson, R., & Hanson, F. (2018). *Resilient. How to grow an unshakable core of calm, strength and happiness*. New York, NY: Harmony Books.
- Hirsch, E. (1982). *The concept of Identity*. New York, NY: Oxford University Press.
- Hodgson, D., McDonald, J. L., & Hosken, D. J. (2015). What do you mean, 'resilient'?. *Trends in Ecology & Evolution*, 30(9), 503-506. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2015.06.010>
- Hom, S. R., & Feder, A. (2018). Understanding Resilience and Preventing and Treating PTSD. *Harvard Review of Psychiatry*, 26(3), 158-174. <https://doi.org/10.1097/hrp.0000000000000194>
- Iasiello, M., van Agteren, J., Keyes, C. L., & Cochrane, E. M. (2019). Positive mental health as a predictor of recovery from mental illness. *Journal of Affective Disorders*, 251, 227-230. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2019.03.065>
- Insel, T., Cuthbert, B., Garvey, M., Heinssen, R., Pine, D. S., Quinn, K., Sanislow, C., & Wang, P. (2010). Research Domain Criteria (RDoC): Toward a New Classification Framework for Research on Mental Disorders. *American Journal of Psychiatry*, 167(7), 748-751. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.2010.09091379>
- Jakovljevic, M. (2018). Empathy, sense of coherence and Resilience: Bridging personal, public and Global Mental Health and conceptual synthesis. *Psychiatria Danubina*, 30(4), 380-384. <https://doi.org/10.24869/psyd.2018.380>
- Jowell, A., Wulfovich, S., Kuyan, S., & Heaney, C. (2018). Ethnic identity, resilience, and well-being: a study of female Maasai migrants. *International Journal of Public Health*, 63(6), 703-711. <https://doi.org/10.1007/s00038-018-1124-4>
- Layne, C. M., Warren, J. S., Watson, P. J., & Shalev, A. Y. (2007). Risk, vulnerability, resistance and resilience: toward an integrative conceptualization of posttraumatic adaptation. En T. K. M., Friedman, & P. Resick (Eds.) *Handbook of PTSD. Science and Practice*, (pp. 497-520). New York, NY: Guilford Press.
- Lehr, D., Kunzler, A., Helmreich, I., Behrendt, D., Chmitorz, A., & Lieb, K. (2018). Internetbasierte Resilienzförderung und Prävention psychischer Erkrankungen. *Der Nervenarzt*, 89(7), 766-772. <https://doi.org/10.1007/s00115-018-0532-2>
- Liddell, J., & Ferreira, R. J. (2018). Predictors of Individual Resilience Characteristics Among Individuals Ages 65 and Older in Post-Disaster Settings. *Disaster Medicine and Public Health Preparedness*, 13(02), 256-264. <https://doi.org/10.1017/dmp.2018.52>
- Liriano, F., Hatten, C., & Schwartz, T. L. (2019). Ketamine as treatment for post-traumatic stress disorder: a review. *Drugs in Context*, 8, 1-7. <https://doi.org/10.7573/dic.212305>
- Lolas, F. (2016). Salud Mental Global: perspectivas socioculturales y éticas. *Acta bioethica*, 22(1), 7-8. <https://doi.org/10.4067/s1726-569x2016000100001>
- Martin-Soelch, C., & Schnyder, U. (2019). Editorial: Resilience and Vulnerability Factors in Response to Stress. *Frontiers in Psychiatry*, 10. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2019.00732>
- Masten, A.S. (2014). *Ordinary magic: Resilience in development*. New York, NY: Guilford Press.
- Masten, A. S. (2013). Global Perspectives on Resilience in Children and Youth. *Child Development*, 85(1), 6-20. <https://doi.org/10.1111/cdev.12205>
- Masten, A. S. (2018). Resilience Theory and Research on Children and Families: Past, Present, and Promise. *Journal of Family Theory & Review*, 10(1), 12-31. <https://doi.org/10.1111/jftr.12255>
- McAllister, M., Knight, B. A., Hasking, P., Withyman, C., & Dawkins, J. (2017). Building resilience in regional youth: Impacts of a universal mental health promotion programme. *International Journal of Mental Health Nursing*, 27(3), 1044-1054. <https://doi.org/10.1111/inm.12412>
- Mochizuki, J., Keating, A., Liu, W., Hochrainer-Stigler, S., & Mechler, R. (2017). An overdue alignment of risk and resilience? A conceptual contribution to community resilience. *Disasters*, 42(2), 361-391. <https://doi.org/10.1111/disa.12239>
- Morgan, C. A., Wang, S., Southwick, S. M., Rasmusson, A., Hazlett, G., Hauger, R. L., & Charney, D. S. (2000). Plasma neuropeptide-Y concentrations in humans exposed to military survival training. *Biological Psychiatry*, 47(10), 902-909. [https://doi.org/10.1016/s0006-3223\(99\)00239-5](https://doi.org/10.1016/s0006-3223(99)00239-5)
- Morgan, C. A., Rasmusson, A. M., Wang, S., Hoyt, G., Hauger, R. L., & Hazlett, G. (2002). Neuropeptide-Y, cortisol, and subjective distress in humans exposed to acute stress: replication and extension of previous report. *Biological Psychiatry*, 52(2), 136-142. [https://doi.org/10.1016/s0006-3223\(02\)01319-7](https://doi.org/10.1016/s0006-3223(02)01319-7)
- Niitsu, K., Houfek, J. F., Barron, C. R., Stoltenberg, S. F., Kupzyk, K. A., & Rice, M. J. (2017). A Concept Analysis of Resilience Integrating Genetics. *Issues in Mental Health Nursing*, 38(11), 896-906. <https://doi.org/10.1080/01612840.2017.1350225>
- O'Connor, D. B., Branley-Bell, D., Green, J. A., Ferguson, E., O'Carroll, R. E., & O'Connor, R. C. (2021). Resilience and vulnerability factors influence the cortisol awakening response in individuals vulnerable to suicide. *Journal of Psychiatric Research*, 142, 312-320. <https://doi.org/10.1016/j.jpsychires.2021.08.006>
- Oshri, A., Topple, T. A., & Carlson, M. W. (2017). Positive Youth Development and Resilience: Growth Patterns of Social Skills Among Youth Investigated for Maltreatment. *Child Development*, 88(4), 1087-1099. <https://doi.org/10.1111/cdev.12865>

- Ozbay, F., Fitterling, H., Charney, D., & Southwick, S. (2008). Social support and resilience to stress across the life span: A neurobiologic framework. *Current Psychiatry Reports*, 10(4), 304-310. <https://doi.org/10.1007/s11920-008-0049-7>
- Panther-Brick, C. (2014). Health, risk and resilience: Interdisciplinary concepts and applications. *Annual Review of Anthropology*, 43, 431-448.
- Patriarca, R., Di Gravio, G., Costantino, F., Falegnami, A., & Bilotta, F. (2018). An Analytic Framework to Assess Organizational Resilience. *Safety and Health at Work*, 9(3), 265-276. <https://doi.org/10.1016/j.shaw.2017.10.005>
- Mosqueiro, B. P., da Rocha, N. S., & Fleck, M. P. D. A. (2015). Intrinsic religiosity, resilience, quality of life, and suicide risk in depressed inpatients. *Journal of Affective Disorders*, 179, 128-133. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2015.03.022>
- Peterson, C., & Seligman, M. E. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and Classification*, (Vol. 1.). New York, NY: Oxford University Press.
- Polizzi, C., Lynn, S. J., & Perry, A. (2020). Stress and Coping in the Time of Covid-19: Pathways to Resilience and Recovery. *Clinical neuropsychiatry*, 17(2), 59-62. <https://doi.org/10.36131/CN20200204>
- Precious, D., & Lindsay, A. (2018). Mental resilience training. *Journal of the Royal Army Medical Corps*, 165(2), 106-108. <https://doi.org/10.1136/jramc-2018-001047>
- Reeck, C., Ames, D. R., & Ochsner, K. N. (2016). The Social Regulation of Emotion: An Integrative, Cross-Disciplinary Model. *Trends in Cognitive Sciences*, 20(1), 47-63. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2015.09.003>
- Sauri, J. J. (1989). *Persona y Personalización*. Buenos Aires, Argentina: Carlos Lohlé S.A.
- Seery, M. D., Holman, E. A., & Silver, R. C. (2010). Whatever does not kill us: Cumulative lifetime adversity, vulnerability, and resilience. *Journal of Personality and Social Psychology*, 99(6), 1025-1041. <https://doi.org/10.1037/a0021344>
- Selvaraj, P. R., & Bhat, C. S. (2018). Predicting the mental health of college students with psychological capital. *Journal of Mental Health*, 27(3), 279-287. <https://doi.org/10.1080/09638237.2018.1469738>
- Shim, R. S., & Compton, M. T. (2018). Addressing the Social Determinants of Mental Health: If Not Now, When? If Not Us, Who? *Psychiatric Services*, 69(8), 844-846. <https://doi.org/10.1176/appi.ps.201800060>
- Silbaugh, B., & Winchester-Silbaugh, J. (1998). Physician resiliency? *Physician Executive*, 24(4), 30-32.
- Simeon, D., Yehuda, R., Cunill, R., Knutelska, M., Putnam, F. W., & Smith, L. M. (2007). Factors associated with resilience in healthy adults. *Psychoneuroendocrinology*, 32(8-10), 1149-1152. <https://doi.org/10.1016/j.psyneuen.2007.08.005>
- Sivak, R. (Ed.). (2018a). *Resiliencia: De las neurociencias a las redes sociales*. Buenos Aires, Argentina: Librería Akadia Editorial
- Sivak, R. (2018b). Factores biopsicosociales en Resiliencia: Evaluación y valor predictivo. En R., Sivak (Ed.), *Resiliencia: De las neurociencias a las redes sociales* (pp. 119-134), Buenos Aires, Argentina: Librería Akadia Editorial.
- Southwick, S. M., Litz, B. T., Charney, D. S., & Friedman, M. J. (2011). *Resilience and Mental Health. Challenges across the lifespan*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Southwick, S. M., & Charney, D. S. (2012). *Resilience: The science of mastering life's greatest challenges*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Southwick, S. M., Douglas-Palumberi, H., Pietrzak, R. H., & et al. (2014). *Resilience. Handbook of PTSD: Science and Practice* (2nd Ed., pp. 590-606). New York, NY: Guilford Press.
- Southwick, S. M., Bonanno, G. A., Masten, A. S., Panter-Brick, C., & Yehuda, R. (2014). Resilience definitions, theory, and challenges: interdisciplinary perspectives. *European Journal of Psychotraumatology*, 5(1), <https://doi.org/10.3402/ejpt.v5.25338>
- Southwick, S. M., Satodiya, R., & Pietrzak, R. H. (2016). Disaster Mental Health and Positive Psychology: An Afterward to the Special Issue. *Journal of Clinical Psychology*, 72(12), 1364-1368. <https://doi.org/10.1002/jclp.22418>
- Spake, M., & Thompson, E. C. (2013). Managing Resilience by Creating Purpose. *Frontiers of Health Services Management*, 30(2), 14-24. <https://doi.org/10.1097/01974520-201310000-00003>
- ten Hove, J., & Rosenbaum, P. (2018). The concept of resilience in childhood disability: Does the International Classification of Functioning, Disability and Health help us? *Child: Care, Health and Development*, 44(5), 730-735. <https://doi.org/10.1111/cch.12590>
- Traub, F., & Boynton-Jarrett, R. (2017). Modifiable Resilience Factors to Childhood Adversity for Clinical Pediatric Practice. *Pediatrics*, 139(5), e20162569. <https://doi.org/10.1542/peds.2016-2569>
- Tsirigotis, K., & Łuczak, J. (2017). Resilience in Women who Experience Domestic Violence. *Psychiatric Quarterly*, 89(1), 201-211. <https://doi.org/10.1007/s11126-017-9529-4>
- Uriarte Arciniega, J. de D. (2005). La Resiliencia. Una nueva perspectiva en psicopatología del desarrollo. *Revista de Psicodidáctica*, 10(2), 61-79.
- Walker, L. (2009). *The Battered Woman Syndrome*. New York, NY: Springer.
- Werneburg, B. L., Jenkins, S. M., Friend, J. L., Berkland, B. E., Clark, M. M., Rosedahl, J. K., Preston, H. R., Daniels, D. C., Riley, B. A., Olsen, K. D., & Sood, A. (2018). Improving Resiliency in Healthcare Employees. *American Journal of Health Behavior*, 42(1), 39-50. <https://doi.org/10.5993/ajhb.42.1.4>
- Wolin, S. J., & Wolin, S. (1993). *The Resilient Self: how survivors of troubled families rise above adversity*. New York, NY: Villard Books.
- World Health Organization (2022). *International Classification of Diseases*, (11th. Ed.), Geneva, Switzerland: WHO.
- Wu, Q., Ge, T., Emond, A., Foster, K., Gatt, J., Hadfield, K., Mason-Jones, A., Reid, S., Theron, L., Ungar, M., & Woudes, T. (2018). Acculturation, resilience, and the mental health of migrant youth: a cross-country comparative study. *Public Health*, 162, 63-70. <https://doi.org/10.1016/j.puhe.2018.05.006>
- Yehuda, R., Flory, J. D., Southwick, S., & Charney, D. S. (2006). Developing an Agenda for Translational Studies of Resilience and Vulnerability Following Trauma Exposure. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1071(1), 379-396. <https://doi.org/10.1196/annals.1364.028>
- Yehuda, R., Bierer, L. M., Pratchett, L. C., & Pelcovitz, M. (2010). Using biological markers to inform a clinically meaningful treatment response. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1208(1), 158-163. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2010.05698.x>

La psicosis en los antepasados mayas

Ricardo Arturo Saracco-Alvarez

Dirección de Investigaciones en Neurociencias. Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, Ciudad de México (INPRFM), México Av. México-Xochimilco 101. Col. San Lorenzo Huipulco. Delegación Tlalpan, Ciudad de México, México. Phone +52 55 4160 5069, Fax +52 55 4160 5000, email: saracco@inprf.gob.mx , dr_saracco@yahoo.com.mx .

RESUMEN

El estudio de formas sintomáticas de las psicosis resulta fundamental para entender otras descripciones y expresiones de enfermedades mentales en culturas ancestrales como lo es la Maya. Este abordaje se fundamenta en los textos y descripciones documentales que detallan la manera de entender, interpretar, diagnosticar y tratar las enfermedades mentales entre los mayas prehispánicos, reescritos múltiples veces como los libros del Chilam Balam o el Popol Vuh y en obras que dejan descripciones de enfermedades como el *Bocabulario de Maya Than*, el *Ritual de los Bacabes*, el *Códice Pérez* que, a la luz de la psiquiatría actual, pueden entorsearse como posibles formas de psicosis. Estas patologías continúan permeando en los pueblos originarios que describen semejanzas en el abordaje y entendimiento de la enfermedad mental como un puente temporal con los antiguos Mayas.

La enfermedad en la antigüedad era concebida como una ruptura o un desequilibrio en la armonía de la comunidad, de la persona y su relación con el cosmos, ya que al enfermo nunca se describe desvinculado del rol social, ni del cumplimiento de sus obligaciones, por lo que estas fuerzas estaban sujetas al comportamiento entre los hombres y los dioses. De ahí la importancia de los sacerdotes-médicos que hacían de intermediarios entre lo terrenal y el resto de las fuerzas que operaban sobre el mundo donde los dolientes estaban insertos.

Palabras clave: Psicosis, Mayas, males, vientos, ánimos.

ABSTRACT

The study of symptomatic forms of psychosis is fundamental to understanding other descriptions and expressions of mental illness in ancestral cultures such as the Maya. This approach is based on the texts and documentary descriptions that describe the way mental illness was understood, interpreted, diagnosed and treated in the pre-Hispanic Maya, on texts that were rewritten several times, such as the books of the Chilam Balam or the Popol Vuh, and on writings that leave descriptions of illnesses, such as the *Bocabulario de Maya Than*, the *Ritual de los Bacabes*, the *Codex Perez*, which, in the light of current psychiatry, can be seen as possible forms of psychosis. These pathologies continue to permeate the indigenous peoples, who describe similarities in the approach and understanding of mental illness as a temporary bridge to the ancient Maya.

In ancient times, illness was conceived as a rupture or imbalance in the harmony of the community, of the person and his relationship with the cosmos, since the sick person was never described as detached from his social role, nor from the fulfilment of his obligations, so that these forces were subject to the behaviour between man and the gods, hence the importance of the priest-doctors, who acted as intermediaries between the earthly and the rest of the forces acting on the world, into which the sick were inserted.

Keywords: Psychosis, Maya, evil, winds, moods.

*“soy el mago, el brujo o hechicero, de los cielos,
el mago,
brujo o hechicero de las nubes”.*

Descripción de Itzamná, Chilam Balam.

INTRODUCCIÓN

Hablar de psicosis —entendida ahora como un trastorno mental clínicamente caracterizado por la aparición de ideas delirantes, alucinaciones, lenguaje desorganizado y comportamiento motor extraño e inapropiado— (*Asociación Americana de Psiquiatría, 2013*) en épocas remotas es sumamente arriesgado y, sobre todo, en la cultura Maya. Ello

es debido a que los conocimientos llegados hasta ahora están forzosamente influenciados por la conquista española y resulta difícil diferenciarlos como propios o sincréticos.

La región del Mayab es inmensa y comprende una extensión de 325,000 (Ruz, 1991) hasta 400,000 kilómetros cuadrados (Ruz, 1995). Un territorio múltiple con selvas y llanuras semidesérticas que abarca desde el estado mexicano de Tabasco hasta el país de Honduras, donde se desarrolló la cultura Maya que sigue viva desde hace doce siglos. En ese espacio, constituido al sur por las tierras altas de Guatemala y Honduras, al centro la selva del Petén y las cuencas de los caudalosos ríos Usumacinta, Grijalva y Motagua así como las llanuras del norte de Yucatán, floreció la que podría considerarse la más grande cultura precolombina de América. En dichos territorios, donde albergan a la familia lingüística maya desde hace milenios (Ruz, 1991; 1995; Grube, 2011), convivieron múltiples grupos étnicos originarios que en el pasado se disputaban influencias, territorios y poderes. Esa cercanía generó también que se compartiera una cosmovisión general como se evidencian las convergencias de los Libros del Chilam Balam (Barrera y Rendon, 2005).

A todos estos grupos asentados en esas regiones se les ha llamado desde entonces mayas.

Existen pocas evidencias documentales que detallen la manera de entender, interpretar, diagnosticar y tratar las enfermedades mentales, en particular las psicosis entre los mayas prehispánicos. Ya que los documentos que sobrevivieron al famoso acto de fe de Fray Diego de Landa son sólo tres códices (Dresde, Madrid y París) y varios manuscritos que intentaron recoger la tradición oral, reescritos muchas veces en idioma maya, pero con caracteres latinos como los libros del Chilam Balam (Love, 2021; Barrera y Rendon, 2005), el Popol Vuh, el Bocabulario de Maya Than, el Ritual de los Bacabes, el Códice Pérez, entre otros.

Este esbozo tiene como objetivo describir un acercamiento a la enfermedad mental, en especial a los fenómenos psicóticos, ya que la universalidad de esta condición no excluye a este grupo de su existencia en el pasado, a pesar de la distancia temporal y conceptual de aquella cosmovisión en específico. Históricamente se han documentado estos fenómenos en diversas culturas del orbe, pese a las dificultades para enfrentar la difusa delimitación de lo que llamamos «psicosis», concepto que ha cambiado a lo largo del tiempo y que ha sido discutido desde muchos puntos de vista, dificultando una idea única y común. La psicosis es un síndrome, un fenómeno clínico heterogéneo que tiene numerosas expresiones clínicas. Para buscar estas expresiones tenemos que incluir las formas nominales anteriores al concepto psicosis, palabras para intentar describir éste síndrome: locura, frenesí, manía, estadio delirante, delirio, desmoronamiento (de la Portilla-Geada, 2010). Incluso lunático, alunado, desatinado y otras referencias con alusiones menos específicas aún como idiota o tonto, más cercanos a la discapacidad intelectual que a la psicosis, sin ser estás excluyentes.

LA PSICOSIS EN LOS ANTEPASADOS MAYAS

La cosmovisión de los antiguos mesoamericanos tenía múltiples puntos en común con variados temas ideológicos que se enriquecieron con la convivencia de siglos. Por ejemplo, los pares complementarios en que se divide el mundo (frío/caliente, cielo/tierra, hombre/mujer), el tiempo cíclico de cada 52 años, el esquema del mundo creado en los niveles celestes, los terrenales y los niveles del inframundo, la representación humana en medio de los puntos cardinales como axis mundi, las fuerzas anímicas que nutren al cuerpo, los días aciagos y los días malditos, como el Imóx, imúx (no mo'x - loco) día malo, o días con influencia maligna (9 Ik o 13 Eb), o los uayeb, días propensos a causar enfermedades. Los días marcaban el nacimiento de los seres humanos y el día influía en la cosmovisión del origen sobrenatural de muchas enfermedades (Ortiz de Montellano, 2005; Estrada, 2015).

En ese ámbito, las enfermedades se clasificaban según su origen: 1) debidas a causas naturales; 2) de origen sobrenatural, enviadas por deidades, espíritus o vientos, como castigo por infracciones en el comportamiento humano; 3) las debidas a la acción de un brujo o hechicero quien obra por encargo con la expresa intención de causar daño; 4) las debidas a la influencia de los planetas y astros como agentes de enfermedad; y 5) aquellas dolencias por causa involuntaria como el "mal de ojo" (Gubler, 2007). Para el presente trabajo buscaremos cuales enfermedades tiene síntomas que podríamos enmarcar en lo psicótico.

El alma en Mesoamérica se vuelve fundamental para intentar entender estos procesos mórbidos. Esta entidad es inseparable del cuerpo, pero también inseparable del cosmos, del entorno y del universo (Pavón-Cuellar, 2013).

Gran parte de las explicaciones de la enfermedad se refiere al alejamiento, reducción o pérdida de esa idea del alma. Martínez (2007) describió variadas representaciones del alma agrupadas en cuatro clases principales: las asimiladas al corazón o al estómago; las pensadas como un soplo, un aire o el aliento; las referidas como calor, energía o irradiación; y las que aparecen como sombra sobre la tierra (Pavón-Cuellar, 2013).

En otras culturas con explicaciones análogas como los mexicas y nahuas —*extranjeros montañeses* (Barrera y Rendon, 2005)—, en el cuerpo habitan tres fuerzas anímicas principales: el tonalli (coronilla), el teyolia (corazón) y el ihíyotl (hígado). El primero de ellos, el tonalli (Ortiz de Montellano, 2005), una fuerza anímica relacionada con el sol y el calor que es clave para encontrar el balance, influían en los humanos y sus quehaceres a través de los Dioses. En cambio los mayas tenían descripciones similares de interés como el Ik' (viento, aliento vital), el ool (corazón anímico), kinam (fuerza vital, energía), cuxtal (vivir, tener uso de razón, tener juicio) pixan (corazón = alma, cosa que

Tabla 1.
Diferentes expresiones mayas para posibles síntomas psicóticos.

Vocablo en Maya	Atribución/significado
Texto: Calepino de Motul (textual) (Arzápalo, 1995).	
<i>ah chuch</i>	Tonto, loco, lunático.
<i>buyuk</i>	Loco, alunado, inhábil y tonto, o modorro.
<i>co</i>	Loco, desatinado, atrevido, bullicioso, vellaco y desonesto.
<i>cocoo uinic</i>	Hombre que anda como loco y tonto, que no sosiega.
<i>coconac</i>	Desatinado que anda como loco.
<i>coyaan. coyan coo</i>	Loco y travieso, y mujer aviesa mala de su cuerpo.
<i>coyen. coyen coo</i>	Loco y desatinado y travieso.
<i>coo ool</i>	Loco desatinado, sin juicio hach coo a uool muy loco eres.
<i>copalac. coplac.</i>	El que anda imaginativo, embelesado, atónito y despechado, que no sabe qué hacer. & De aquí sale coplac u can, u than : no se entienden, ni declaran sus palabras, van descorcen-tadas coplac u uich; u pacat : el que mira como loco, embelesado e imaginativo copalac u pol batab baal ua yan ti : cabizbajo anda el cacique e imaginativo, no sé qué tiene.
<i>chichicnac</i>	Medio loco o medio tonto y asombrado, que no acierta a hacer lo que le mandan, ni traer lo que le piden chichicnac hee huevo güero. chichicnac pol. el que sale, anda y menea la cabeza chichicnac u benel ppul, chuu vase zangoloteando el cántaro o el frasco. por no ir lleno.
<i>ix maa koytaa</i>	Bruto sin juicio y loco sin juicio hotul tioob ix ma koytaoob cuchi cinco dellas eran locas.
<i>patah, -ab</i>	Motejar o apodar. Tu patahen tii pekil, tii coil apodóme de perro, motejóme de loco.
<i>kinil u cah</i>	Cosa caduca y momentánea. He ayikalile kinil u cah la riqueza es caduca y no perpetua. De aquí sale. kinil u cah u cooil es lunático.
Texto: Diccionario de la Lengua Maya (textual) (Pérez, 1866-1877).	
<i>ahcoil</i>	Carnal, loco, travieso.
<i>ahcoo</i>	Fornicario, desatinado, loco, perenne.
<i>có, coo, coil</i>	Loco, travieso.
<i>cocothan nahi</i>	Desvariar como el loco, hablar desatinos.
<i>cochich</i>	Pico de ave / Una especie de locura / Lunático.
<i>cochichil</i>	Locura de cierto género.
<i>coil</i>	Locura, travesura, rabia ó hidrofobia.
<i>coohal ol</i>	Pararse loco ó tonto, tontear.
<i>coothan</i>	Desvarío, delirio, lan u coothan ; está hablando desatinos, está delirando.
<i>tamacaz ó tamcazcoil</i>	Locura, frenesí.
<i>tamcazil</i>	Frenesí. Tema de locura.
<i>tzaayal-coil</i>	v. n. enloquecer, volverse loco, rabiar ó enfermar de rabia.
<i>zatan-yich ó zatanyol</i>	Salido de sí, desmayado, loco, aturdido.
Texto: Diccionario Introductorio. Español – Maya/Maya -Español (Gómez, 2009).	
<i>Choko pool, choko jo'ol, saatal óol, saataj óol.</i>	Loco.
<i>T'aant'aan</i>	Desvariar.
<i>T'aant'aan</i> <i>T'aant'an pool</i>	Delirar, desvariar, hablar solo.
<i>K'aak'as waya'asbe'ene'</i>	Delirio.

Tabla 1.
Diferentes expresiones mayas para posibles síntomas psicóticos. (Continuación)

Vocablo en Maya	Atribución/significado
Tancas o frenesíes (Gubler, 2007).	
<i>ah ci tancas</i>	Frenesí ebrio.
<i>ah co tancas</i>	Frenesí lujurioso.
<i>balam tancas</i>	Frenesí jaguar.
<i>ceh tancas</i>	Frenesí venado.
<i>ah mo tancas</i>	Frenesí guacamaya.
<i>ojo ik / oxo ik'</i>	Vientos maléficos.
<i>uayak-tun-ik</i>	Viento piedra-de sueño; produce delirio.

está cubierta [...] dichoso, afortunado, beato, felice y bienaventurado, vivo, despierto). Incluso en el arte adivinatorio (*k'intah, tun tum ol tah*) existe la similitud para referirse a la curación y es compartida por los nahuas que utilizaban una palabra para ambas funciones: la adivinación y la curación (*ticiotl*) (Chávez, 2009; 2013).

Estas fuerzas estaban sujetas al comportamiento entre los hombres y los dioses. De ahí la importancia de los sacerdotes-médicos que hacían de intermediarios entre lo terrenal y el resto de las fuerzas que operaban sobre el mundo y sobre el hombre. Los mayas describen diferentes entidades propias de la enfermedad mental, como: *cooil* para la demencia o la locura; *tzeniotal* para la melancolía; *oxkokoltzeck* para las alteraciones de la sensopercepción; *okomolal* para el frenesí o desvarío; *coothan* para delirio y otras más para epilepsia (*citam tamcaz canchapahal*), lipotimias, síncope y desmayos (*zaccimil zatalol*) (Estrada, 2015), entre otros vocablos con descripciones parecidas (tabla 1). Aun alguna alusión a las entidades divinas como la *Ix Yan Coil* «la de la locura» o la diosa *Ixtab*, «la de la cuerda» que Landa asocia a los ahorcados (aunque parece ser una deidad lunar).

Para que una enfermedad o mal se manifestara el azar tenía poca influencia, ya que la cosmovisión urgía a buscar la causa en múltiples factores como el incumplimiento de la norma social por parte de una persona. Esta acción podría ser causa fundamental de sus males y de los de la gente que los rodeaba, creencia extendida que responsabilizaba al enfermo por sus actos (moralmente malos) fuera de lo esperado por la comunidad. La combinación de factores incidentales —el día del nacimiento, el inicio de año, la fecha de la falta, la presencia de vientos, como los *tancas*— parecían implicar el traslado de una de las energías vitales del ser humano al *Metnal*, lugar de los muertos, ya fuera de manera voluntaria o involuntaria. Incluso ser robada por uno de sus habitantes del inframundo (Chávez, 2009). El origen mágico de muchas de estas enfermedades podría derivarse de la acción de hechiceros (*x'men / jmeen / ah men*), o

también perder el calor vital de manera espontánea (sobre todo en bebés), así como por causa de un sueño, de un susto, un viento maligno o un mal de ojo (Viesca, 2005; Tiesler, 2017).

La construcción de la corporalidad maya en el fenómeno salud-enfermedad involucró una parte física, pesada, corporal (carne, hueso, tendones, fuerzas o energías anímicas); una parte anímica, ligera, que incluye una interacción con el cuerpo de una o más entidades externas. Cualquier fenómeno que rompa el equilibrio entre lo sagrado, la naturaleza y la comunidad, se manifiesta como una alteración de los ánimos (Rejón, 2012). El cuerpo no era una maquinaria (visión mecanicista) sino un conglomerado, desde los huesos, sangre, tejidos, con atributos para poder salir de su envoltura de manera temporal como en los sueños, o definitiva como el cabello, las uñas o extenderse a objetos. Así las almas y espíritus que habitan el cuerpo entraban en contradicción permanente que, si alteraban el equilibrio esperado, sobrevenía la enfermedad. Los *tzetzales* en la actualidad describen dos almas: una humana “*ch'ulel*” y otra asociada a los animales, a los elementos naturales como las tormentas y a elementos no humanos “*wayjel*”. Las entidades anímicas poseen cierta conciencia e independencia del cuerpo humano, mientras que las fuerzas anímicas dependen de lo externo. Componentes que se encuentran circulando en el cuerpo humano (Velásquez, 2023).

A pesar de las explicaciones, nombrar estas patologías y designarles posibles orígenes, terrenales, morales o sobrenaturales (anecúmeno), existe poca especificación sintomática y se llegaba a una interpretación de los síntomas y los signos manifiestos en el enfermo (*chikul*). Asimismo, se han descrito muchas enfermedades con alteraciones anímicas (*óol/ol*) que prevalecen y se mantienen desde tiempos remotos como *Ts'ibóolal* (por anhelo o deseo e influjo del *iik*) o el *chi'ich nak* (intranquilidad, desamparo, inconformidad) (Chávez, 2013; Rejón, 2012; Jiménez, Castillo, & Cervera, 2009). Estos ejemplos hablan de la prevalencia a lo largo de la historia de síntomas afectivos, vinculados con

el origen y permanencia cultural, más relacionados a estados de ansiedad o depresión (con su justa distancia entre dos elementos culturalmente distintos) que una correspondencia con síntomas psicóticos.

Los antiguos mayas no concebían un dualismo alma-cuerpo (eso es posterior), pero sí una idea de que las fuerzas anímicas estaban construidas por sustancias etéreas, ligeras, sutiles, a menudo imperceptibles, parecidos a la brisa, al aire, al aroma, la luz, la sombra, el sonido, a los gases.

Esa materia ligera era susceptible a desgastarse, perderse, robarse, por eso debía ser alimentada o reparada, sea por ritos u oraciones (De Landa, 2017). Es por ello, que parte de la estructura del tratamiento de las enfermedades era enmarcada en un ámbito ritual, donde se buscaba prevenir que apareciera el desequilibrio; si el buen comportamiento, el cumplimiento del calendario, el seguimiento de las normas era el adecuado, los mayas cumplían con los Dioses y éstos debían a su vez cumplir con los hombres y mujeres.

A este control ritual de la vida cotidiana de la comunidad se establecían recomendaciones básicas para evitar el desequilibrio, desde limitar el aguardiente, ácidos, salados y picantes hasta tener cuidado con las sobredosis en la aplicación de medicamentos, como el abuso de agua de añil para el empacho y el olor frecuente del chac-che porque se podría perder la razón (Martínez, 2007; Chávez, 2013).

De Landa (2017) escribió que los naturales utilizaban el agua como base para el mantenimiento de la salud:

«Bañábanse muy a menudo con agua fría [las mujeres] como los hombres, y no lo hacían con sobrada honestidad porque acaecía desnudarse en cueros en el pozo donde iban por agua para ello. [Y lo hacían...] más por causa de salud que por limpieza...»

Hasta formas más radicales de los males, como los sacrificios humanos (Chávez, 2009) u otras más comunes como sembrar una ceiba (Yaaxhalal-che') para evitar malos vientos (Hirose, 2019).

La influencia de los seres de otros planos del cosmos en la adquisición de tantos padecimientos hacía que el diagnóstico y el pronóstico implicara, en varias ocasiones, que el terapeuta tuviera que acceder a otros niveles del universo para enfrentar a sus habitantes en igualdad de circunstancias: de espíritu a espíritu (Chávez, 2013). Para ello las deidades les regalaron el tercer medio de curación (después del agua y la tierra), las plantas, que podrían entre sueños facilitar la comprensión de los mensajes sagrados (Hirose, 2019). El médico arrastraba el mal con su hacha (símbolo de poder y liderazgo) hasta sacarlo, siguiendo la dirección del corazón hacía el brazo como cura de viento: “Trece veces barrí, así tuve que barrer al viento de la locura hasta el corazón y el brazo, utilizando mi hacha de escoba” (Chávez, 2009). De esta manera el curandero intentaba llegar al plano del universo donde pudiera recuperar el componente

anímico del enfermo, además de que podría ser asesorado por sus antepasados médicos (Chávez, 2013).

Aclarando que existían diferentes médicos como el flebotomiano (ah tok), el huesero (ah kaxbac), el herbolario (ah ohel tu kinam xiuoob) y, hasta cierto punto, el médico en general (ah dzac), los distintos a éstos se asociaban con la hechicería y son los vinculados en los documentos con las acciones rituales de curación (Gubler, 2007).

El uso ritual de las palabras una vez emitidas, escritas o habladas, adquieren independencia y se vuelven capaces tanto de curar como expulsar la enfermedad. Si una persona con dominio realiza una invocación a los causantes de los males, es posible que sea suficiente para que se hicieran presentes y, de esa manera, lograr negociar con ellos y combatirlos. En el Ritual de los Bacabes (Arzápalo, 1987) se explica que el ah kino'ob le hablaba a las deidades y a los seres causantes de los males, a través de insultos y no de ruegos. Pues, una vez otorgadas las ofrendas, confesadas las transgresiones y dispuesto el enfermo a seguir las reglas establecidas en el pacto entre hombres y deidades, se les reclamaba a los seres supremos que cumplieran con su parte. Les exigía que alejaran a los entes dañinos que enviaron para hacerle daño a la víctima. Insultaba a los males mientras le daba masaje al paciente:

«¿Dónde habré de pararme para arrebatar esa gran dislocación roja, aquella dislocación negra? ¡Enano! ¡Vástago mamador! ¿Dónde fue que se concluyó el gran masaje rojo, blanco, negro?»

(Chávez, 2009; 2013; Arzápalo, 1987).

Estas concepciones descritas de padecimientos y, en especial la patología mental, valen para las enfermedades sobrenaturales vinculadas al papel de los vientos y aires, los tancas (frenesí), así como la complejidad del ritual curativo. El terapeuta se dedica a averiguar la procedencia del frenesí, la identidad de la deidad que ha causado la enfermedad. También, establece el momento y la forma en que ésta se manifestó. Pregunta respecto de las características del estímulo: su origen, paternidad, plantas, árboles, pájaros y colores direccionales asociados. De esa manera domina al mal cuando descubre el símbolo de la enfermedad. El poder del terapeuta se incrementa a medida que interroga a la deidad / deidades de manera irreverente, apremiante, a veces obligando, insultando, y en todo momento, afirmando el conocimiento que tiene sobre aquel que ha causado el mal (Gubler, 2007).

De especial importancia es el conjuro para el Nicté tancas, manifestación de trance erótico, donde se describen los síntomas de esta especie de «locura» causada por un viento maligno: fiebre que causa incoherencia en el habla y un irresistible impulso para correr. Una vez establecida la identificación del mal por medio de un minucioso interro-

gatorio se procede al aspecto práctico donde el enfermo en ayunas debe mirar el cielo, girar trece veces y recibir un remedio hecho de chichibe rojo, tabaco blanco, bacal che rojo y blanco remojado para que lo «tome gustosamente» (Gubler, 2007). Después, el curandero reta al viento maligno:

«¡Atención! Yo seré quien deshaga vuestro conjuro Yum Ac Uinic Ik, 'Señor del Viento Enano', Nichte Tancas, "Frenesí Erótico". Esto se dirá para curarlo, dos veces habrá de decirse.»

Entonces se le comienza a sangrar la lengua con una espina de henequén. En cuanto al centro de la espalda habrá de lanzársele agua hasta dejarlo chorreando (Chávez, 2013; Gubler, 2007; Arzápalo, 1987). Este frenesí lo podemos entender como un cuadro de agitación con posibles síntomas psicóticos como la desorganización del lenguaje.

Otros ejemplos actuales que se pueden asociar a esta idea son: cuando el caminante pasa por donde ha pasado un remolino, en ese contexto llega a cargar un viento; entonces la persona puede perder el sentido, nublarse su vista y no encontrar el camino de regreso, como una especie de enajenamiento (desorientación). En otros casos, el viento le ha «pisado su sombra», por ello requiere una ceremonia especial wach ik' o una enjuración (Gubler, 2007). Así encontramos muchos síndromes actuales vinculados con la cultura, como el Molem, el Ataque de nervios, los Nervios, el Susto o Espanto, el Bla, la Bilis, el Mal de Ojo, la Muina, la Colerina, el Atontado y la Brujería (Villaseñor-Bayardo, 2008).

En un aspirante a *ah men* se observa la expresión de una locura como parte de la etapa preliminar de su vocación, el aire se presenta dentro del niño y le hace perder el control de su existencia. Este ejemplo actual hace suponer que se requiere de estos elementos para poder ser sanador.

La locura lo lleva al otro mundo para encontrarse con sus «abuelos» (antepasados míticos). Es un «niño llevado» (con expresiones como «era yo loquito»). Esa primera experiencia del aspirante toma con frecuencia la forma de un episodio de locura reversible que lo prueba y es parte de su formación (Boccaro y Pech 2020).

Otros ejemplos descritos en la actualidad se refieren a la percepción de la locura, como en los estudios en la localidad de Xocén, que son ocasionados por «calor» en la cabeza («Dicen que estoy loco [que tengo la] «cabeza caliente»estoy mal, soy tonto, no tengo entendimiento»), por un corazón caliente (arde mi corazón) por «sangre mala» o porque le voltean el corazón por brujería. También ocurre según el *ah men* Don Beto (Chávez y Solís 2023):

«Cuando una persona puede quedarse ido, con sueño, sin poder pensar. Su mente se queda sin entendimiento, perdida, desamparada, inanimada. No está consciente, y no sabe qué hacer [...]».

La influencia de los malos aires o malos vientos como

el que mantiene el calor / frío, rompen ese equilibrio estrechamente vinculado con la tranquilidad personal y comunitaria. Las diferencias sociales o religiosas pueden romperlo y dejar expuesta la enfermedad de un miembro o de todos a la comunidad (Chávez y Solís 2023).

El uso de la palabra «locura» para caracterizar los síntomas y experiencias de las personas herederas de los mayas es más específica que psicosis para representar estos fenómenos, ya que esta última es usada en el contexto psiquiátrico, pero en gran parte de los casos pueden tener una correlación con los vocablos utilizados en esas regiones, sobre todo en aquellos que no revierten con el ritual y que se cronifican. Este término que va más allá de «enfermedad mental», «esquizofrenia» o «psicosis», como señala Reyes-Foster (2009), es un término comodín que describe delirios, alucinaciones y melancolía paralizante.

La «locura», intenta englobar parte de las descripciones heredadas de los antiguos pobladores del Mayab y que está más determinado socialmente que medicamente, derivado de concepciones del mundo que difieren en origen, síntomas, expresiones y atribuciones dadas a cada modelo que no siempre son coincidentes.

CONCLUSIONES

Por medio de esta pequeña revisión de algunas conceptualizaciones de la psicosis o más específicamente de la «locura», ya que así se describe en los pocos textos que han llegado hasta ahora y que se entremezcla a lo largo de la historia.

Un posible abordaje propuesto para seguir indagando en las enfermedades mentales es por medio de cuatro enfoques:

- I. Por medio de una comparación con otras sociedades cercanas con las que tenían relación como con los grupos del centro de México.
- II. A través de la revisión de los documentos llegados hasta ahora y de algunos estudios de los académicos que les han dado sentido a dichos textos, donde se pueden extraer ideas de cómo se originaba, interpretaba y trataban estas patologías.
- III. Por medio de un análisis de casos actuales, de los pueblos herederos de esas regiones desde el punto de vista de la antropología, etnopsicología y etnopsiquiatría.
- IV. A través de patografías que perfilen la presencia de la enfermedad mental en algunos miembros de aquella civilización, sobre todo en la más documentada: la realeza.

La percepción del universo maya es muy relevante tanto en la salud como en la enfermedad. Todos los aspectos de la vida eran regidos por esta percepción, todas las acciones

tenían una repercusión personal y comunitaria. Su estructura refleja la vida en general influida por las fuerzas del cielo, de la tierra y del inframundo, desde los actos más pequeños hasta aquellos mayores, desde la persona, su hábitat, su entorno hasta las tormentas, las sequías, los eclipses, todo en general. Cualquier expresión de psicosis tendría que explicarse en cada uno de estos aspectos para comprenderse y, por ende, tratarse.

BIBLIOGRAFÍA

- Arzápalo, M. (ed.). (1995). *Calepino de Motul. Diccionario maya-español*, (tomo 3). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Arzápalo R (ed.). (1987). El ritual de los Bacabes. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Asociación Americana de Psiquiatría. (2013). *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM 5*. Arlington, VA, American Psychiatric Publishing.
- Barrera Vázquez, A., & Rendon, S. (trad.). (2005). *El Libro de los Libros de Chilam Balam*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Boccaro, M., & Witz, M. C. P. (2020). El conocimiento de los meno'ob y el poder del aire (ik'). *Estudios de Cultura Maya*, 55, 257-290. <https://doi.org/10.19130/iifl.ecm.55.2020.0009>
- Chávez Guzmán, M. (2009). *Medicina Maya en el Yucatán Colonial (Siglos XVI-XVIII)*. [Tesis Doctora en estudios Mesoamericanos]. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Chávez Guzmán, M. (2013). *Cuerpo, enfermedad y medicina en la cosmología maya del Yucatán colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.
- Chávez, G. M., & Solís, C. G. (2023). Percepción de la salud y la enfermedad y diálogo intercultural para una mejor atención de las enfermedades mentales en Xocén, Yucatán. *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9(17), 43-66.
- de la Portilla-Geada, Néstor. (2010). *Psicosis única en la actualidad. Salud Mental*, 33(2), 107-109.
- de Landa, D. (2017). *Relación de Las Cosas de Yucatán*. Alianza Editorial. España.
- Eggbrecht, E., Grube, N., & Seidel, M. (Eds.). (2011). *Mayas: una civilización milenaria*. H. F. Ullmann Publishing, USA.
- Estrada Peña, C. (2015). Anima' ri cho, anima' ri plo: espíritu de la laguna, espíritu del mar. Acerca del día Imox entre los k'iche'. *Estudios de Cultura Maya*, 45(45), 191-224. [https://doi.org/10.1016/s0185-2574\(15\)30007-1](https://doi.org/10.1016/s0185-2574(15)30007-1)
- Gómez, N. J. (2009). *Diccionario Introductorio. Español – Maya / Maya – Español*. Universidad De Quintana Roo. México.
- Gubler, R. (2007). Terapeutas mayas: Desde el Ritual de los Bacabes hasta el presente. *Península*, 2(1), 47-83.
- Grube, N. (2011). *Mayas: una civilización milenaria*. H. F. Ullmann Publishing.
- Hirose López, J. (2019). Suhuy xiuw: las plantas sagradas de los mayas peninsulares. Capítulo II. En: de la Garza M. *El poder de las plantas sagradas en el universo maya*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jiménez, B., Castillo, L., Cervera, M. (2009). El chiich nah: una experiencia emocional en mujeres mayas [Número especial]. *Revista Mexicana de Psicología*, 656-657.
- Love, B. (2021). ¿Qué son los libros del Chilam Balam? *Arqueología Mexicana*, 28(166), 36-41.
- Martínez González, R. (2007). El alma de Mesoamérica: unidad y diversidad en las concepciones anímicas. *Journal de la société des américanistes*, 93(2), 7-49. <https://doi.org/10.4000/jsa.7673>
- Ortiz de Montellano, B. (2005). Medicina y Salud en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, 13(74), 32-37.
- Pavón-Cuellar, D. (2013). La psicología mesoamericana: ideas psicológicas, psicopatológicas y psicoterapéuticas en las culturas maya, purépecha y azteca. *Memorandum: Memória E História Em Psicologia*, 25, 93-111. <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6536>
- Pérez, J., P. (1866-1877). *Diccionario de la lengua maya*. Imprenta Literaria, de Juan F. Molina Sol. Mérida de Yucatán, México.
- Rejón Patrón, L. (2012). Ts'ibóolal: deseo y dolor. Una forma de ser maya. Temas antropológicos, *Revista Científica de Investigaciones Regionales*, 34(1), 83-102.
- Reyes-Foster, B. (2009). *Psychiatric Encounters. Madness and Modernity in Yucatan, Mexico*. Rutgers University Press. USA.
- Ruz Lhuillier, A. (1991). *La Civilización de Los Antiguos Mayas*. (3a ed.), Fondo de Cultura Económica, México.
- Ruz Lhuillier, A. (1995). *Los Antiguos Mayas*. (3ª ed., pp. 107-109), Fondo de Cultura Económica, México.
- Tiesler, V. (2017). Cuando el rostro resplandece. Belleza natural y construida entre los Mayas. En: *Mayas el lenguaje de la belleza. Miradas cruzadas*. Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Campeche, México.
- Velásquez García, E. (2023). *Morada de Dioses. Los componentes anímicos del cuerpo humano entre los mayas clásicos*. Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Viesca, C. (2005). Las enfermedades en Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*, 13(74), 38-41.
- Villaseñor-Bayardo, S. (2008). *Apuntes para una Etnopsiquiatría mexicana*. Universidad de Guadalajara. México.

Reseña del libro “*Magister Cambrigensis*” *

Filiberto Fuentenebro de Diego

* Profesor Emérito. Departamento de Psiquiatría. Facultad de Medicina Universidad Complutense, Madrid.

Con la AUTORIZACIÓN de la Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría para su reproducción.

Vol. 45 Núm. 147 (2025): Enero - Junio 2025

DOI: [10.4321/S0211-57352025000100021](https://doi.org/10.4321/S0211-57352025000100021)

La fundamental aportación a la psicopatología, la clínica psiquiátrica, la historia y la epistemología de la psiquiatría por parte de la Escuela de Cambridge es paradigmática. *Epistemología de la psiquiatría* puede considerarse un complemento y urdimbre conceptual de la anterior y monumental *Historia de los síntomas de los trastornos mentales* (Berrios 2008), de su fundador, el profesor Berrios. En la introducción, los autores ponen en el tablero lo que supone el grupo de epistemología y psiquiatría de Cambridge: “El grupo de epistemología y psiquiatría de Cambridge, dirigido por el profesor Berrios, representa un colectivo superior a cincuenta académicos (psiquiatras, psicólogos, historiadores y filósofos) que han trabajado (y algunos lo siguen haciendo) en Cambridge, durante un periodo de más de cuarenta y cinco años en la tarea de revisar y renovar la psiquiatría. Se trata de responder a cuestiones relativas al conocimiento psiquiátrico, como, por ejemplo, ¿cuál es su naturaleza?, ¿dónde se origina?, ¿cuáles son sus fuentes? y ¿cuál es su estabilidad, legitimidad y persistencia? En definitiva, es necesario entender por qué y cómo se construyeron el lenguaje y los objetos actuales de la psiquiatría. Esto requiere recurrir a disciplinas como la historia, la filosofía, la psicología social, la antropología, la lingüística y la hermenéutica”. Es, pues, a esta fascinante aventura intelectual donde remite el libro de Berrios y Luque.

El libro está estructurado en cinco apartados. El primero, “Filosofía y epistemología de la psiquiatría”, parte de las historias culturales de estos conceptos para progresar hacia el análisis del modelo médico en medicina y psicopatología, la etiología, comorbilidad y clasificación en psiquiatría y, ulteriormente, adentrarse en los conceptos de psicogénesis, epistemología histórica de la interacción cuerpo-mente y tiempo y locura. Como en el resto de los capítulos, remiten didácticamente a unas conclusiones que pueden considerarse un cierre *à la Berrios*, como en sus influyentes conferencias. Estas conclusiones son sumamente pertinentes para la psiquiatra actual al recordarle que “los síntomas mentales

son constructos complejos en los que las señales biológicas simples experimentan una configuración semántica profunda. Esto significa que la psiquiatría biológica no puede tener el camino libre y que se necesita una teoría semántica vigorosa de la formación de síntomas”.

“Psicopatología: el lenguaje de la psiquiatría” es el título de la segunda parte. En tanto lenguaje de la descripción de la enfermedad mental, los autores abordan su génesis, el contexto psicológico que constituyó su urdimbre teórica durante su desarrollo (psicología de las facultades, asociacionismo, forma y contenido de los síntomas, síntomas físicos de la locura, conductas no verbales, experiencias subjetivas etc.), para terminar analizando la psicopatología descriptiva como sistema cognitivo así como su eficiencia en la clínica. Las páginas dedicadas a la arquitectura histórica del consolar y clasificar y el venero teórico en que se apoya merecen mención especial. Se cierra con el análisis pormenorizado de la epistemología de la psiquiatría en un meticuloso recorrido a través de sus orígenes, los alienistas, el valor epistemológico de la psicopatología, su formación y desarrollo, así como las consecuencias pragmáticas de su aparición.

A los objetos de la psiquiatría va dedicada la tercera parte. Partiendo del análisis del concepto de síntoma mental se llega a los modelos de formación de síntomas así como a los síntomas médicamente inexplicados y los que acompañan a las enfermedades físicas, constatando su inestabilidad y explicando por qué en la psiquiatría actual no han recibido la atención debida.

La forma y estructura de los síntomas mentales son temas que ha abordado Berrios en los últimos años, en solitario o en colaboración con Ivana Marková, con enorme originalidad. El recorrido transcurre desde el concepto de forma en Jaspers hasta la determinación de la configuración del síntoma mental, sin olvidar su historia en neurobiología y psicología. En trabajos previos, Berrios ha delineado en clave sumamente original las vías de la formación de los síntomas, su heterogeneidad y modelos. Abordar los sínto-

mas mentales como objetos híbridos implica que estos “no se explican por su naturaleza neurobiológica intrínseca, sino tan solo por la envoltura semántica y simbólica que les confiere un valor comunicativo particular”. En este sentido, estos “objetos híbridos” tienen un origen y una construcción y clasificación. Hay unos configuradores sociales y culturales que determinan la capa interaccional del síntoma mental. Una incursión final en la historia conceptual de los síntomas positivos y negativos, desde Reynolds, Jackson, Ribot, de Clérambault, von Monakow y Mourge a Henry Ey, pone de manifiesto una serie de cuestiones sumamente pertinentes, como la crítica a su uso “ateórico” actual en la esquizofrenia o la posibilidad de su estudio en otros trastornos mentales.

La parte cuarta integra la epistemología de las emociones con una llamada de atención al restringido papel con que los trastornos afectivos han contribuido, a lo largo de la historia de la psiquiatría, a la definición de los diagnósticos. Un brillante recorrido histórico conceptual transcurre desde el *pathos* en la Grecia Clásica, las pasiones y su conversión en emociones para proponer, desde la perspectiva del Grupo de Cambridge, un nuevo modelo de emoción. Este debería articular los aspectos sociales, semánticos y vivenciales de estas conductas.

Las dos últimas subsecciones de este capítulo están destinadas a la historia conceptual del rostro en medicina y psicología y a la epistemología histórica de la espiritualidad en Occidente. El análisis del rostro como “constructo cultural” requiere “una disciplina que pueda recurrir por igual a la biología, la teología, la poesía, la historia, la filosofía, el retrato y la estética”. La epistemología histórica de la espiritualidad pone su foco en las variaciones que este concepto ha registrado en respuesta a los cambios culturales. No se trata tanto de desvelar sus aspectos ontológicos sino que remite a la comprensión de aquellos fenómenos que pueden ser evaluados como espirituales y las respuestas que desde la cultura, la religión o el *Zeitgeist* de cada momento se han dado a tal profundo interrogante.

La sección quinta y última está dedicada a la epistemología de los datos en psiquiatría. Esta “calibración” ha sido diacrónicamente una llamada de atención en múltiples trabajos del profesor Berrios. Tal calibración ha pasado históricamente por las primeras representaciones escalares de la intensidad y gravedad de los síntomas, su dimensión temporal en psicopatología, el procesamiento de los datos clínicos y su ulterior interpretación y comunicación para concluir con el análisis de las escalas de evaluación, sus aspectos semánticos y capacidad informativa. Si durante estos últimos años hemos sido bombardeados por la “psiquiatría basada en la evidencia”, en un *tour de force* final los autores nos advierten con total honestidad intelectual de su talón de Aquiles, ya desde su nacimiento, así como de los enemigos visibles e invisibles de los que pronto se rodeó (corporaciones financieras de seguros, industrias farmacéuticas, etc.),

para terminar alumbrando una consideración mercantil de la salud en cuyo supermercado ha quedado tristemente arrumbada la relación médico- enfermo.

Si concluimos el recorrido señalando las noventa páginas que ocupan la bibliografía no es por indicar que apuntalan una erudición académica. Son el resumen de toda una vida que el profesor Berrios ha dedicado, en un esfuerzo titánico, a establecer una revolución conceptual e histórica en el estudio de la psicopatología y psiquiatría.

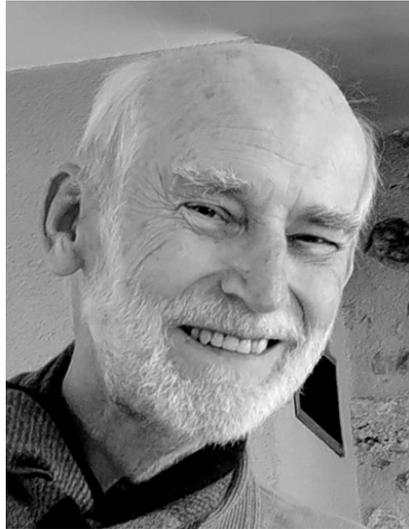
En los seminarios con los residentes de psiquiatría hemos podido constatar repetidamente el ayuno formativo tanto en psicopatología descriptiva como en el andamiaje histórico conceptual y epistemológico. Con este texto los lectores (sobre todo los jóvenes psiquiatras) tienen ante sí un monumento histórico, psicopatológico y cultural para profundizar en la disciplina. A remediar la carencia precitada viene en buena hora el libro del Maestro de Cambridge y su discípulo para demostrar que “la psiquiatría se define como el conjunto de consecuencias científico-técnicas y socioculturales que resultan de la correcta aplicación de un lenguaje psicopatológico”. A la creación de ese lenguaje chasliniano “bien hecho” viene a contribuir la obra entera del *maitre à penser* cambrigense.

BIBLIOGRAFÍA

- Berrios GE (2008). *Historia de los síntomas de los trastornos mentales. La psicopatología descriptiva desde el siglo XIX*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

In memoriam.

Bruno Jean Albert Vanneuville Sebert (1946-2025)



El Departamento de Publicaciones, la Dirección de Enseñanza del Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, lamentan profundamente el fallecimiento de un valioso colaborador y amigo de esta Institución, Monsieur Bruno Vanneuville, quien durante más de 40 años fue el impresor de la revista SALUD MENTAL, y durante los cinco años que tiene, también de MENTE Y CULTURA. Durante ese lapso su relación con el Instituto fue de gran valor por su responsabilidad, su cuidado y su compromiso laboral. Muy pronto se consideró parte de la empresa editorial iniciada por el fundador del Instituto que ahora lleva su nombre, el Doctor Ramón de la Fuente, quien le profesó una gran confianza y estimación.

Bruno Vanneuville nació en St. Omer, en el norte de Francia, un año después del final de la Segunda Guerra Mundial, tras volver su padre de Alemania donde permaneció prisionero durante cinco años. Fue el cuarto de siete hijos y después de sus estudios de preparatoria, donde por cierto tuvo una muy seria formación de la lengua latina, realizó estudios superiores en la Escuela de Comercio de Toulouse. Ahí participó en las protestas estudiantiles de 1968; a partir de ahí surgió su deseo de conocer otras culturas. Eligió a México en donde se estableció a principios de la década de 1970 cuando llegó como representante de la editorial francesa Masson, tras una breve carrera bancaria. Se inició entonces su relación con las instituciones médicas mexicanas. Su compenetración con la cultura mexicana fue cada vez más profunda. No sólo dominó el español que se usa en México, sino que solicitó y obtuvo la nacionalidad mexicana, y contrajo, sucesivamente, matrimonio con dos damas mexicanas, teniendo con la primera sus dos hijos.

Monsieur Vanneuville fue un caballero de gran cultura y de una fina sensibilidad social, que siempre estaba al día y con quien era muy estimulante platicar. No sólo se ocupó de la impresión de las revistas del INPRFM, sino que su empresa Edilaser, imprimió a lo largo de su carrera, varias de las más importantes revistas médicas del país.

Su compromiso con el Instituto, y el valor de su cuidado editorial fueron de gran valor y merecen nuestra perenne gratitud.

Héctor Pérez-Rincón García
San Lorenzo Huipulco, Mayo 2025

