

# Persona como categoría integradora de una perspectiva sociocultural en psicología

GILBERTO PÉREZ-CAMPOS<sup>1</sup>



## Resumen

Se propone que la categoría de *persona* permite reunir cuatro ángulos de reflexión para entender la complejidad de un proceso de devenir continuo e interminable por el que nos convertimos en *alguien*: 1) no parte de 'procesos psicológicos' independientes, pues ser persona entraña siempre emocionarse-comprender-actuar, en una relación tensa pero indisoluble entre dichos componentes; 2) asume que la persona sólo existe en relaciones yo-otros (que entrañan un vínculo dialéctico interminable entre atribución e incorporación), fuera de las cuales el 'yo' es sólo una abstracción; 3) nos fuerza a situar a la persona participando en diversas prácticas en contextos locales específicos, 'jugando un papel' y no flotando en un vacío ideacional o ensimismada en su profundidad interior; 4) una persona no se agota en lo que ha llegado a ser, sino que permanece abierta a lo que *puede* ser y lo que *debe* ser, en una relación contradictoria y dinámica.

*Descriptor*es: Persona, Aproximación sociocultural, Perspectiva integrativa.

## Person as an Integrative Category for a Sociocultural Psychological Perspective

## Abstract

The paper proposes that the category of person allows to gather together four perspectives that are necessary in order to understand the complexity of the continuous and endless process through which we become *somebody*: 1) it does not take reified 'psychological processes' as starting point, because being a person involves always acting-understanding-emotional engagement, in a tense but unbreakable relationship among these components; 2) it assumes a person exists only within I-other relationships (entailing an unending dialectics between attribution and embodiment), out of which the 'I' is only an abstraction; 3) it leads us to realize persons participate in diverse practices within local contexts, 'playing a role' in them and not floating in an ideational space or absorbed in their inner depths; 4) a person is never limited to what has become up to now, but remains open to what *may* be and what *must* be, in a contradictory and dynamical relationship.

*Keywords*: Person, Sociocultural Approach, Integrative Perspective.

Recibido: 24 de junio de 2014  
Aceptado: 28 de julio de 2014  
Declarado sin conflicto de interés

<sup>1</sup> Facultad de Estudios Superiores Iztacala, Universidad Nacional Autónoma de México, Carrera de Psicología. gperez@unam.mx  
Agradecimientos: Deseo agradecer a mis compañeros del proyecto *Desarrollo Psicológico a partir del Ámbito Familiar* sus comentarios a una versión anterior de este texto, el cual derivó de nuestro seminario permanente.

## Introducción

Hace más de dos décadas, Sampson (1989) señaló la necesidad de elaborar una teoría de la persona que sustituyera la concepción del individuo autocontenido que tiene prioridad sobre cualesquiera circunstancias contingentes de su vida. Según Sampson, esta visión, desarrollada como unidad central y principio organizador de la era moderna, surgió en Occidente alrededor de los siglos XV y XVI y demandaba la desvinculación de los individuos de los lazos que los ligaban al *telos* de su comunidad y que definían lo que eran o podían ser en términos de ese *telos* (ver también Danziger, 1997).

Sampson (1985) sugirió un cambio de perspectiva para ver el ser persona (*personhood*) como proceso abierto vivido siempre en el borde, lejos del equilibrio; es decir, como un proceso descentralizado y multifacético cuya coherencia se sostiene sólo por su continuo devenir. La descentralización, decía, no implica caos, porque conlleva lazos que se entrecruzan y relaciones multilaterales: lealtades múltiples que nos vinculan con algo mayor que un grupo de afiliación estrechamente definido y visibilidad de los múltiples aspectos de la persona que promueven que compartamos perspectivas y se nos regule a través del monitoreo por los otros.

Como alternativa a la visión individualista liberal, Sampson propuso concebir a las personas como criaturas cuyas identidades se constituyen por sus ubicaciones sociales: "las personas *se constituyen* en y a través de sus vinculaciones, conexiones y relaciones" (1989, p. 918, énfasis agregado). Esto quiere decir que las personas no escogen los fines y propósitos que seguirán, sino que se comprometen en un proceso compartido de descubrimiento en el que metas y propósitos se revelan dentro de un proceso interminable de vida con otros.

Para Sampson (1989), la corriente principal de la psicología no se ha preocupado por examinar qué teoría de la persona sostiene, cómo es que tal teoría se conforma a una clase de orden social e histórico, cómo los cambios en el orden sociohistórico requieren una nueva teoría de la persona y el papel que le corresponde en generarla. En las dos últimas décadas, con pocas excepciones, no ha habido un intento notorio de desarrollar una teoría de la persona desde tal "perspectiva constitutiva" o desde cualquier otra (Sugarman, 2005), lo que no quiere decir que no haya muchas sugerencias que puedan reto-

marse como apoyo para dicha tarea. Este artículo es una modesta contribución, por demás esquemática, en esa dirección.

La categoría *persona* permite reunir perspectivas y problematizaciones que por lo general se ha tratado separadamente, abriendo una reflexión sobre su carácter como un complejo en el que ninguna de las perspectivas es fundacional ni puede ser reducida a cualquiera de las otras.

La categoría de persona, desde una perspectiva sociocultural, integra al menos cuatro ángulos de reflexión (que por economía referiremos como *sentidos*), los cuales conforman el esquema de organización de este trabajo. En primer lugar, no parte de 'procesos psicológicos' separados o independientes; ser persona entraña siempre emocionarse-comprender-actuar, en una relación tensa pero indisoluble entre dichos componentes. Y esto nos recuerda que una persona también es siempre cuerpo, pero no como entidad meramente biológica sino como 'psicosoma'. En segundo lugar, asume que la persona sólo es *alguien* dentro de relaciones yo-otros (que entrañan una relación dialéctica interminable entre atribución e incorporación), fuera de las cuales el 'yo' es sólo una abstracción. En tercer lugar, nos fuerza a situar a la persona como participante en diversas prácticas en contextos locales específicos, es decir 'jugando un papel' y no flotando en un vacío ideacional o ensimismada en su profundidad interior. Además, una persona no es nunca, por ejemplo, sólo 'esposo', 'padre' o 'profesor', sino todas esas identidades y otras (que tampoco son fijas ni están concluidas nunca), entrelazadas en relaciones cambiantes y dinámicas. Por último, una persona no se agota en lo que ha llegado a ser, sino que está abierta a lo que *puede ser* y lo que *debe ser*, en una relación contradictoria y dinámica (que siempre implica evaluación, decisión y esfuerzo, negociados con otros).

El trabajo está organizado en secciones en las que se discute cada uno de estos cuatro sentidos en que la categoría de persona juega un papel integrador. Aunque éstos no son independientes, para facilitar la presentación se exponen distinguiéndolos analíticamente (señalando algunas de sus vinculaciones).

### Primer sentido: persona como nexo acción-emoción-comprensión

La categoría de persona nos permite, en primera instancia, dejar de pensar en términos de procesos o funciones psicológicas *independientes*; no disgrega, co-

mo éstos, sino que nos permite tener una visión integrada. De esta manera, como señaló Bruner, no es necesario “tener luego que construir puentes conceptuales para conectar lo que nunca se debería haber separado” (1988:112). Así, la persona no es sólo lo que hace, sino también su modo de estar implicada emocionalmente en un acontecimiento/suceso y lo que entiende que sucede (incluso si lo malinterpreta), enlazados de una manera compleja que configura cierto modo de estar *involucrada* en el mundo. Es decir, la categoría de persona remite a un nexo de acción, emoción y comprensión, *anclado y articulado prácticamente*, en una relación que no es lineal ni necesariamente armónica, pero no obstante es indisoluble.

Entender la persona como nexo acción-emoción-comprensión no implica disolver la especificidad de sus partes componentes, ni asumir que su articulación está dada desde el principio. Entraña, más bien, obligarnos a concebir las partes como componentes parciales que sólo cobran sentido en su relación compleja y dinámica, en diferentes momentos del curso de la vida y en el aquí-y-ahora de la involucración dentro de un contexto específico.

Bruner lo planteó de modo preciso: “Los componentes de la conducta de los que estoy hablando no son las emociones, las cogniciones y las acciones, aisladamente, sino aspectos de un todo más amplio que logra su integración sólo dentro de un sistema cultural” (1988:123). Es necesario comentar aquí dos puntos. Bruner usa el término “conducta” con un sentido que creemos sería mejor reservar a la categoría de persona. Habría que subrayar la parte final de la cita, donde ancla la *integración* de los componentes dentro de un sistema cultural. Es decir, el nexo acción-emoción-comprensión se constituye siempre *in situ*, dentro de determinadas prácticas en contextos locales y en relación con otros. Por lo tanto, dicho nexo puede tener particularidades distintas en distintos lugares y en diferentes momentos históricos; es decir, hay múltiples maneras de ser persona en tanto nexo acción-emoción-comprensión. Pero incluso para la misma persona en un periodo determinado de su vida, el nexo es más o menos lábil en distintos contextos de práctica en los que está involucrada, lo que le permite participar de manera flexible en ellos (Dreier, 1999).

Los cambios abruptos en las posibilidades de acción (debidos, por ejemplo, a accidentes que ocasionan la pérdida de un miembro), emoción (por lesiones en ciertas zonas de los lóbulos frontales<sup>1</sup> o como parte de estados depresivos) o comprensión (por efecto de drogas o por experiencias de ‘conversión’),

entrañan un proceso de transformación más o menos radical de la persona. Pero incluso pequeños cambios en ciertas posibilidades de acción, emoción y comprensión forman parte de un proceso de cambio personal, como cuando un niño dice que ‘ya no es un bebé’ o que ‘ya es grande’ porque puede comer (hasta cierto punto) por sí mismo; lo que el niño dice no es una ‘respuesta verbal’ independiente de qué siente y cómo comprende lo que ahora puede hacer, sino parte integral de en qué se está convirtiendo.

Decir que las partes componentes del nexo acción-emoción-comprensión mantienen entre sí una relación no lineal ni siempre armónica, implica que identificar cualquiera de ellas no permite inferir con certeza las características de las otras. La relación dinámica entre los componentes del nexo se ilustra en que si bien los individuos pueden manifestar las expresiones de cierta emoción (por ejemplo, pena durante un funeral) al margen de sus sentimientos internos, la expresión externa según las reglas de despliegue puede producir reflexivamente el sentimiento: “La manifestación y construcción de emociones son actividades que definen y producen a la persona en el mundo social” (Fajans, 2006:105).

En suma, sólo considerando el nexo completo (en sus interrelaciones) es que podemos entender las partes en su sentido cabal, y al hacer esto entendemos también algo acerca de *quién* es esa persona, lo cual no sería posible si sólo consideramos cualquiera de los componentes por separado.

Este primer sentido integrador de la categoría de persona está vinculado también con una manera particular de concebir el cuerpo. No hay persona sin cuerpo, aunque suene a perogrullada, pero esta obviedad no ha tenido consecuencias conceptuales significativas en muchas de las teorizaciones psicológicas (Radley, 1991). El cuerpo, dice Csordas (1994) se ha asumido, en el pensamiento popular y en el académico, como una entidad material fija, sujeta a las reglas de la biología, con una existencia anterior a la mutabilidad y el flujo de la diversidad y el cambio culturales, y caracterizada por necesidades internas invariables.

Pero el cuerpo no es ni ‘recipiente’ ni simple soporte material de los procesos psicológicos. El cuerpo humano, diríamos, se personaliza al mismo tiempo que la persona se corporeiza. En otras palabras, la persona “es al mismo tiempo cuerpo y alma, donde en cierto sentido el cuerpo siempre es psíquico y en ciertos aspectos la psique siempre somática” (Castoriadis, 1998:112). Abandonar la visión dualista del su-

jeto implica dejar de concebirlo, como “pura mirada, desnuda capacidad de evocación, puesta a distancia, destello fuera del tiempo, no dimensionalidad”, y más bien entender que “es mirada *y* soporte de la mirada, pensamiento *y* soporte del pensamiento, es actividad *y* cuerpo que actúa” (Castoriadis, 1983:79). Señala también Castoriadis que tal soporte es “la unión producida y productora de sí y del otro (o del mundo)” (1983:180). Esto último –que Prémart (2003) resume diciendo que la vida humana toma forma a partir de una unidad psicósomática en contacto con la alteridad– nos señala una vinculación entre el primer sentido de la categoría de persona y el que abordaremos en el apartado siguiente.

El cuerpo, concebido como unidad psicósomática en contacto con la alteridad y no como ‘maquinaria biológica’, nos ancla al mundo y es la interfaz que nos permite construir una manera de entenderlo (al mundo), al mismo tiempo que nos permite experimentar y entendernos a nosotros mismos. Nuestro cuerpo “y no alguna realidad externa absoluta, es utilizado como referencia de base para las explicaciones que hacemos del mundo que nos rodea y para la interpretación del sentido de subjetividad siempre presente que es parte esencial de nuestras experiencias” (Damasio, 2006:14).<sup>2</sup>

Por todas estas razones, decimos que al margen del cuerpo no hay nexo posible acción-emoción-comprensión, sino sólo dispositivos que simulan la operación de alguno de estos componentes (los ‘robots emocionales’ o ‘robots que *tienen* emociones’, Parisi & Petrosino, 2010). Y por ello resulta parcial, por decir lo menos, afirmar que los humanos son ‘en esencia’ seres racionales, como si pudiera haber razón al margen de la acción y la emoción. Entonces, si aceptamos que una psicología cultural debe organizarse en torno a los procesos de construcción y utilización del significado (Bruner, 1991), agregaríamos que la producción y negociación del significado involucran siempre el nexo acción-emoción-comprensión. La comprensión no es cognición pura, ni la acción mero movimiento, ni la emoción mera reacción fisiológica; el *significado encarnado* es la manera como se entrelazan concretamente y se configuran mutuamente.<sup>3</sup> Y este proceso no ocurre en forma automática ni en el vacío, sino que requiere el concurso de otras personas y está enmarcado dentro de determinadas prácticas socioculturales.

Al implicarnos en ciertas prácticas, sea por nuestra propia iniciativa y/o por la de otros, parte de nuestra experiencia, como señaló Bourdieu, se convierte

en “historia incorporada”, es decir, *se convierte en cuerpo*, y por tal razón se olvida como historia (1991:98), pero en sentido estricto nunca es algo ‘dado’. Bourdieu lo plantea en términos de génesis de disposiciones corporales e intelectuales. Schatzki (2001), por su parte, señala que las prácticas son el contexto principal e inmediato en que se forma la preponderancia de las propiedades corporales cruciales para la vida social, es decir no sólo las destrezas y las actividades sino las experiencias corporales e incluso las estructuras físicas. Para Bruun & Langlais, decir que la acción está incorporada quiere decir que “las acciones humanas son constitutivamente dependientes de diversos factores materiales, que van desde los procesos neurológicos en nuestro cuerpo y los servicios en nuestros ecosistemas hasta los sistemas tecnológicos a gran escala” (2003:32). Para la teoría feminista, el sistema sexo-género es una manera esencial, no contingente, en que se organiza, simbólicamente se divide y se experimenta la realidad social y el contexto “en que se desarrolla el yo como identidad *encarnada*, un cierto modo de ser en el propio cuerpo y de vivir el cuerpo” (Benhabib, 1997:739).

Estos planteamientos, y otros, podrían ampliarse y profundizarse con ayuda de la categoría de persona como nexo acción-emoción-comprensión, articulado de maneras flexibles dentro de los sistemas culturales (veremos luego que requerimos conceptos más específicos que el de ‘sistema cultural’).

### **Segundo sentido: persona como producto de la dualidad yo-otros**

El segundo sentido en que la categoría de persona funge un papel integrador, se basa en que un ser humano sólo puede convertirse en ‘alguien’ con el concurso de otros. En primer lugar, porque librado a sus propios recursos terminaría convirtiéndose, en el mejor de los casos, en otro Víctor de Aveyron; es decir, en un ejemplar de la especie humana pero difícil de reconocer como una persona, pues no sólo las características de su sensibilidad orgánica y su manera de moverse eran incompatibles con lo que damos por supuesto como ‘natural’ (no sobresalto ante el disparo de una pistola a sus espaldas, ningún signo de dolor al sacar a mano limpia una papa del agua hirviendo, caminar como si trotara, etc.), sino que nunca logró, a pesar de los esfuerzos de Itard y la Señora Guérin, desarrollar el lenguaje ni, por lo mismo, otros ‘procesos psicológicos superiores’ (Itard, 1982). Éstas y otras características, condensadas en el apelativo

de “Salvaje de Aveyron” (por el sitio en que fue encontrado y, no menos importante aunque parezca obvio, capturado), no hacen sino resaltar todo el trabajo que acarrea convertir a un nuevo ser humano en persona. En suma, como lo planteó Geertz:

Un ser humano sin cultura [es decir, sin relaciones con otros dentro de una red de prácticas significativas] probablemente no sería un mono con talentos intrínsecos aunque no realizados, sino que sería una monstruosidad carente de todo espíritu y, en consecuencia, una monstruosidad nada viable (1987:70).

La categoría de persona que proponemos forma parte del cambio de una concepción ‘monológica’ de la condición humana (denominada de diversas formas: sujeto cartesiano, sujeto autotransparente, individuo autocontenido, conciencia soberana, etc.) hacia una concepción *dialógica*, según la cual nuestro ser en el mundo es completamente interdependiente con la existencia de otros.<sup>4</sup> Gadamer (2000) resumió la compleja historia de las relaciones entre los conceptos de subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona; remitimos a los lectores interesados a dicho texto. Para los fines de este trabajo, sólo retomaremos el señalamiento de que para Descartes, Leibniz y Locke “la categoría de persona es definida a través del concepto reflexivo de autoconciencia, sin tener para nada en consideración al Otro” (p. 286), mientras que para Gadamer éste es fundamental, en la medida en que el encuentro con el Otro no sólo nos permite experimentar nuestra propia limitación sino también ir más allá de las propias posibilidades, en un proceso dialógico, comunicativo y hermenéutico.

Ahora bien, vinculando esta idea con lo planteado en la sección anterior, podría decirse, más específicamente, que sólo otra persona puede hacer que un nuevo ser humano se convierta en una persona, porque sólo otra persona, en tanto nexo acción-emoción-comprensión, puede significar la conducta del recién nacido como una forma de *acción humana*, no siguiendo una regla de procedimiento preestablecida sino por la emoción que acompaña su interpretación y que le da una dirección determinada a su acción. Un bebé podría ser ‘atendido’ sistemática e ininterrumpidamente por un conjunto de dispositivos tecnológicos a través de los que se satisficieran sus necesidades orgánicas, pero no se convertiría por ello en una persona; ésta sólo emerge dentro de una relación intersubjetiva incrustada en prácticas y no es el resul-

tado automático de la integridad biológica del cuerpo en interacción con ‘los estímulos del ambiente’.

La persona que cuida a un bebé –según lo dicho arriba– no interpreta su conducta como un espectador que se pregunta especulativamente qué quiere decir que lllore, sino que está comprometida en el mundo, “donde interviene activamente, en una relación inmediata de implicación, tensión y atención, que elabora el mundo y le confiere significado” (Bourdieu, 1991:188), de modo que no sólo el llanto le perturba emocionalmente sino que éste le aparece como una solicitud o, incluso, una *demanda* dirigida a ella y ante la que tiene que responder (como madre, padre, etc.).

Atribuir significado a la conducta del bebé permite que éste lo *incorpore*: el llanto dejará de ser sólo manifestación del estado de incomodidad vivido y se convertirá también en forma de relacionarse con los otros (lo que a la vez entrafía una manera de implicarse en ciertas prácticas y de formar parte de ellas). Lo que en un principio era atribución por parte del cuidador, se incorporará/encarnará en una manera de ser en el mundo por parte del bebé, dentro de un contexto de práctica local.

El llanto del bebé como ‘llamado al cuidador’ es parte de un arreglo espacial sociocultural en el que aquél se halla en un lugar (su cuarto, su cuna) separado de éste, donde el cuidador no puede percatarse de otros comportamientos del bebé que preceden al llanto, pero son también indicios de incomodidad a los que podría responder. En este proceso, el bebé se convertirá en niño/a que aprende a solicitar y a demandar la atención del otro. Bajo otras prácticas culturales (que incluyen cargar al bebé en el rebozo o llevarlo en brazos continuamente), en vez de que el bebé aprenda a demandar la atención del cuidador, es éste quien se anticipa a sus necesidades. Este tipo de práctica de cuidado se ha observado en diversas comunidades indígenas (Brazelton, 1977; Greenfield, Brazelton & Childs, 1989).<sup>5</sup>

Así, las capacidades orgánicas del recién nacido no acarrear por sí solas una única manera de relacionarse con quienes lo cuidan. Aunque el llanto sea una reacción innata ante la incomodidad, dependiendo de las prácticas socioculturales en las que se configura la relación yo-otro, se convertirá en el principal medio de *comunicar* sus necesidades por parte del bebé: a la vez acción y comprensión dentro de tal relación, articuladas con un estado emocional. Si como dice Bajtín, “el cuerpo no es algo autosuficiente, sino que necesita del *otro*, necesita de su reconocimiento y

su actividad formadora” (1982:52), ésta jugará un papel central para que el bebé se convierta en persona en el primer sentido de la categoría, como un nexo particular de acción-emoción-comprensión.

Y no sólo precisamos del otro para convertirnos eventualmente en ‘alguien’ sino que al devenir cierto tipo de personas incorporamos de alguna manera a los otros como parte de nosotros mismos (cf. Hermans, 2001; Linell, 1998; Marková, 2003; Rommetveit, 2003; Wertsch, 1991).

Concebir la persona como resultado de una dialéctica yo-otros se vincula con los debates en torno al concepto de autonomía. Simplificando, por un lado se encuentra una concepción de autonomía como la capacidad de llevar una vida autosuficiente, aislada e independiente que, pese a reconocerse como una idealización improbable de realizar en sentido estricto, está presente en los discursos y prácticas de muchas instituciones y promueve una concepción particular del *telos* de la vida humana. Esta concepción tiene como consecuencia que las relaciones de interdependencia (como la confianza, la lealtad, la amistad, el cuidado y la responsabilidad) se valoren menos o incluso se consideren como amenazas para la autonomía. Como alternativa a esta concepción, la crítica feminista ha avanzado el concepto de “autonomía relacional”, desarrollado por una gama de visiones que comparten la premisa de que nuestras identidades y autoconcepciones se constituyen en relaciones de dependencia e interdependencia, que nos sitúan dentro de redes de responsabilidades y obligaciones personales hacia otros particulares, las cuales moldean nuestras preferencias, valores, elecciones y las competencias y capacidades necesarias para la autonomía. Tal conjunto de preferencias, valores, autoconcepciones, elecciones y oportunidades disponibles, están estructuradas por las alternativas socialmente disponibles y por poderosas fuerzas sociales y políticas (Mackenzie, 2010; Mackenzie & Stoljar, 2000).

Este debate pone en primer plano la cuestión relativa a la dialéctica interminable entre atribución y apropiación en el devenir de la persona como producto de la relación yo-otros. En este marco, el concepto ‘zona de desarrollo próximo’ de Vygotski (1979), podría entenderse como la formulación de esta dialéctica como instrumento conceptual para entender el desarrollo de los seres humanos<sup>6</sup> (aunque sesgada hacia el ámbito escolar, Rogoff, 2003). En esta óptica, en contraste con la conciencia cartesiana, la persona siempre está, en parte, ‘fuera de sí’.

Podemos citar aquí a Bateson cuando dice: “No podemos permitirnos llevar muy lejos el énfasis en el individuo, porque nadie –feto, niño, adulto– es independiente de las acciones e imaginaciones de otros. Las personas son individuos humanos moldeados y socorridos por la realidad de la interdependencia” (1994:63). En esta interdependencia, en qué tipo de persona se convierte alguien es también, al mismo tiempo, un proceso correlativo para otros: convertirse en cierto tipo de persona no es algo de exclusiva incumbencia de uno sino algo que los otros también asumen y vigilan, porque de ello depende también en qué personas se convierten ellos mismos (tanto por asunción o incorporación propia, como por atribución de los otros).

### **Tercer sentido: persona como participante situado en prácticas socioculturales y parte de colectividades**

Por su etimología (‘máscara de actor’ y ‘personaje teatral’), la categoría de persona nos recuerda el carácter *situado* y *relacional* de la existencia humana: En qué prácticas estamos involucrados y de qué colectividades somos parte está indisolublemente ligado con *quiénes* somos (para nosotros mismos y para otros), tanto por los papeles que desempeñamos en distintos momentos y escenarios como por las filiaciones derivadas de nuestras relaciones con otros, aunque no sean elegidas (nacionalidad, idioma, clase social, etc.). Amartya Sen lo afirma claramente:

En nuestras vidas normales, nos consideramos miembros de una variedad de grupos; pertenecemos a todos ellos. La ciudadanía, la residencia, el origen geográfico, el género, la clase, la política, la profesión, el empleo, los hábitos alimentarios, los intereses deportivos, el gusto musical, los compromisos sociales, entre otros aspectos de una persona, la hacen miembro de una variedad de grupos. Cada una de estas colectividades, a las que esta persona pertenece en forma simultánea, le confiere una identidad particular. Ninguna de ellas puede ser considerada la única identidad o categoría de pertenencia de la persona (2007:27).

Bauman señala que las cuestiones relativas a la identidad y la pertenencia surgen cuando, en la modernidad, se merma el poder de control de la comunidad inmediata y pasamos a formar parte de comunidades plurales: “...la gente no se plantearía ‘tener una identidad’ si la ‘pertenencia’ siguiera siendo su

destino y una condición sin alternativa." (2005:32). En estas condiciones, sigue, la identidad se convierte en un *problema* y en una *tarea* para los individuos<sup>7</sup> y, agregaríamos, las relaciones entre las identidades en asunto clave para la conformación y comprensión de la persona.

Las personas somos el resultado de participar en prácticas socioculturales heterogéneas, lo que entraña la conformación de identidades que no se articulan por sí solas y sin problemas, sino que imponen un trabajo de entretejido cuyas particularidades tendrán un papel constitutivo en el tipo de persona resultante. Y a esto se suman las identidades que nos son conferidas o atribuidas por otros, al margen de si lo queremos. En este sentido, nuestras vidas son largos procesos de incorporar y apropiarnos algunas de tales identidades (al mismo tiempo que las reinventamos) así como de resistir y confrontar otras; procesos que siempre involucran a otros y se desarrollan en contextos locales.

Lave & Wenger (1991) propusieron que participar en una práctica, dentro de una comunidad que la sostiene y es articulada por ella, tiene una triple consecuencia para el participante: aprendizaje, membresía e identidad. Participar en una comunidad de práctica requiere que se nos conceda legitimidad para estar involucrados y, aun así, no está garantizado que tengamos acceso a las oportunidades para involucrarnos en lo que es importante para volvernos competentes. La manera particular que tome la participación (que depende de la organización sociohistórica de la práctica) tendrá como resultados: qué sabremos y podremos hacer, cómo nos sentiremos parte de esa comunidad y cómo viviremos/entenderemos en qué nos estamos convirtiendo. Los resultados de la participación en cuanto a aprendizaje, membresía e identidad (diferentes para los distintos participantes), tendrán a su vez un efecto retroactivo sobre las posibilidades y modalidades de la participación y así sucesivamente, en un proceso que no concluye porque la propia práctica cambia históricamente.

Aunque este planteamiento es compatible con los dos sentidos previos de ser persona, Lave & Wenger se enfocaron en la complejidad de tal proceso de devenir dentro de *una sola* comunidad de práctica. Por ello dejaron sin examinar la cuestión relativa a la diversidad de contextos en que está involucrada una persona y las consecuencias derivadas de ello, a pesar de que los casos analizados en su libro (parteras, sastres, intendentes navales, carniceros y alcohólicos no bebedores) hubieran permitido mostrar la diversa

relevancia que para la vida completa de la persona tenía cada una de las modalidades de participación periférica legítima y las identidades que se construían en cada caso.<sup>8</sup> Para conceptualizar este asunto, recurriremos al trabajo de otro autor que nos permite ampliar y complementar el planteamiento.

Ole Dreier (1999, 2008) argumenta que las personas están situadas en contextos locales de práctica e implicadas desde ahí en relaciones primordialmente prácticas con las estructuras de la práctica social, donde juegan diferentes partes en ella y configuran su participación de una manera parcial y particular. Por ello, las personas pueden participar en la (re)producción del estado de cosas actual en una práctica social (local) o cambiarla al ampliar su ámbito y el grado en que ésta y sus vínculos con otras prácticas se hallan a su disposición.

Dreier propone construir una teoría de las personas concibiéndolas como agentes locales en la práctica social compleja y para ello sugiere el concepto de *estructura de la práctica social personal*:

Las personas necesitan relacionar sus diversas prácticas y preocupaciones por razones principalmente prácticas y personales, pero esto no necesariamente entraña que alcancen una integración o coherencia personal completa. (...) La creencia en la integración personal como el sello del buen funcionamiento personal nos lleva a ver la compleja y variada práctica social personal como una carga. No se le reconoce como enriquecedora e indispensable (2008:39).

Para los participantes, un contexto presenta un ámbito de posibilidades más o menos restringidas o de amplio alcance. Las personas encuentran, realizan y cambian sus posibilidades como aspectos de los contextos sociales en los que toman parte (Dreier, 2008). Según lo expuesto más arriba, tales posibilidades son relativas a la historia incorporada en la persona (un mismo contexto local puede entrañar posibilidades diferentes para distintas personas, en función de su historia incorporada) y a la mediación de otros en el proceso.

Aunque nunca logren una coherencia completa, las personas orientan su manera de involucrarse en contextos de práctica diversos y contrastantes, relacionando, sopesando, balanceando y contrastando las diversas participaciones dentro de su práctica social personal (que encarnan intereses, preocupaciones y comprensiones distintos). Así, elaboran un punto de vista personal que les permitirá guiar sus

participaciones en y a través de los contextos de práctica, proceso al que Dreier llama *elaborar posturas*:

Las posturas median y regulan la persecución personal de preocupaciones a través de tiempos y lugares. Ellas especifican qué importa acerca de diversas preocupaciones y lo que las personas pueden desear hacer o no acerca de ellas. Debido a que las posturas se siguen en las trayectorias personales de participación en las estructuras de práctica social, se siguen de diversas maneras en diferentes contextos (2008:43).

En este sentido, elaborar una postura es más que desarrollar *una identidad en relación con una práctica particular*; entraña un proceso de articulación de las identidades que se han conformado a través de la participación en diversas prácticas y en múltiples contextos. En términos de Sen, están en juego dos ejercicios: “decidir cuáles son nuestras identidades relevantes” y “sopesar la relativa importancia de estas identidades diferentes” (2007:50). Según el planteamiento de elaboración de posturas, estos ejercicios no se realizan de una vez y para siempre sino que son una tarea continua. Pero sí implican siempre una manera de asumir las identidades en términos de cómo nos sentimos parte de una determinada colectividad, cómo significamos el ser parte de ella y a qué nos comprometemos en nuestras relaciones con otros (ceranos y distantes). La persona, al estar siempre parcialmente ‘fuera de sí’, remite a múltiples ‘nosotros’ con un componente imaginario más o menos marcado.

La persona no es ‘recipiente’ de las identidades, sino que se conforma a través de sus esfuerzos para articular o conciliar al menos algunas de ellas. En consecuencia, la persona nunca aparece, por así decirlo, ‘completa’ o ‘plena’ (con todas sus identidades) en un momento dado; aparece a través de la identidad que despliega en un contexto específico. Pero en el modo como la despliega *aparecen siempre diversos indicios de las vinculaciones* entre ésta y otras identidades que la persona ha formado o está formando. Aunque las vinculaciones entre identidades sean provisionales, esto no quiere decir que sean menos importantes, pues es precisamente a través de ellas que la persona *guía* la manera como se involucra y compromete su participación en contextos específicos, y al hacerlo así *deviene cierto tipo* de persona (integrando siempre varias identidades, aunque no necesariamente todas las que ha llegado a conformar y aunque no podamos especificar en abstracto cuáles serán éstas).

En este sentido, la categoría de persona que pro-

ponemos pone el énfasis más bien en el *proceso de devenir* más que en cualquier producto objetivado del mismo (etiqueta de autoidentificación, hito dentro de una trayectoria –institucionalizada o no–, etc.). Sin embargo, los resultados de este proceso de devenir son los *contenidos concretos* de modos de ser persona en tanto nexos acción-emoción-comprensión, dualidades yo-otros y articulaciones entre identidades. Los conceptos *estructura de la práctica social personal* y *elaboración de posturas* ofrecen una alternativa analítica rica al concepto de “sistema cultural”.

Como componentes de la persona, las identidades juegan el papel de *puntos de referencia en la conducción de la vida*, en la medida en que no todas son igualmente importantes ni, pese a ser fluidas, están cambiando continuamente. Las identidades, como dicen Holland *et al.* (1998), son bases a partir de las que las personas crean nuevas actitudes, nuevos mundos y nuevas maneras de ser. Pero ninguna identidad, ni ninguna combinación de identidades, agotan a la persona. Entre identidades y persona hay siempre una cierta tensión irreducible que dinamiza el proceso.

#### **Cuarto sentido: persona como tensión entre lo que es y lo que puede/debe ser**

El último ángulo de reflexión que ofrece la categoría de persona remacha los planteamientos previos, al resaltar el carácter histórico –es decir, nunca ‘dado’ para las personas– del mundo sociocultural. Esto, que a primera vista parecería ‘obvio’, entraña un nudo de problemas que no podemos aspirar más que a bosquejar. Para empezar, nos apoyamos en algunos planteamientos de Castoriadis:

La autoinstitución de la sociedad es la creación de un mundo humano, un mundo de *cosas*, de *lenguaje*, de *normas*, de *valores*, de *modos de vida y de muerte*, de *objetos* por los que vivimos y de objetos por los que morimos... y, desde luego, la creación del *individuo* humano en quien está masivamente incorporada la institución de la sociedad (1988:99, cursivas agregadas).

Además, “la creación, como obra de lo imaginario social, de la sociedad *instituyente*... es el modo de ser del campo históricosocial, modo en virtud del cual ese campo *es*. La sociedad es autocreación que se despliega como historia” (1988:73). La historia consiste tanto en introducir nuevos “contenidos concretos en la red de los posibles” como en “crear nuevos posibles” (Castoriadis, 2011:98). Cada *nuevo posible* “da



otro sentido a lo que ya estaba allí, cuyo sentido se podía pensar hasta entonces como determinado, definido, cerrado” (2011:138). Estos nuevos posibles son las *significaciones imaginarias sociales*; imaginarias “porque no corresponden a elementos ‘rationales’ o ‘reales’ y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos” y sociales “porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo” (1988:68). Lo que se instituye a partir de las significaciones es lo que, en términos generales, aparece en cursivas en la cita extensa anterior.

La pregunta que surge de inmediato es: ¿cómo intervienen los individuos en tal proceso de creación si ellos mismos son una parte de la autoinstitución de la sociedad? Parecería que estamos ante una aporía, pero veremos que no es así y que la categoría de persona es importante en la formulación de una respuesta a dicha pregunta.

Aunque las nuevas significaciones se crean por una colectividad anónima, su institución es un proceso continuo que requiere de la intervención de las personas en contextos concretos; nunca ocurre en forma automática, nunca ocurre simultáneamente en todos los ámbitos de la sociedad y su instauración implica confrontaciones y luchas más o menos abiertas y más o menos largas y/o cruentas. Como sea, requiere siempre de la implicación de las personas: sus disposiciones a actuar de determinadas maneras, entrelazadas con sus emociones y sus comprensiones.

Contribuyendo a la institución continuada de la sociedad, nos conformamos a nosotros mismos como cierto tipo de personas. En este proceso no sólo nos apropiamos de determinados productos de la actividad de las generaciones precedentes, de *valoraciones* asociadas a los productos y las prácticas, y de *medios* para negociarlas, sino que jugamos un papel en la institución de lo históricamente nuevo como parte de colectividades (más o menos) anónimas. Esta dialéctica entre lo que se mantiene instituido y las nuevas significaciones que pueden dislocarlo se configura en la *cotidianidad* de las personas, donde tienen lugar procesos simultáneos de *apropiación*, *resistencia* y *subversión* (Rockwell, 2011) con diversos márgenes de visibilidad y trascendencia.

La cotidianidad no es el lugar donde se ‘reproduce’ de manera no problemática lo existente sino “un espacio con rendijas, grietas, fisuras, junturas y hasta fallas profundas (...) donde hay que mirar para conocer y sopesar los procesos sociales que configuran a la realidad social” (Rockwell, 2011:27). Esta pers-

pectiva entraña reconocer que: a) el modo de estar involucrados en un contexto se conforma “a partir de los diversos itinerarios que los llevan a estar de diferentes maneras en el mismo lugar y en el mismo momento” (p. 34); b) que los participantes “toman para sí lo que quieren, lo que les interesa o conviene, lo mezclan con lo que ellos traen de por sí y lo transforman para poder comprenderlo” (p. 35); c) que al menos durante un tiempo, aunque sea breve, se perturba y trastoca el orden previsto, pero no como puro desorden sino estableciendo un orden alternativo que al mismo tiempo “teje y amarra los vínculos” y “redes de potencial solidaridad” (p. 37) entre los participantes, permitiéndoles aprender cosas importantes. En suma, en la cotidianidad se configura continuamente la tensión entre lo que es y lo que puede/debe ser, pero que no necesariamente trasciende el contexto local. La posibilidad de trascendencia se vincula, de maneras complejas que hace falta investigar explícitamente, con la dinámica de los movimientos sociales donde también se crea e instituye lo históricamente nuevo.<sup>9</sup>

Asumimos que tanto los valores como los derechos son logros históricos de las prácticas colectivas de los seres humanos, que se *instituyen políticamente* según una dimensión de antagonismo. Pero la pura confrontación, cuando los oponentes se tratan como enemigos a ser erradicados<sup>10</sup> y sus demandas como ilegítimas, conduce a destruir la asociación política y, con ello, al desorden social. La política democrática –nuestro horizonte de referencia, ineludible y amenazado de diversas maneras por el capitalismo neoliberal– existe porque establece instituciones y prácticas a través de las que el antagonismo potencial puede tomar un modo agonista: “una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca pueden reconciliarse de un modo racional” (Mouffe, 2007:28), ya que las posiciones de los oponentes son irreducibles y no conciliables mediante la deliberación. Los movimientos sociales, en esta perspectiva, encarnan diferentes proyectos hegemónicos.<sup>11</sup>

Estos procesos de institución de valores y derechos tienen consecuencias diversas sobre la formación de las personas, ya sea directamente por la participación en los movimientos sociales, sea indirectamente por las relaciones que se mantienen con personas que son participantes directos en ellos o por las nuevas posibilidades que dichos movimientos instauran en diversos contextos sociales en la forma de normas o legislaciones (que habrá que concretar siempre en prácticas locales).

En este sentido, coincidimos con Nyamu-Musembi en que “los derechos están conformados por las luchas mismas, que a su vez muestran la interpretación de lo que las propias personas consideran que con justicia merecen” (2007:37), lo cual apunta hacia lo que pueden y deben ser desde su propia perspectiva. Estas luchas nunca son asuntos puramente individuales. Como dicen Holland & Lave (2001), las identidades íntimas se configuran dentro de prácticas locales controvertidas que mantienen relaciones abiertas y complejas con luchas amplias y duraderas. Aunque en la práctica local controvertida las personas ponen en primer plano cierta identidad, actúan en formas que están saturadas por otras identidades (es decir, por una manera de ser personas). Y siempre están en juego en este proceso versiones particulares de futuro, particularmente las implicaciones de diferentes versiones y significados de las prácticas en curso para sus vidas futuras, especialmente para sus hijos y para su propio lugar futuro en la historia (Holland & Lave, 2001).

Es dentro de estos procesos complejos que las personas aplican ciertos estándares morales a su propia acción (tal vez sería más preciso decir que los aplica al nexo acción-emoción-comprensión, en el sentido de que entre diversos modos en que puede configurarse, no todos son equivalentes ni valen lo mismo). Por supuesto, la sensibilidad a tales estándares no quiere decir que sólo se siguen sino que se reconocen o admiten, lo que implica que el sentido de sí mismo es el sentido de dónde nos encontramos con relación a ellos (Taylor, 1985), tanto respecto de alguna identidad específica como respecto de la articulación de identidades. Esto siempre forma parte de nuestra relación con los otros dentro de ciertas prácticas y de nuestro esfuerzo por convertirnos en cierto tipo de persona dentro de esa red de relaciones.

Brinkman (2008) dice que nuestra identidad está formada por lo que importa para nosotros, por lo que encontramos valioso, por nuestros compromisos. Éstos no están dados sino que descansan en autointerpretaciones que deben articularse, tanto en palabras como en imágenes dentro de algún marco interpretativo o imaginario social (o mundo figurado). Nosotros diríamos que nuestro devenir cierto tipo de persona se conforma por la manera en que nuestros compromisos nos llevan a articular de maneras específicas y en momentos específicos una diversidad de identidades relacionales.

Ahora es claro que la idea de Sampson (1989) de que las personas no escogen los fines y propósitos

que seguirán, sino que se comprometen en un proceso compartido de descubrimiento en el que las metas y propósitos se revelan en un proceso interminable de vida con otros, deriva de que los valores se crean dentro de movimientos sociales y se instituyen políticamente, pero se concretan en una forma de vida en la cotidianidad. Este es un trabajo que tiene que realizarse por cada quien en el proceso de convertirse en cierto tipo de persona.

### A modo de cierre (provisional)

Se ha argumentado que la categoría de persona puede jugar un papel integrador para una perspectiva psicológica sociocultural. Pero la integración aludida no tiene que ver con la postulación de algún principio que revele la ‘esencia’ de la persona, sino que más bien apunta a la necesidad de considerar cuatro ángulos de reflexión indispensables para abordar la complejidad del proceso de convertirse en (cierto tipo de) persona.

Esta categoría de persona no resuelve por sí misma ningún problema, pero permite plantear de otra forma una variedad de asuntos centrales para una perspectiva psicológica sociocultural (y en este sentido se desembara de ciertas formas de problematización que conducen a callejones sin salida).

Al mismo tiempo, abre la puerta a un enorme esfuerzo de reflexión sobre: a) qué rescatar y cómo incorporar los productos del trabajo de los ‘padres fundadores’ (dentro y fuera de la psicología) y de las diversas vertientes de esta perspectiva psicológica de modo que contribuyan a situarnos de la manera más lúcida que sea posible en el complejo mundo que habitamos; y, b) las posibilidades concretas de trabajo interdisciplinario requeridas para desarrollar creativamente cada uno de los cuatro ángulos de reflexión que se entrelazan alrededor de la categoría de persona. En otros trabajos abordaremos la polémica con otros conceptos de “persona” que se han formulado dentro de la psicología y la discusión de cómo relacionar la categoría de persona que aquí proponemos con otros conceptos que son de uso común en la disciplina: sujeto, subjetividad, agente, individuo, *self*, etc.

### Referencias

- ALBERONI, F. (1995). *Valores: 23 reflexiones sobre los valores más importantes de la vida*. Barcelona: Gedisa.
- BAJTIN, M.M. (1982). Autor y personaje en la actividad estética. En: *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI Editores.

- BATESON, M.C. (1994). *Peripheral Visions. Learning Along the Way*. New York: HarperCollins Publishers.
- BENHABIB, S. (1997). The Generalized and the Concrete Other: the Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory. En D.T. MEYERS (Ed.), *Feminist Social Thought: a Reader* (pp. 736-756). New York: Routledge.
- BOURDIEU, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BRAZELTON, B. (1977). Implications of Infant Development Among the Mayan Indians of Mexico. En P.H. LEIDERMAN, S. R. TULKIN & A. ROSENFELD (Eds.), *Culture and Infancy* (pp. 151-163). New York: Academic Press.
- BRINKMAN, S. (2008). Identity as self-interpretation. *Theory and Psychology*, 18 (3), 404-422.
- BRUNER, J. (1988). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona: Gedisa.
- BRUNER, J. (1991). *Actos de significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- BRUUN, H. & LANGLAIS, R. (2003). On the Embodied Nature of Action. *Acta Sociologica*, 46 (1), 31-49.
- CASTORIADIS, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad I. Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona: Tusquets.
- CASTORIADIS, C. (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- CASTORIADIS, C. (1998). De la mónada a la autonomía. En *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación* (pp. 103-129). Buenos Aires: EUDEBA.
- CASTORIADIS, C. (2011). *Historia y creación. Textos filosóficos inéditos (1945-1967)*. México: Siglo XXI.
- CLASTRES, P. (1978). El arco y el cesto. En A. ROA BASTOS (Comp.), *Las culturas condenadas* (pp. 207-230). México: Siglo XXI.
- CSORDAS, T. (1994). Introduction: the Body as Representation and Being-in-the-World. En T. J. CSORDAS (Ed.), *Embodiment and Experience* (pp. 1-24). Cambridge: Cambridge University Press.
- DAMASIO, A. (2006). *El error de Descartes*. Barcelona: Editorial Crítica.
- DANZIGER, K. (1997). The Historical Formation of Selves. En R.D. ASHMORE & L. JUSSIM (Eds.), *Self and Identity. Fundamental Issues* (pp. 137-157). New York & Oxford: Oxford University Press.
- DREIER, O. (1999). Personal Trajectories of Participation across Contexts of Social Practice. En *Subjectivity and Social Practice* (pp. 103-143). Aarhus: University of Aarhus Press.
- DREIER, O. (2008). *Psychotherapy in Everyday Life*. New York: Cambridge University Press.
- FAJANS, J. (2006). Autonomy and Relatedness. Emotions and the Tension Between Individuality and Sociality. *Critique of Anthropology*, 26 (1), 103-119.
- GADAMER, H.G. (2000). Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person. *Continental Philosophy Review*, 33, 275-287.
- GEERTZ, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Editorial Gedisa.
- GREENFIELD, P.M., BRAZELTON, T.B. & CHILDS, C.P. (1989). From Birth to Maturity in Zinacantan: Ontogenesis in Cultural Context. En V.R. BRICKER & G. GOSEN (Eds.), *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica* (pp. 177-216). Austin: University of Texas Press.
- HERMANS, H. (2001). The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning. *Culture and Psychology*, 7(3), 243-281.
- HOLLAND, D., LACHICOTTE, W., SKINNER, D. & CAIN, C. (1998). *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- HOLLAND, D. & LAVE, J. (2001). History in Person. En D. HOLLAND & J. LAVE (Eds.), *History in Person. Enduring Struggles, Contentious Practice, Intimate Identities* (pp. 3-33). Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- ITARD, J. (1982). *Memoria e informe sobre Victor de l'Aveyron*. Madrid: Alianza.
- LACLAU, E. (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEVINE, R.A. (1990). Infant Environments in Psychoanalysis: a Cross-Cultural View. En J.W. STIGLER, R.A. SHWEDER & G. HERDT (Eds.), *Cultural Psychology. Essays on Comparative Human Development* (pp.454-474). Cambridge: Cambridge University Press.
- LINELL, P. (1998). *Approaching Dialogue: Talk, Interaction and Contexts in Dialogical Perspectives*. Amsterdam: John Benjamins.
- MACKENZIE, C. (2010). Autonomy: Individualistic or Social and Relational? En G. MARSTON, J. MOSS & J. QUIGGIN (Eds.), *Risk, Welfare and Work* (pp. 107-127). Melbourne: Melbourne University Press.
- MACKENZIE, C. & STOLJAR, N. (2000). Autonomy Refigured. En: C. MACKENZIE & N. STOLJAR (Eds.), *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self* (pp. 3-31). New York: Oxford University Press.
- MARKOVÁ, I. (2003). Constitution of the Self: Intersubjectivity and Dialogicality. *Culture and Psychology*, 9(3), 249-259.
- NYAMU-MUSEMBI, C. (2007). Hacia una perspectiva de los derechos humanos orientada a los actores. En N. KABEER (Ed.), *Ciudadanía incluyente: significados y expresiones* (pp. 37-56). México: UNAM/PUEG.
- OCHS, E. & SCHIEFFELIN, B. (1984). Language Acquisition and Socialization. Three Developmental Stories and Their Implications. En R.A. SHWEDER & R.A. LEVINE (Eds.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion* (pp. 276-320). Cambridge: Cambridge University Press.
- PARADISE, R. (1994). Interactional Style and Nonverbal Meaning: Mazahua Children Learning how to be Separate-but-Together. *Anthropology and Education Quarterly*, 25(2), 156-172.
- PARISI, D. & PETROSINO, G. (2010). Robots that Have Emotions. *Adaptive Behavior*, 18(6), 453-469.
- PRÉMAT, Ch. (2003). L'énigme du Vivant. Réflexions sur le Rapport Psycho-Somatique. *Tracés. Revue de Sciences Humaines*, No. 2, 1-10.
- QUINN, N. (2006). The self. *Anthropological Theory*, 6(3), 365-387.
- RADLEY, Alan (1991). *The Body and Social Psychology*. New York: Springer Verlag.
- ROCKWELL, E. (2011). Los niños en los intersticios de la cotidianidad escolar. ¿Resistencia, apropiación o subversión? En G. BATALLÁN y M.R. NEUFELD (Coord.), *Discusiones sobre infancia y adolescencia. Niños y jóvenes, dentro y fuera de la escuela* (pp. 27-51). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- ROGOFF, B. (2003). *The Cultural Nature of Human Development*. New York: Oxford University Press.
- ROMMETVEIT, R. (2003). On the Role of "a Psychology of the Second Person" in Studies of Meaning, Language, and Mind. *Mind, Culture and Activity*, 10 (3), 205-218.
- SACKS, O. (1998). *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. México: Muchnik Editores/Editorial Océano.
- SAMPSON, E. (1985). The Decentralization of Identity: Toward a Revised Concept of Person and Social Order. *American Psychologist*, 40 (11), 1203-1211.
- SAMPSON, E. (1989). The Challenge of Social Change for Psychology: Globalization and Psychology's Theory of the Person. *American Psychologist*, 44 (6), 914-921.

- SCHATZKI, T. (2001). Introduction. Practice Theory. En T.R. SCHATZKI, K. KNORR-CETINA & E. VON SAVIGNY (Eds.), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (pp. 1-14). New York: Routledge.
- SEN, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires y Madrid: Katz Editores.
- SUGARMAN, J. (2005). Persons and Moral Agency. *Theory and Psychology*, 15(6), 793-811.
- TAYLOR, C. (1985). The Concept of a Person. En *Philosophical Papers: Vol. 1 Human agency and language* (pp. 97-114). Cambridge: Cambridge University Press.
- TOURAINÉ, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- VYGOTSKI, L.S. (1979). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica.
- WALLON, H. (1984). The role of the Other in the Consciousness of the Ego. En G. Voyat (Ed.), *The World of Henri Wallon* (pp. 91-103). (Trabajo original publicado en 1949).
- WERTSCH, J.V. (1991). *Voices of the Mind: A Sociocultural Approach to Mediated Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- ZAZZO, R. (1976). *Psicología y marxismo. La vida y la obra de Henri Wallon*. Madrid: Pablo del Río.

## Notas

- 1 Como ha subrayado Oliver Sacks, los trastornos neurológicos no deberían verse como meros 'déficits' sino como una lucha del individuo, acompañada por un sufrimiento que muchas ocasiones resulta muy difícil (o imposible) de concebir, "para restaurar, reponer, compensar, y para preservar su identidad, por muy extraños que puedan ser los medios..." (1998:26); en otras palabras, para seguir siendo persona *de cierta manera*.
- 2 Este modo de concebir el cuerpo es congruente además con las concepciones actuales en las neurociencias, que ha resumido Quinn (2006), señalando que los procesos de input neural paralelo, plasticidad sináptica, autoensamblaje neural en zonas de convergencia, la causalidad descendente y la excitación emocional, presionan de diversas formas hacia la integración del sí mismo. Vale la pena subrayar que también en el plano del funcionamiento neural la integración es algo que debe lograrse, nunca algo meramente "dado".
- 3 Esta perspectiva permite rescatar, por ejemplo, las ideas de Henri Wallon de que la función inicial de la emoción es la comunión con el otro y que una parte de la motricidad que es fundamental considerar, porque concierne directamente a la expresión emocional, es la función postural y la tonicidad (Zazzo, 1976).
- 4 Zazzo nos recuerda que para Wallon "lo social, o más precisamente, la necesidad del otro, está inscrito en lo orgánico" (1976:31). No estamos aislados inicialmente ni la sociabilidad es algo que se adquiera en el curso de la vida individual (Wallon, 1984/1949).
- 5 Las prácticas de cuidado de los infantes en las familias de clase media implican un conjunto de significados culturales *incorporados*, sin los cuales muchas de las cosas que solemos hacer perderían sentido: el niño/a es un individuo 'separado', pero dependiente, del adulto, un compañero de comunicación independiente y motivado, que se expresa y encuentra su propia forma de hacer las cosas y requiere, en contrapartida, de alguien más experi-

mentado que interprete adecuadamente sus intentos de comunicarse (que no los pase por alto o malinterprete) y responda a ellos a tiempo, que trate de equilibrar las diferencias de competencia e, incluso, que enmascare la incompetencia del infante. Estos significados culturales, como han mostrado diversas investigaciones, no son universales (cfr. LeVine, 1990; Ochs & Schieffelin, 1984; Paradise, 1994).

- 6 La dialéctica atribución/apropiación (o, tal vez mejor, incorporación) se manifiesta con mayor nitidez, debido precisamente a su ambigüedad, en la infancia y la vejez, pero está presente a lo largo de toda la vida. Podemos agregar aquí que, por ejemplo, un padre "sobreprotector" con su hijo que aprende a caminar es el que interviene continuamente para sostenerlo o detenerlo (en caso extremo, no dejando que haga el intento por sí mismo sin su apoyo); este proceder se entiende como parte de un nexo en el que continuamente 've' que el niño está a punto de caer y esto le ocasiona sobresalto, tanto porque el niño puede lesionarse como porque se asume como responsable de que eso ocurra. Sus continuas intervenciones sólo se entienden en la relación con las otras partes del nexo acción-emoción-comprensión. Y esto no será indiferente para el desarrollo del niño como persona en este mismo sentido.
- 7 En contraste con lo que ocurría en comunidades culturales relativamente cerradas (cf. Clastres, 1978).
- 8 Los casos de las parteras, los sastres y, tal vez también, los alcohólicos no bebedores involucraban identidades que podían jugar un papel organizador más amplio en el modo de vida de las personas, pero esto no fue considerado en el análisis de los autores.
- 9 Alberoni dice que la moral, como "superación de los confines del interés personal y de grupo movidos por una obligación interior de hacer aquello que es justo, aquello que ayuda a los demás" (1995:41), se originó inicialmente en movimientos religiosos y místicos.
- 10 Lo que sucede, como muestra Sen, cuando una de las identidades de las personas (la religiosa, por ejemplo) se asume como abarcadora y exclusiva, en vez de reconocer que "la importancia de una identidad no necesariamente debe borrar la importancia de las demás" (2007:44).
- 11 Se abre a debate el modo como las personas se implican en los movimientos sociales. Por ejemplo, el planteamiento de Laclau (2008) según el cual se conforma un proyecto hegemónico cuando se establece una equivalencia entre demandas heterogéneas (transporte, salud, seguridad, escolaridad, etc.) sin un destinatario claramente identificable, y se construye discursivamente un antagonista (oligarquía, capitalismo, globalización) confrontado por un 'nosotros' (el *pueblo*) que emerge en este mismo proceso y que es irreducible a ningún sustrato último, en contraste con el de Touraine (1997) quien plantea que los participantes "en un movimiento social quieren poner fin a lo intolerable interviniendo en una acción colectiva, pero mantienen también una distancia nunca abolida entre la convicción y la acción... Es este doble movimiento de compromiso y descompromiso, de lucha contra las amenazas exteriores y llamamiento a la unidad del individuo como actor, lo que define una acción colectiva librada en nombre del Sujeto" (p. 105).