VOLUMEN 48
XXXI Verano De la Ciencia
ISSN 2395-9797
www.jovenesenlaciencia.ugto.mx

EL SUJETO ENTRE MUNDOS: DIÁLOGOS CRÍTICOS ENTRE LA PSICOLOGÍA OCCIDENTAL Y LAS COSMOVISIONES MESOAMERICANAS

The Subject Between Worlds: Critical Dialogues Between Western Psychology and Mesoamerican Worldviews

José Antonio Rocha Flores, Bárbara Angélica Diana Flores y Luis Enrique Ferro Vidal.
Universidad de Guanajuato
Luis.ferro@ugto.mx

Resumen

El presente trabajo analiza las diferencias entre la concepción occidental y la concepción mesoamericana de la persona, la subjetividad, la identidad y la enfermedad, con el objetivo de reflexionar sobre los alcances y limitaciones de la psicología clínica contemporánea. Se plantea que la tradición occidental ha construido históricamente una idea de persona basada en el individuo autónomo, racional e independiente, donde el sujeto es comprendido principalmente como una entidad separada de los demás y de su entorno. Esta visión ha influido profundamente en la psicología moderna, especialmente en la manera de comprender el padecimiento psicológico y la intervención clínica.

En contraste, las cosmovisiones mesoamericanas presentan una comprensión distinta del ser humano, donde la persona no existe de manera aislada, sino que se constituye a partir de sus relaciones con la comunidad, la naturaleza, el territorio, los antepasados y las fuerzas que conforman el universo. Desde esta perspectiva, la identidad y la personalidad no son únicamente características individuales, sino procesos vinculados con la vida colectiva y el equilibrio con el entorno.

Palabras clave Persona, Subjetividad, Psicología clínica, Cosmovisión mesoamericana, Pensamiento occidental.

Introducción

Cuando los psicólogos mexicanos y centroamericanos se han acercado a los pueblos originarios de mesoamérica, casi nunca lo han hecho armados con categorías propias, psicólogos como Santiago Ramírez o Francisco González Pineda leyeron al mexicano a través de Freud, Aniceto Aramoni recurrió a Erich Fromm, Livia Sedeño y María Elena Becerril interpretaron a los niños nahuas con las teorías de Georges Devereux y de Lacan por nombrar algunos ejemplos (Pavón-Cuéllar, 2021). El patrón se repite con tanta regularidad que merece ser tomado como un elemento importante, cada vez que la psicología dominante se ha encontrado con lo indígena ha preferido explicarlo con conceptos europeos antes que preguntarse si el pueblo estudiado tenía ya, en su propia lengua y práctica, una manera de pensar el padecimiento y su remedio. La antropología mexicana ha reconocido el mismo vicio en su propio campo, durante décadas, buena parte de los estudios sobre el cuerpo y la persona en mesoamérica fueron integradas sin someterlas a un examen previo, hasta que un sector de la disciplina empezó a exigir que se hiciera explícito de dónde provenían los conceptos con los que se leía al otro (González, 2015).

Pensando el concepto de persona

Aunque las distintas sociedades han desarrollado concepciones diversas sobre lo que significa ser persona, puede afirmarse que **todas las culturas poseen algún concepto de persona**, ya que todas reconocen a los individuos como miembros de una comunidad con determinados derechos, deberes, identidades y formas de relación con los demás. Sin embargo, este concepto no es universal ni homogéneo, sino que está condicionado por factores históricos, sociales, religiosos y culturales. Mientras que la tradición occidental ha privilegiado una visión de la persona como un individuo autónomo y racional, En este sentido, la antropología

ha demostrado que la noción de persona constituye una construcción cultural que refleja la manera en que cada sociedad comprende la existencia humana y organiza la vida colectiva (Geertz, 2003). En este sentido, comprender el concepto de persona desde una perspectiva integral permite reconocer la diversidad de enfoques que existen sobre la naturaleza humana, resaltando que la identidad personal se construye tanto por las capacidades individuales como por el contexto cultural y social en el que cada individuo se desarrolla.

El vocablo persona proviene del latín "persona", es decir, máscara de actor, que a su vez remite al griego "prósopon". En el siglo VI, Boecio fijó la definición que dominaría todo el pensamiento medieval y moderno sobre el tema porque consideraba a la persona como una sustancia individual con naturaleza racional, ya que para él la personas es: "… un ser que existe por sí mismo y no como una cualidad o accidente de otro. La sustancia constituye la esencia permanente del individuo y le otorga identidad propia, independientemente de los cambios físicos o psicológicos que experimente. En este sentido, la persona posee una realidad estable que la distingue de sus características accidentales, como el color, la edad o la profesión. Este concepto permite comprender que la dignidad de la persona reside en su propio ser y no en sus atributos externos (Boecio, 2009).. De esa definición se desprenden los cinco rasgos que, según Boecio, hacen a un ser persona:

1.- Poseer sustancia.- La persona es una sustancia, es decir, un ser que existe por sí mismo y no depende de otro para tener existencia.
2.- Constituir una naturaleza completa.- La persona es un ser íntegro y completo, no una parte o un elemento de otro ser.
3.- Subsistir por sí misma.- La persona tiene existencia propia e independiente, conservando su identidad como individuo.
4.- Poder estar separada del resto de lo existente.- La persona es un individuo único e irrepetible, con una identidad que la distingue de todos los demás seres.
5.- Ser de naturaleza racional.- La persona posee inteligencia y razón, lo que le permite conocer, reflexionar, tomar decisiones libres y actuar con responsabilidad moral.

Sin embargo, con el paso del tiempo la concepción *persona* en el pensamiento occidental fue transformándose, para **René Descartes** la persona era un **yo pensante**, ya que en su principio *cogito, ergo sum* ("pienso, luego existo") expresa que la conciencia constituye la primera certeza del conocimiento y el fundamento de la identidad personal (Descartes, 1641/2011). Más adelante**, John Locke** definió a la persona como un ser racional dotado de conciencia y memoria, porque consideraba que la identidad personal depende de la continuidad de la conciencia y de la capacidad de asumir la responsabilidad por las propias acciones, lo que enfatiza la autonomía moral del individuo (Locke, 2005). Por su parte, **Leibniz** destacó la **individualidad** como una característica esencial de la persona. A través de su teoría de las mónadas, sostuvo que cada individuo constituye una sustancia única e irrepetible, con una identidad propia que no puede ser sustituida por otra. De esta manera, la persona posee un valor singular dentro del conjunto de la realidad (Leibniz,1983). En conjunto, estas aportaciones consolidaron la concepción occidental de la persona como un **sujeto único, racional, autónomo e individual**, capaz de ejercer su libertad, tomar decisiones y responder moralmente por sus actos.

Fuera de las esferas occidentales, las realidades de la definición de lo que es la persona varía debido a las condiciones sociales, culturales e históricas que establecen formas particulares de experimentar y pensar al ser humano como objeto de reflexión y como parte integrante del entorno que le rodea para expresar su sentido en el mundo y el cosmos. En México durante su época prehispánica, específicamente en las culturas **mesoamericanas** las realidades del mundo se orientaban bajo un esquema propio de pensamiento que se sustentaba bajo el orden de una lógica cultural diferente, en donde naturaleza, cosmos, humanidad y divinidades se integraban en el esquema de un pensamiento que se componía por una visión integrada por ciclos generados por las fuerzas naturales que se entrecruzaban con el sentimiento de creatura que se consolidaba con la continuidad, en donde el ser humano se mimetizaba como parte del entorno conformando un sistema unitario que se solidifica en un pensamiento cosmogónico basado en un núcleo duro como lo establece, López Aústin, al definir la cosmovisión mesoamericana como un: **"complejo sistémico de elementos culturales articulados entre sí"** (2001, p. 59), que integra aquellos principios fundamentales de una tradición cultural caracterizados por su permanencia y resistencia al cambio. En el ámbito mesoamericano, el núcleo duro comprende las concepciones sobre el cosmos, la naturaleza, el cuerpo humano, las entidades anímicas y las relaciones entre los seres vivos. Estas ideas constituyen la base desde la cual las distintas culturas mesoamericanas interpretaron la realidad y construyeron su noción de persona. Incluso en la cosmovisión mesoamericana la personalidad está fijada en un *alma-destino* desde el momento de su nacimiento y ello ayudaba a determinar el nombre que daría personalidad al individuo: "El más

importante de los nombres era el primero, el calendárico. Designaba no sólo a la persona, sino que era el nombre del tonalli del ser humano, esto es, su alma-destino. Es más apropiado decir que el nombre se identifica con el alma-destino. El tonalli o destino del niño debía colocársele en el cuerpo por medio del baño ritual. Los destinos eran las fuerzas divinas que el Sol irradiaba cada día. Una de estas fuerzas (la del día de la ceremonia) se introducía en la criatura por medio del rito y se convertía en parte de su ser anímico. Los padres podían escoger para su hijo el mejor destino dentro del ciclo de trece días en el que el niño había nacido; pero no podían demorar el rito por más tiempo para hacerlo en la siguiente trecena, ya que el niño no pertenecía a ella. El alma era vulnerable a través del nombre. Al estar vinculado al destino y al alma, el nombre del día de nacimiento debía mantenerse oculto para que nadie lo hechizara al pronunciarlo en un conjuro." (López, 2012: 20), sin embargo, para el pensamiento mesoamericano el individuo o la persona no sólo es una condición individual como lo ha considerado occidente, sino que es integrante de la comunidad, es decir, el ser es colectivo y no solo un ser propio, ya que un caso más documentado es el del uinic maya yucateco, que designa a la vez a la persona y a la gente, de manera que no existe propiamente un uinic aislado, sino que se es uinic en la medida en que se es parte de una comunidad, la propia gramática maya expresa esta idea cuando se dice que somos uinic y no que soy uinic (Zavala Olalde, 2010). Con los elementos expuestos, el individuo alcanzaba una cualidad y calidad de sujeto propio con características propias que eran definidas por el alma y el destino para determinar y comprender su personalidad. Por ello, la persona no puede entenderse únicamente como un individuo aislado, sino como un ser cuya existencia se encuentra vinculada con el orden cósmico, la comunidad, el territorio y las fuerzas sagradas que estructuran el universo.

Al igual que el pensamiento occidental que la personalidad está regulada por el sistema corpóreo y el intercambio o funcionamiento de las substancias, por lo que la personalidad no se aleja y determinaba el tipo de personalidad, por ejemplo, la teoría de los humores como parte de la tradición médica y filosófica occidental proponían que el comportamiento, el carácter y la salud del individuo dependían del equilibrio de cuatro humores corporales: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema (Nutton, 2013). Cada uno de estos humores se asociaba con determinadas cualidades físicas y psicológicas, dando origen a cuatro temperamentos básicos. El predominio de la sangre producía un temperamento **sanguíneo**, caracterizado por el optimismo, la sociabilidad y la vitalidad; la bilis amarilla originaba el temperamento **colérico**, relacionado con la energía, la impulsividad y el liderazgo; la bilis negra daba lugar al temperamento **melancólico**, asociado con la reflexión, la sensibilidad y la tendencia al perfeccionismo; mientras que la flema generaba el temperamento **flemático**, identificado por la calma, la paciencia y la estabilidad emocional (Larsen & Buss, 2018). Mientras que en la cosmovisión mesoamericana, en específico en la cultura nahua, la persona no era concebida como una unidad compuesta por un cuerpo y una única alma, sino como un ser integrado por diversas **entidades anímicas** que interactuaban entre sí y conferían identidad, vitalidad y comportamiento al individuo. A partir del estudio de las fuentes indígenas del siglo XVI, **López Austin (1980)** identificó tres entidades anímicas fundamentales que estructuraban la concepción mesoamericana de la persona: el **tonalli,** el **teyolía** y el **ihíyotl**. Estas entidades no solo cumplían funciones fisiológicas, sino que también explicaban las dimensiones psicológicas, sociales y espirituales del ser humano, evidenciando una visión integral en la que el cuerpo, la mente y el mundo sobrenatural se encontraban estrechamente vinculados.

El sistema mesoamericano de la personalidad estaba articulado por el **tonalli que** residía principalmente en la cabeza, especialmente en la región de la fontanela, y era considerado la fuente del calor vital, el vigor físico y el destino personal. Esta entidad se adquiría al momento del nacimiento y estaba estrechamente relacionada con el calendario ritual, de modo que el día en que una persona nacía influía en sus cualidades, habilidades y fortuna. Asimismo, el tonalli se vinculaba con el temperamento y la fuerza anímica del individuo, por lo que podía fortalecerse o debilitarse como consecuencia de acontecimientos importantes, enfermedades o experiencias traumáticas (López Austin, 1980). En contraparte, el **teyolía**, también denominado **yóllotl**, tenía su sede en el corazón y representaba el principio vital más estrechamente relacionado con la conciencia, el pensamiento, la memoria, la voluntad y la sensibilidad. Era considerado el centro de la vida intelectual y afectiva, además de constituir el elemento que mantenía la existencia del individuo. Tras la muerte, el destino del teyolía dependía de la forma en que la persona había fallecido y de las creencias religiosas nahuas sobre el más allá, lo que evidencia la estrecha relación entre esta entidad y la dimensión espiritual de la existencia (López Austin, 1980). Por su parte, el **ihíyotl** se localizaba en el hígado y estaba asociado con las emociones intensas, las pasiones, los impulsos y la energía interna. Esta entidad explicaba manifestaciones como el enojo, el deseo, el miedo o la ira, y se consideraba capaz de influir tanto en el propio individuo como en otras personas. En la tradición nahua, se creía que el ihíyotl podía proyectarse hacia el exterior y afectar el entorno, razón por la cual también se relacionaba con ciertas prácticas rituales, la brujería y las enfermedades de origen sobrenatural (López Austin, 1980).

En conjunto, estas tres entidades anímicas muestran que la concepción nahua de la persona difería profundamente de la tradición occidental, que suele entender al ser humano como una unidad indivisible de cuerpo y alma. Para los nahuas, la persona constituía un sistema dinámico en el que coexistían diversos principios anímicos con funciones específicas e interdependientes. En consecuencia, la identidad personal se construía a partir de la interacción entre las dimensiones biológica, emocional, espiritual y social, reflejando una visión relacional del ser humano en estrecha conexión con la comunidad, la naturaleza y el orden cósmico.

Las condiciones de cómo se estructura la idea de persona y la construcción de la personalidad en la significación de sujeto psico-emocional es importante porque ayuda a reconocer la importancia de Jacques Lacan quién acuñó el neologismo éxtimo para nombrar aquello que, siendo lo más íntimo del sujeto, es al mismo tiempo radicalmente exterior a él (Lacan, 1969 □ citado por Pavón-Cuéllar/2021). Cabe mencionar que se trata de una categoría formal y no de una descripción de ninguna cultura en particular, el ensayo/articulo/trabajo la utiliza en ese sentido, como una herramienta conceptual capaz de nombrar una paradoja estructural, la de que lo más propio del sujeto pueda residir en lo más externo a él (sin que ello implique que el psicoanálisis lacaniano y el pensamiento nahua digan lo mismo ni partan de las mismas premisas). Se entiende aquí por psicología crítica la corriente que, siguiendo a David Pavón-Cuéllar, denuncia a la psicología dominante como un dispositivo ideológico ligado a la modernidad capitalista, que produce y promueve la representación de un sujeto desubjetivado y objetivado, individualizado, desvinculado, posesivo y competitivo (Pavón-Cuéllar, 2020). Frente a esa psicología, la propuesta de una psicología indígena o ancestral no busca sustituir un dogma por otro, sino usar las concepciones de los pueblos originarios como un medio para relacionarse críticamente con el dispositivo psicológico del capitalismo colonial y neocolonial.

Persona en Occidente

En el ámbito de la psicología y, particularmente, dentro del psicoanálisis, la concepción contemporánea del sujeto y de la personalidad no surgió de manera fortuita, sino que constituye el resultado de una larga tradición filosófica occidental. Como se ha señalado anteriormente, dicha tradición concibe a la persona como una sustancia individual, racional y autónoma, separable de los demás y del mundo que la rodea. Desde la definición clásica de Boecio hasta las propuestas de Descartes y Locke, la noción occidental de persona se configura mediante un proceso de abstracción en el que se despoja al ser humano de sus vínculos constitutivos con el cuerpo compartido, la comunidad, la naturaleza y el cosmos. Lo que permanece al final de este proceso es un núcleo racional autosuficiente que se erige como fundamento de la identidad personal (Zavala Olalde, 2010). Esta concepción fue heredada por gran parte de la psicología moderna, que convirtió al individuo en el objeto privilegiado de su estudio. En este sentido, Pavón-Cuéllar (2020) sostiene que la psicología dominante terminó por construir un sujeto simplificado y abstracto, definido por categorías universales que invisibilizan su historicidad, su dimensión cultural y sus relaciones con el entorno. El resultado es un sujeto esencializado, individualizado y escindido entre cuerpo y mente, despojado de los elementos que configuran su singularidad y de las múltiples relaciones que hacen posible su existencia. Desde esta perspectiva, el sujeto deja de comprenderse como una realidad histórica y relacional para convertirse en una entidad aislada, susceptible de ser analizada al margen de las condiciones sociales, culturales y simbólicas que le otorgan sentido. La definición, concepto y fundamento de la psicología clínica actual no se trata de una descripción neutral de lo que el ser humano es, sino de una construcción teológica y filosófica particular, nacida en la teología trinitaria y consolidada en la filosofía racionalista europea, que después se universalizó por la vía de la expansión colonial y más tarde, académica. La implicación clínica de este punto es directa, ya que la psicología cuando diagnostica un trastorno, tiende a localizarlo dentro del individuo, como si la piel fuera el límite natural del problema y de su solución, precisamente porque hereda, sin saberlo casi nunca, esa larga historia que hizo de la sustancia individual racional el molde obligado de toda persona.

Persona en mesoámerica

La idea central de este apartado es que a diferencia del pensamiento occidental, en el pensamiento mesoamericano, la persona no antecede a la comunidad, sino que se constituye en ella y por ella, hasta el punto de que la comunidad puede describirse como la esencia misma del individuo (Pavón-Cuéllar, 2020). El caso nahua resulta particularmente ilustrativo: la palabra *tlacatl*, que significa "hombre", posee un sentido etimológico próximo a "disminuido", de modo que un ser humano aislado, desvinculado de la comunidad, es

literalmente alguien menguado (López Austin, 1980). El poema nahua recogido por Juan Bautista de Pomar expresa esta concepción con notable economía: «solamente estamos aquí como prestados unos a otros» (De Pomar, 1582, citado por Pavón-Cuéllar). En esta formulación, el ser se reduce al estar, y ese estar es necesariamente prestado, temporal y compartido.

Esta manera de concebir a la persona encuentra sustento teórico en la multiplicidad de entidades anímicas descrita en el apartado anterior. El *teyolía* nahua no constituye simplemente una de las almas del individuo, sino que representa, en palabras de Pavón-Cuéllar (2021), una subjetivación de la sociedad, una ramificación de la trama comunitaria que atraviesa al sujeto y, al mismo tiempo, lo excede. En este punto resulta pertinente, con la cautela ya señalada, recurrir a la categoría lacaniana de *extimidad*: aquello más íntimo del sujeto nahua, su *teyolía*, es simultáneamente lo más externo a él, es decir, la cultura, la comunidad y la naturaleza (Pavón-Cuéllar, 2021). Esta misma estructura paradójica se observa en el *ool* maya, que designa simultáneamente la identidad social del sujeto y su vivencia emocional más íntima (Bourdin, 2007, citado por Pavón-Cuéllar, 2021), así como en la *mintsita* purépecha, descrita como el núcleo subjetivo en el que se insinúa la presencia del otro (Medina Huerta, 2018, citado por Pavón-Cuéllar, 2021).

Esta concepción puede contrastarse con la lectura que ofrece Lenkersdorf sobre el pueblo tojolabal. Para este autor, mientras el sujeto cartesiano se repliega sobre sí mismo y se aísla de cuanto le rodea, el sujeto amerindio se encuentra incorporado en un todo Nosostros que no constituye la mera suma de individualidades, sino una entidad cualitativamente distinta. Dicha incorporación no es metafórica ni exclusivamente afectiva, sino que se manifiesta en la propia estructura gramatical. El sufijo *tik*, marcador de la primera persona del plural, aparece de manera constante en tojolabal y en tseltal, hasta el punto de que incluso la responsabilidad individual queda inscrita en una lógica colectiva. Así, cuando alguien comete un delito, la lengua tojolabal expresa que «uno de nosotros cometimos ese delito», y no que «uno de nosotros lo cometió» (Lenkersdorf, 2002, citado por Pavón-Cuéllar, 2021). La principal implicación clínica de esta concepción es que cualquier intervención que aborde al sujeto como una unidad aislada de análisis corre el riesgo de desconocer la estructura misma de su padecimiento y, en consecuencia, las condiciones de su posible alivio. Al final el sujeto y la personalidad deben decantar en una identidad, lamentablemente la identidad tiene sentidos diferentes en contextos desiguales, por lo que es importante reconocer la importancia de la identidad para comprender la personalidad y la forma en que está puede a taravesar una intervención psicológica adecuada.

Identidad y personalidad

La psicología del desarrollo occidental tiende a describir la identidad como un proceso de consolidación progresiva, mediante el cual el *self* se integra hasta alcanzar una relativa estabilidad en la adultez. Desde esta perspectiva, la fragmentación o la falta de cohesión suelen interpretarse como indicadores de patología. El pensamiento mesoamericano invierte, en buena medida, esta lógica. Pavón-Cuéllar (2020, 2021), a partir de fuentes coloniales y etnográficas, documenta una notable tolerancia hacia la variabilidad del individuo. Figuras como la del *nahual*, capaz de transformarse y transfigurarse a voluntad, o la biografía del tsotsil Juan Pérez Jolote, cuya identidad cambia radicalmente conforme asume distintos cargos comunitarios a lo largo de su vida, muestran una forma de subjetividad que no está obligada a permanecer idéntica a sí misma.

A esta variabilidad se suma la multiplicidad anímica ya descrita. Si un individuo alberga varias almas relativamente autónomas, entonces no existe, en sentido estricto, un yo unificado que deba consolidarse, sino, en palabras de Pitarch, «un manojo de seres y voluntades distintos» (Pitarch, 1996, como se citó en Pavón-Cuéllar, 2020). Desde esta perspectiva, la identidad no constituye un dato previo a la educación, sino una capacidad que se adquiere y desarrolla mediante un proceso pedagógico deliberado. Los *tlamatinime* nahuas, sabios encargados de la formación de los jóvenes, orientaban a cada persona en la adquisición y el desarrollo de un rostro, metáfora de su singularidad. En este proceso, el educador, denominado *te-ix-tlamachtiani*, actuaba como un espejo que devolvía a cada individuo el reconocimiento de su propio rostro (León-Portilla, 1956, citado por Pavón-Cuéllar, 2021). Desde una perspectiva clínica, este planteamiento invita a cuestionar aquellos modelos terapéuticos que patologizan automáticamente la variabilidad subjetiva o que exigen a cada paciente una narrativa coherente, lineal y estable de sí mismo. Tales enfoques pueden estar imponiendo un ideal normativo de identidad que no solo dista de ser universal dentro de la especie humana, sino que resulta claramente incompatible con cosmovisiones en las que ser varios, de manera sucesiva o simultánea, no constituye un síntoma, sino una posibilidad legítima de la existencia.

Si la persona se constituye relacionalmente, resulta coherente que la enfermedad tampoco se conciba como un déficit localizado en el individuo. Entre los tsotsiles de los Altos de Chiapas, la enfermedad mental se entiende como una pérdida de armonía entre la persona y su entorno. Esta se manifiesta cuando el individuo deja de participar en las actividades del grupo, incumple las responsabilidades que le corresponden, transgrede tradiciones sagradas o adopta conductas consideradas antisociales. En consecuencia, la curación no puede reducirse a un trabajo exclusivamente interno del paciente, sino que requiere la reconstrucción de sus vínculos con el universo comunitario, natural y sobrenatural. Resulta significativo que Holland describa la separación entre espíritu y cuerpo —idealizada en buena parte de la tradición filosófica occidental como el destino último del alma— como aquello que precisamente constituye la enfermedad entre los tsotsiles. Desde esta perspectiva, toda enfermedad posee un carácter psicosomático, ya que todo aquello que afecta al espíritu repercute necesariamente sobre el cuerpo.

Entre los mexicas, la palabra empleada para designar al enfermo mental, *yollopoliuhqui*, significa literalmente «el que ha perdido el corazón» (Pineda Muñoz, 1993, citado por Pavón-Cuéllar, 2013). Esta denominación confirma que la sede del padecimiento psíquico no se situaba, para los nahuas, en la cabeza entendida como el órgano de un individuo pensante, sino en el *yóllotl*, centro anímico que es simultáneamente órgano corporal y espacio de encuentro con los otros. Una expresión contemporánea de esta misma lógica puede observarse en el término maya yucateco *toj óol*, que designa la salud como un estado de equilibrio anímico, mientras que la enfermedad se explica como la pérdida de dicho equilibrio. Entre los mayas actuales de Quintana Roo se espera, además, que la expresión de las emociones sea moderada, precisamente porque estados como el desánimo o el enojo pueden propagarse a los demás e interrumpir la armonía familiar (Jiménez-Balam, 2025). El desequilibrio, desde esta perspectiva, no constituye únicamente un problema del individuo que lo experimenta, sino un riesgo para la red de relaciones de la que forma parte. Conviene señalar, además, que la propia historia de la medicina reconoce que los pueblos mesoamericanos precolombinos desarrollaron clasificaciones específicas para lo que hoy denominaríamos depresión. Esta era entendida como una enfermedad del *yóllotl* y se trataba mediante esquemas terapéuticos que combinaban el uso de plantas medicinales, modificaciones en el estilo de vida y explicaciones etiológicas de carácter divino, moral y destinal (Rodríguez-Landa, Pulido-Criollo y Saavedra, 2007). El propósito de esta comparación no es sugerir que dichas nosologías sean equivalentes a las categorías de los sistemas diagnósticos contemporáneos, sino mostrar que la separación tajante entre lo somático y lo psíquico, así como entre lo individual y lo relacional, que la clínica occidental suele asumir como evidente, constituye una posibilidad conceptual entre otras y no una necesidad universal.

La principal implicación clínica de esta perspectiva es que preguntar exclusivamente qué le ocurre al paciente en su interior puede resultar, para determinados sujetos y padecimientos, una pregunta insuficiente o incluso mal planteada. En estos casos, la cuestión clínicamente más pertinente podría consistir en indagar qué forma de desarmonía se ha producido entre esa persona y la trama de relaciones que sostiene su existencia.

La curación: palabra. mito y rito

El pensamiento mesoamericano no puede reconstruirse únicamente a partir de proposiciones racionales sobre el alma, ya que en él la enfermedad y la curación se encuentran constituidas por símbolos, relatos y palabras. Entre los tzeltales de Cancuc, por ejemplo, se registra un canto chamánico en el que se interpela directamente a la palabra que enfermó al sujeto que la escuchó: una palabra que produce dolor, que germina al sumergirse y que golpea hasta provocar el llanto (Pitarch, 2013, citado por Pavón-Cuéllar, 2021). A partir de este ejemplo, Pavón-Cuéllar (2021) sintetiza una lógica fundamental del pensamiento mesoamericano: es el símbolo el que enferma. Sin embargo, precisamente porque el símbolo posee esa capacidad, también puede curar. La palabra ritual puede pronunciarse acompañada de un frijol negro o de la cabeza de una piña, cuyos frutos y semillas funcionan como elementos simbólicos con eficacia terapéutica. Esta concepción se aproxima a lo que Claude Lévi-Strauss denominó ***eficacia simbólica***, entendida no como una acción de lo psíquico sobre lo orgánico, sino como la imposibilidad de establecer una separación absoluta entre ambos ámbitos (Lévi-Strauss, 1949, citado por Pavón-Cuéllar, 2021).

Es en este punto donde el diálogo con Lacan resulta especialmente fecundo, aunque también exige cautela. Para Lacan, el síntoma se presenta como un significante y no como el signo de una realidad distinta; en consecuencia, no remite a un significado oculto situado más allá de sí mismo, sino que adquiere sentido dentro del propio orden del significante. Pitarch identificó una estructura formalmente semejante en el canto chamánico tseltal, donde el significante y lo significado tienden a confundirse hasta constituir una misma

realidad. A partir de esta convergencia, Pavón-Cuéllar (2021) plantea una pregunta de gran interés teórico: si los chamanes mesoamericanos habían formulado, desde una tradición distinta, una comprensión del símbolo que el psicoanálisis europeo desarrollaría siglos después.

El mito desempeña, asimismo, una función que trasciende lo meramente narrativo para adquirir un carácter constitutivo. El relato nahua según el cual Quetzalcóatl recupera los huesos de las generaciones anteriores y los fecunda con su propia sangre para dar origen a la humanidad no constituye un simple adorno cosmogónico, sino una afirmación acerca de la condición misma del sujeto: el ser humano está hecho de aquello que lo precede, de la sangre de su dios y de los huesos de sus ancestros. Desde esta perspectiva, para una psicología clínica sensible a las cosmovisiones mesoamericanas, la palabra del paciente, las narrativas que construye sobre sí mismo, las metáforas mediante las que organiza su experiencia y los relatos colectivos en los que se inscribe no constituyen un mero vehículo para describir un padecimiento preexistente e independiente del lenguaje. Por el contrario, forman parte de la constitución misma del sufrimiento y, al mismo tiempo, de las posibilidades de su transformación y eventual resolución.

Comunidad, enfermedad y curación

Si la enfermedad se concibe como una desarmonía relacional, resulta coherente que la curación no pueda entenderse como un proceso exclusivamente individual. Entre los tsotsiles estudiados por Holland, el curandero elabora su diagnóstico a partir de la confesión del enfermo, de sus vínculos con otras personas, de su inserción en la comunidad y del contenido de sus sueños. El tratamiento posterior consiste en un ritual mediante el cual se reconstruyen las relaciones del paciente con el universo social y sobrenatural, movilizando la fuerza emotiva de la comunidad hacia quien padece la enfermedad. En este contexto, la curación se configura como un acontecimiento esencialmente colectivo.

Entre los mexicas, el *tonalpouhqui*, hombre sabio y anciano investido de autoridad moral, trataba al *yollopoliuhqui* mediante la técnica denominada *nahualatoli*. Esta consistía en el empleo de palabras suaves para mostrar al enfermo su reflejo en un espejo y ayudarlo a superar su tristeza. Desde esta perspectiva, centrada en la comunidad más que en el individuo, el objetivo último del tratamiento no era únicamente aliviar el sufrimiento personal, sino resolver un desequilibrio que afectaba al conjunto de la comunidad e impedía el restablecimiento de su vida cotidiana. En esta misma línea, González Chévez (2017) describe el proceso terapéutico de la medicina tradicional mexicana como un acto performativo en el que el discurso, la corporalidad y el ritual contribuyen a reconfigurar un determinado drama social mediante acciones simbólicas y correctivas. El ritual terapéutico no busca exclusivamente aliviar un síntoma individual, sino restablecer el orden compartido que el malestar ha puesto en crisis, recurriendo para ello a un marco simbólico reconocido y legitimado por la propia comunidad. Pavón-Cuéllar (2020) sintetiza esta lógica al señalar que el sujeto solo puede curarse cuando es reincorporado a la misma totalidad en la que previamente había sido integrado mediante la educación y la vida comunitaria. Desde una perspectiva clínica, esta concepción invita a cuestionar aquellas intervenciones que aíslan al paciente de su red de pertenencia o que consideran la privacidad y la confidencialidad como valores absolutos, independientes del contexto sociocultural del consultante. Si bien estos principios continúan siendo fundamentales en la práctica clínica contemporánea, su aplicación requiere sensibilidad cultural, pues, en determinados contextos, una intervención excesivamente individualizante puede reproducir precisamente aquello que, desde la cosmovisión mesoamericana, constituye el origen del padecimiento: la ruptura de los vínculos que sostienen al sujeto.

Un aspecto que ha aparecido de manera transversal en las secciones anteriores: la posibilidad de establecer un diálogo entre ciertas categorías del psicoanálisis occidental y el pensamiento mesoamericano, no con el propósito de traducir este último a un lenguaje ajeno, sino para mostrar que incluso dentro de la tradición psicológica europea existen formulaciones que cuestionan la idea de un sujeto completamente autónomo y autosuficiente. En la teoría de Lacan, el sujeto se constituye en el campo del Otro, entendido como el lugar del lenguaje, de la ley y del orden simbólico que precede a toda experiencia individual. Los significantes con los que una persona se reconoce y se nombra no son producidos por ella misma, sino que son tomados de ese Otro que la antecede. La noción de ***extimidad*** expresa precisamente la paradoja de que aquello más íntimo del sujeto proviene, al mismo tiempo, de una instancia exterior. Pavón-Cuéllar (2021) recurre a esta categoría para aproximarse al *teyolía* nahua, utilizando un concepto elaborado dentro del psicoanálisis europeo para describir una estructura subjetiva que el pensamiento nahua ya había formulado desde su propia tradición conceptual. Conviene subrayar, sin embargo, que ambos movimientos no son equivalentes: mientras la extimidad constituye una categoría analítica desarrollada desde una tradición externa, el *teyolía* forma parte de un sistema de pensamiento que se comprende desde su propia lengua, su historia y su cosmovisión.

El diálogo con la psicología analítica de Jung exige todavía mayor cautela. Al reconstruir la historia de la psicología en México, Manuel Aceves recurrió a conceptos como el inconsciente colectivo y los arquetipos para explicar la dimensión ancestral del alma mexicana, una aproximación que, según el propio autor, favoreció posteriormente interpretaciones de carácter esotérico. El riesgo de este enfoque consiste en interpretar el pensamiento mesoamericano a través de categorías europeas sin preguntarse previamente cómo comprendían los propios pueblos indígenas su experiencia subjetiva. Por ello, si aquí se mencionan nociones como el inconsciente colectivo o los arquetipos, no es con la intención de convertirlas en una clave interpretativa de la subjetividad mesoamericana, sino para señalar que la propia psicología occidental ha reconocido, desde una tradición distinta, las limitaciones de concebir al individuo aislado como unidad suficiente para explicar la vida psíquica. Las diferencias entre ambas perspectivas siguen siendo fundamentales. El arquetipo junguiano remite a un fondo simbólico de alcance universal que se actualiza de manera singular en cada individuo. En cambio, entidades como el *teyolía* nahua o el *uinic* maya remiten a comunidades históricas concretas, con una lengua, un territorio, una memoria colectiva y unos ancestros específicos. Universalizar estas categorías supondría despojarlas precisamente de aquello que las constituye como expresiones de una cosmovisión particular.

En este sentido, identificar sin más los arquetipos con las categorías mesoamericanas implicaría psicologizar estas últimas bajo la apariencia de reconocerlas. Desde esta perspectiva, la noción lacaniana de extimidad puede resultar útil para un clínico formado en la tradición occidental no porque permita explicar el pensamiento mesoamericano, sino porque introduce, desde el interior de la propia teoría psicoanalítica, un cuestionamiento de la concepción individualista del sujeto. Ello abre la posibilidad de una escucha clínica más sensible a formas de subjetividad constituidas relacionalmente, sin que dicha apertura autorice a reducir o asimilar las categorías mesoamericanas a los conceptos elaborados por la psicología europea.

Implicaciones para la psicología clínica

A partir de los apartados anteriores es posible derivar una serie de implicaciones para la práctica clínica, particularmente en el trabajo con poblaciones indígenas, mestizas o, en un sentido más amplio, con personas cuyas formas de subjetividad se organizan en torno a redes de pertenencia diferentes del ideal individualista predominante en la psicología occidental.

En primer lugar, conviene que el clínico no dé por sentado que el individuo constituye la unidad natural del padecimiento. Antes de localizar el origen del malestar exclusivamente en la interioridad del paciente, resulta pertinente explorar qué relaciones se han fracturado, debilitado o desequilibrado en su entorno, atendiendo a la lógica relacional que caracteriza a las cosmovisiones mesoamericanas. Esta perspectiva amplía el campo de comprensión clínica sin excluir la dimensión intrapsíquica, sino situándola dentro de un entramado más amplio de vínculos sociales, familiares, comunitarios y simbólicos. Asimismo, cuando una persona se comprende a sí misma como constitutivamente comunitaria, un modelo terapéutico que conciba toda intervención como un asunto estrictamente privado entre el terapeuta y un individuo aislado puede resultar culturalmente ajeno e incluso limitar la eficacia del tratamiento. Ello no implica renunciar a principios éticos fundamentales, como la confidencialidad o la protección del paciente, sino reconocer que su aplicación puede requerir formas culturalmente sensibles de negociación respecto a quiénes participan en el proceso terapéutico, en qué momentos y bajo qué condiciones. Del mismo modo, si la palabra puede actuar tanto como agente patógeno como agente curativo, el trabajo clínico con la narrativa del paciente adquiere un estatuto que trasciende el de un simple recurso para acceder a contenidos psíquicos preexistentes. Desde esta perspectiva, la palabra no solo representa la experiencia del sufrimiento, sino que participa activamente en su configuración y en sus posibilidades de transformación. En consecuencia, la intervención clínica puede comprenderse también como un trabajo sobre los significados compartidos, las metáforas, los relatos y los símbolos mediante los cuales el sujeto organiza su experiencia.

Finalmente, ninguna de estas implicaciones debe interpretarse como una invitación a incorporar, de manera acrítica, técnicas rituales mesoamericanas a la práctica clínica occidental. Extraer procedimientos terapéuticos de su contexto cosmológico y comunitario no solo supone una forma de apropiación cultural, sino que probablemente compromete su propia eficacia. Como señaló Lévi-Strauss, la eficacia simbólica depende de que los símbolos empleados formen parte de un sistema de significados compartido tanto por quien cura como por quien recibe la curación. Cuando ese entramado de sentido desaparece, el ritual pierde las condiciones culturales que le confieren su capacidad transformadora. La posibilidad de usar categorías de la propia tradición psicoanalítica occidental, no para psicologizar el pensamiento mesoamericano, sino para

mostrar que incluso dentro de esa tradición existe una intuición de que el sujeto no se cierra sobre sí mismo. Con Lacan, esta intuición tiene nombre preciso, el sujeto se constituye en el campo del Otro, lugar del lenguaje y de la ley que precede y del que toma prestados los significantes con los que se nombra a sí mismo, la extimidad nombra justamente la paradoja de que ese Otro, siendo exterior al sujeto, ocupa el lugar más íntimo de su existencia. Pavón-Cuéllar (2021) utiliza esta categoría para el teyolía nahua, usa una herramienta conceptual europea para nombrar, desde fuera, una estructura que el propio pensamiento nahua nombraba ya, desde dentro, con sus propios términos. La diferencia entre ambos gestos es que uno describe desde categorías ajenas, el otro habita la propia lengua y cosmovisión.

Con Jung el diálogo debe ser bastante más cauto y claridad. Al reconstruir la historia de la psicología en México, Manuel Aceves recurrió a Carl Gustav Jung para hablar de lo ancestral en el alma del mexicano y lo describe como una opción que condujo a especulaciones esotéricas. Esto cae en el error de interpretar lo mesoamericano a través de escuelas europeas sin preguntarse antes cómo se pensaban a sí mismos los propios indígenas. Si se decide mencionar el inconsciente colectivo y los arquetipos, no es para aplicarlos como clave de lectura de la subjetividad mesoamericana, gesto que repetiría el error, sino para señalar, con la misma cautela con que la extimidad, que la propia psicología occidental ha intuido desde otro lugar la insuficiencia del individuo aislado como unidad explicativa de la vida psíquica. La diferencia con el pensamiento mesoamericano sigue siendo importante, el arquetipo remite a un fondo simbólico universal que se individualiza en cada psique particular, mientras que el teyolía nahua o el uinic maya remiten a una comunidad histórica concreta, con nombre, con territorio y con ancestros propios, que no puede universalizarse sin perder precisamente lo que la hace comunidad. Confundir ambos movimientos sería, psicologizar lo mesoamericano bajo la apariencia de honrarlo.

La extimidad puede servir a un clínico formado en la tradición occidental como recordatorio interno a su propia disciplina de que ni siquiera el sujeto que el psicoanálisis describe está tan cerrado sobre sí mismo como supone el sentido común clínico, lo que abre desde dentro de la propia tradición europea una vía de escucha hacia formas de subjetividad menos individualistas, sin que ello autorice a asimilar esas formas a las categorías con las que se las nombra. En este sentido, la principal aportación del pensamiento mesoamericano a la psicología clínica no consiste en ofrecer un repertorio de técnicas susceptibles de ser incorporadas al consultorio, sino en cuestionar algunos de los supuestos antropológicos sobre los que la clínica occidental ha construido históricamente su práctica. Considerar que la subjetividad puede constituirse relacionalmente, que el sufrimiento puede expresarse como una ruptura del equilibrio comunitario y que la palabra participa activamente en la producción y transformación de la experiencia abre la posibilidad de desarrollar intervenciones culturalmente más sensibles y conceptualmente más amplias, sin renunciar por ello al rigor clínico ni a los principios éticos que orientan la práctica profesional.

Conclusiones

El recorrido desarrollado a lo largo de este trabajo permite sostener que el principal desafío que el pensamiento mesoamericano plantea a la psicología clínica no consiste en ofrecer un conjunto alternativo de técnicas terapéuticas, sino en cuestionar los supuestos antropológicos y epistemológicos desde los cuales la disciplina ha definido históricamente a la persona, el sufrimiento y la curación. La comparación realizada entre la tradición filosófica occidental y las distintas cosmovisiones mesoamericanas muestra que aquello que la psicología moderna suele considerar como una descripción universal del ser humano —un individuo racional, autónomo y separado de los demás— constituye, en realidad, una construcción histórica específica que terminó por adquirir un estatuto de aparente universalidad a través de los procesos de institucionalización académica y expansión colonial.

Frente a esta concepción, las tradiciones mesoamericanas analizadas proponen una comprensión distinta del sujeto. La persona no aparece como una entidad cerrada sobre sí misma, sino como una realidad relacional cuya existencia depende de su pertenencia a una comunidad, de su inserción en un orden cosmológico y de su participación en un universo simbólico compartido. El cuerpo, las entidades anímicas, la palabra, el mito, el territorio, los ancestros y la comunidad no constituyen dimensiones independientes que posteriormente se articulan entre sí, sino aspectos inseparables de una misma forma de comprender la existencia humana. En consecuencia, la enfermedad deja de interpretarse como un fenómeno exclusivamente intrapsíquico o biológico para aparecer como una ruptura del equilibrio entre el sujeto y la red de relaciones que hace posible su vida, mientras que la curación adquiere el sentido de una reintegración simbólica, social y comunitaria.

Esta diferencia ontológica tiene consecuencias directas para la práctica clínica. Si el sujeto no se constituye únicamente desde su interioridad, sino también desde los vínculos que lo preceden y lo sostienen, entonces el sufrimiento psicológico difícilmente puede comprenderse reduciéndolo a procesos internos aislados del contexto histórico, cultural y comunitario. Ello no implica negar el valor de los conocimientos desarrollados por la psicología contemporánea ni abandonar las herramientas diagnósticas y terapéuticas construidas por la disciplina. Significa, más bien, reconocer que dichas herramientas responden a una determinada concepción de la subjetividad y que, por tanto, requieren ser sometidas a una reflexión crítica cuando se aplican a poblaciones cuya comprensión de la persona responde a marcos culturales distintos. Desde esta perspectiva, el diálogo establecido con autores como Lacan o Jung no pretende traducir el pensamiento mesoamericano a categorías europeas ni demostrar una supuesta anticipación indígena del psicoanálisis o de la psicología analítica. Su función ha sido mucho más limitada y, al mismo tiempo, más fecunda: mostrar que incluso dentro de la propia tradición occidental existen formulaciones teóricas que cuestionan la autosuficiencia del individuo como fundamento exclusivo de la vida psíquica. Conceptos como la extimidad permiten abrir un espacio de interlocución entre tradiciones distintas, pero no eliminan las diferencias irreductibles que existen entre ellas. El *teyolía*, el *ool*, la *mintsita* o el *uinic* continúan siendo categorías inseparables de las lenguas, las historias y las cosmovisiones que les dieron origen, por lo que cualquier intento de universalizarlas o reducirlas a equivalentes europeos implicaría despojarlas precisamente de aquello que las constituye.

En este sentido, la aportación del pensamiento mesoamericano a la psicología clínica puede entenderse como un ejercicio de descentramiento epistemológico. Antes que proporcionar respuestas definitivas, obliga a formular preguntas distintas. Invita a reconsiderar dónde comienza y dónde termina el sujeto; a preguntarse si el sufrimiento puede localizarse exclusivamente en el individuo o si también habita en las relaciones que lo constituyen; a reconocer que la palabra no solo representa la experiencia, sino que participa activamente en su producción y transformación; y a comprender que la identidad, lejos de ser una esencia fija e inmutable, puede asumir formas múltiples sin que ello constituya necesariamente una expresión de patología. Este cambio de perspectiva adquiere especial relevancia en contextos latinoamericanos, donde la práctica psicológica continúa desarrollándose, con frecuencia, a partir de modelos teóricos elaborados para sociedades con trayectorias históricas y culturales diferentes. Incorporar una sensibilidad intercultural no significa sustituir la psicología científica por saberes tradicionales ni idealizar las cosmovisiones indígenas como alternativas exentas de limitaciones. Significa reconocer que toda teoría psicológica parte de determinados supuestos acerca de la naturaleza humana y que esos supuestos pueden dialogar críticamente con otras formas de comprender la subjetividad. Solo a partir de ese reconocimiento es posible construir una práctica clínica más reflexiva, culturalmente situada y epistemológicamente consciente de sus propios límites.

Finalmente, este trabajo no pretende clausurar la discusión sobre la psicología mesoamericana, sino contribuir a abrir un campo de investigación que continúa siendo insuficientemente explorado. La riqueza conceptual de las tradiciones indígenas no reside únicamente en su valor histórico o antropológico, sino en su capacidad para interpelar críticamente las categorías desde las cuales la psicología contemporánea piensa al sujeto. En un momento en que la disciplina busca responder a contextos culturales cada vez más diversos, el pensamiento mesoamericano ofrece la posibilidad de ampliar el horizonte conceptual de la clínica, recordándole que la subjetividad humana puede adoptar formas distintas sin dejar por ello de ser plenamente humana. Más que una alternativa a la psicología occidental, constituye un interlocutor indispensable para comprender que ninguna teoría del sujeto puede aspirar legítimamente a la universalidad sin confrontarse con la diversidad de maneras en que las sociedades han concebido, vivido y cuidado la experiencia humana.

Bibliografía

Boethius. (1918). *The theological tractates and The consolation of philosophy*. Harvard University Press.

Copleston, F. C. (2009). *The human person in contemporary philosophy*. *Philosophy, 39*(148), 205–220. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/S0031819100058319

Descartes, R. (2011). *Meditaciones metafísicas* (Obra original publicada en 1641). Alianza Editorial.

Galeno. (1997). *Sobre las facultades naturales*. Madrid: Editorial Gredos.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas* (12.ª ed.). Gedisa.

Hipócrates. (1983). *Aires, aguas y lugares* (J. Jouanna, Ed.). Gredos.

Larsen, R. J., & Buss, D. M. (2018). *Personality psychology: Domains of knowledge about human nature* (6th ed.). McGraw-Hill Education.

Leibniz, G. W. (1983). *Monadología* (Obra original publicada en 1714). Orbis.

Boecio. (2009). *Tratados teológicos y La consolación de la filosofía*. Gredos.

Leibniz, G. W. (1983). *Monadología; Discurso de metafísica; La profesión de fe del filósofo*. Orbis.

Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica.

López Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas* (Vols. 1 y 2). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López Austin, A. (2001). *El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana*. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 47–65). Fondo de Cultura Económica.

López Austin, A. (2012). *El conejo en la cara de la luna: Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. Ediciones Era; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Martínez González, R., & Barona, C. (2015). La noción de persona en Mesoamérica: un diálogo de perspectivas. *Anales de Antropología, 49*(2), 13–72. https://doi.org/10.1016/S0185-1225(15)30003-5

Mauss, M. (1985). *Sociología y antropología*. Tecnos. (Obra original publicada en 1938).
Pavón-Cuéllar, D. (2021). Hacia una descolonización de la psicología latinoamericana: condición poscolonial, giro decolonial y lucha anticolonial. *Brazilian Journal of Latin American Studies, 20*(39), 95–127. https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2021.182217

Pavón-Cuéllar, D. (2021). *Más allá de la psicología indígena: Concepciones mesoamericanas de la subjetividad*. Porrúa.
Spun, B. (2024). Boethius's definition of the person in context: Chalcedon, tradition, and *Consolation*. *The Heythrop Journal, 65*(1), 19–35. https://doi.org/10.1111/heyj.14274

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.

Teichman, J. (1985). The definition of person. *Philosophy, 60*(232), 175–185. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/S003181910005107X