

Cerebro humano y cultura

EFRAIN AGUILAR-JIMENEZ*

No es el cerebro humano un recipiente o un instrumento al servicio de valores o de una cultura impuestos desde afuera. Es el cerebro mismo el que, en su interacción con el medio ambiente social y cultural y en su variedad individual manifestada en la historia humana, produjo y aún produce valores y culturas.

LUCIANO MECACCI.

El cerebro humano, resultante de millones de años de evolución biológica, se ha desarrollado también en base a la historia humana y social. La organización funcional del cerebro depende así de la maduración genéticamente determinada y de la interacción del individuo con su medio ambiente sociocultural. La naturaleza con la que interactúa el hombre ha sido transformada por él mismo a través de la historia de las relaciones sociales y de la cultura y la ciencia. Pero no sólo ha transformado la naturaleza que lo rodea, sino también su propia naturaleza, su cuerpo, su cerebro (16).

Es indudable que nuestro cerebro genera la conciencia y el comportamiento humanos, y que a través de la creatividad y el trabajo solidario ha producido las culturas. Tampoco dudamos que el medio ambiente sociocultural incide sobre las funciones cerebrales. Sin embargo, tal aseveración ha sido y seguirá siendo motivo de discusión debido a las discrepancias entre diferentes áreas del conocimiento y a la actitud de los defensores correspondientes, como veremos.

* Investigador, Instituto Chiapaneco de Cultura. Psiquiatra y neurofisiólogo.

Por un lado los neurocientíficos occidentales han tardado mucho en valorar la importancia de los factores sociales en la estructuración de la actividad nerviosa. Una explicación es lo repulsivo que resulta para un científico el dogmatismo, pues el aferrarse largo tiempo a ello se paga con la imposibilidad de reintegrarse al conocimiento científico. Por otro lado está la negligencia e incluso el menosprecio con que algunos científicos sociales, imbuidos de su única verdad, han tratado a los datos empíricos de las neurociencias. Cuando hablan de *biologismo*, al referirse a la estructuración de la mente, pareciera que están mencionando algo que se contrapone o amenaza a sus creencias (9).

Así, la ciencia social se ha negado a alternar amistosamente con las ciencias naturales y ha llegado a reclamar poco menos que la exclusividad para el estudio de la zona mental. La mente, insisten en afirmar, se modela casi completamente por el influjo de las exigencias culturales. El lenguaje, la religión, las normas éticas y el régimen económico dentro de los cuales el individuo nace, son anteriores a él. La mente, dicen, no es materia para el estudio instrumental o biológico, sino para el estudio cultural (2).

Otra explicación acerca del retraso en la valoración de los factores sociales por parte de los científicos es la herencia positivista y determinista, y la pertenencia por lo general a una clase dominante que ha visto con horror los cambios progresistas de la sociedad. Sin dejar de valorar en lo más mínimo la importancia de la cultura, "en muchos de nosotros priva la certidumbre de que el cerebro no es la *tabula rasa* donde vengan a inscribirse cómodamente los factores sociales" (9).

En esta revisión se describen algunos ejemplos de cómo el medio ambiente sociocultural modifica la organización funcional del cerebro humano, lo que se manifiesta entre diferentes culturas mediante las variaciones en el comportamiento sano y, a veces, hasta en el enfermo. Todo esto basando en las teorías de Ley S. Vygotski.

Vygotski introdujo una expresión que representó algo nuevo en las teorías tradicionales del cerebro: "la historia de las funciones cerebrales". Usó el término para indicar que el cerebro humano tiene una historia de sí mismo, ya que representa el producto de una evolución biológica y se desarrolla en función de la historia humana y social. Esta teoría sostiene que el cerebro humano está equipado genéticamente con un complejo de estructuras a manera de organización funcional, cuya maduración tiene lugar en diferentes momentos después del nacimiento. La organización funcional del cerebro depende así de la maduración genéticamente determinada y de la interacción del individuo con su medio ambiente social y cultural; y ya que este último

es determinado históricamente, depende en última instancia de la historia misma (23).

Creemos que este marco teórico nos brinda un buen apoyo epistemológico para explicarnos los resultados que, en el aspecto transcultural, se han obtenido y pueden obtenerse en las áreas de la neuropsicología, la psicología y la etnopsiquiatría. Veamos algunos ejemplos.

Neuropsicología transcultural

Es preciso recordar que el cerebro humano decodifica la información que proviene del medio ambiente, y que esta decodificación se asocia de modo funcional con una de las propiedades más importantes de la especie humana: el lenguaje. Tales funciones muestran una etapa de maduración en la infancia, y esa etapa será afectada por el medio sociocultural en que se desarrolla el individuo.

Una línea promisoría de investigación en neuropsicología transcultural es la comparación del grado de especialización de los hemisferios cerebrales en diferentes poblaciones. Tenemos, por un lado, la preferencia de la mano derecha como índice de lateralización cerebral y, por otro, las diferencias de lateralización durante pruebas visuales y verbales al comparar sujetos bilingües con monolingües, ingleses con árabes, etcétera.

Investigaciones sobre la organización cerebral del lenguaje han mostrado una especialización funcional diferente en los hemisferios cerebrales de los japoneses respecto a las poblaciones occidentales. Esto parece debido a un proceso especial de adquisición del lenguaje en aquéllos. Así, el canto de los pájaros, el ladrido de los perros o la música instrumental japonesa son decodificados por el hemisferio izquierdo en el cerebro japonés, mientras que en los occidentales el hemisferio cerebral derecho es el dominante para procesar tal información. Según algunos investigadores, esos estímulos son decodificados en el hemisferio izquierdo japonés porque están llenos de un valor comunicativo desconocido para los occidentales. Los significados desde luego son aprendidos en el medio ambiente sociocultural donde el sujeto está inmerso.

Relacionado con lo anterior tenemos los estudios sobre la organización cerebral de la escritura y la lectura. En Japón se intercalan dos sistemas de escritura: uno logográfico (*kanji*) y otro fonético (*kana*). Está demostrado que el hemisferio cerebral derecho es dominante para reconocer caracteres *kanji*, y el izquierdo para los *kana*. En situación experimental, los japoneses pueden leer material escrito en caracteres *kanji* sólo cuando éste es presentado al campo visual izquierdo (y así se proyecta al hemisferio derecho). El material escrito

en *kana*, con objeto de ser leído, debe presentarse al campo visual derecho.

Esta interacción entre hemisferios cerebrales en la escritura y lectura japonesas es un fenómeno histórico debido a la imposición de la escritura china en el siglo V, de la que deriva el *kanji*. Desde entonces la organización funcional del cerebro de los japoneses, involucrada en la escritura y lectura, ha tenido un desarrollo diferente a la de los occidentales (16).

En otro contexto, la percepción a los colores se procesa mediante el subsistema cerebral especializado para ello y este a su vez se relaciona funcionalmente con el subsistema del lenguaje. Se ha observado que las diferencias en denominación y clasificación de los colores entre variadas culturas se debe a diferencias en la percepción, que se relacionan con el ambiente social en que se produce la maduración cerebral. Las palabras nativas marcan las categorías nativas del color y éstas de alguna manera guían el procesamiento y las respuestas ante el estímulo visual (3, 7, 20).

Otro ejemplo tiene que ver con la percepción al dolor. Esta modalidad sensorial tan compleja, universal a toda la especie humana, presencia variaciones en cuanto a su tolerancia y a la actitud mostrada en su presencia por diferentes razas y grupos humanos. Lo anterior ha sido demostrado mediante pruebas tanto psicofisiológicas como conductuales (8, 24, 25).

Dificultades tecnológicas aparte, algunas de estas líneas de investigación sí pueden efectuarse con las condiciones materiales que disponemos en este medio; sólo se requiere de creatividad y no hay razones fuertes para pensar que carecemos de ella.

Psicología transcultural

Algunas de las escuelas relevantes en esta área han sido la antropología psicoanalítica, el etnopsicoanálisis y la antropología marxista humanista de Fromm, a nuestro juicio. El precursor ha sido, desde luego, Freud, con su libro *Tótem y tabú* más otros escritos, entre ellos *El malestar en la cultura*.

La antropología psicoanalítica.

Se debe a la introducción del psicoanálisis en los EU. La antropología cultural norteamericana buscó integrar a su campo de estudio el punto de vista psicológico. Esta escuela, conocida también como "Cultura y Personalidad", tiene el mérito de darle importancia a los fenómenos culturales que condicionan la evolución psicológica del individuo y pone en claro el papel de la aculturación; además integra lo psicológi-

co y lo cultural dentro de una misma estructura dinámica.

Sin embargo, para los etnopsicoanalistas ortodoxos, tal escuela no explica bien la relación que existe entre el individuo y su cultura y sólo satisface el gusto por lo exótico. Agregan que el culturalismo concibe la sociogénesis de manera confusa y simplista, se apoya en causalidades lineales y determinismos directos, y no comprende que entre lo psíquico y lo cultural existe una complejidad indisoluble de implicación mutua. Confirman así que el culturalismo se apoya sólo en el condicionamiento ambiental-educacional y soslaya que el sujeto no refleja su entorno en forma pasiva sino que lo deforma y transforma. Y por último, que su afirmación de la relatividad de las culturas deviene un postulado racista (14).

El etnopsicoanálisis.

Si bien algunas de aquellas críticas al culturalismo son ciertas, pensamos que los etnopsicoanalistas se exceden del lado opuesto. Con el propósito de reafirmar las ideas de Freud se aferran a la universalidad del género humano para extrapolar, por ejemplo, la interpretación de los sueños a todas las culturas, olvidando que las diferencias culturales impiden la libre asociación; el método en occidente para la interpretación adecuada. Así, emerge de nuevo el materialismo burgués de Freud, el que Fromm pretendió transformar en materialismo histórico.

Aparte de lo endeble que resulta el psicoanálisis ortodoxo, es obvio que los etnopsicoanalistas como Roheim (19), Devereux (5) y Laplantine (14) han hecho aportaciones valiosas y advierten al etnólogo a no considerar como normal, por institucional, aquello que es culturalmente patológico; y a los psiquiatras les orienta a liberarse de su reduccionismo cultural y a no generalizar explicaciones que pertenecen a una época y a un medio dados.

Además, distinguen y articulan entre sí dos niveles complementarios para comprender la enfermedad mental sin confundirlos, sin reducir el uno al otro. Desean captar a la vez la dimensión étnica de la locura y la dimensión psiquiátrica de la cultura procurando evitar, por un lado, psiquiatrizar toda la cultura y por otro, relativizar toda la psiquiatría. En fin, buscan prevenirnos contra etnologías y psicoanálisis que son mistificadores y sirven para garantizar el orden ideológico del poder; contra una psiquiatría que aspira sólo a readaptar al enfermo a su sociedad sin proporcionarle una toma de conciencia de su situación (14).

La antropología marxista humanista de Fromm.

Por su diversidad de fuentes, resulta de un carácter entre empírico y

especulativo, de donde su lectura parece desorientadora y poco fiable a los especialistas de los múltiples campos en que Fromm incursionó. Su antropología, así como su psicología y método psicoanalítico dirigen a Fromm su atención hacia lo esencial del Hombre: la capacidad de actividad libre y consciente; esto es, objetividad y religación; capacidad que engloba los sexos en unidad cooperativa y solidaria de igual naturaleza. De ahí que Fromm considere la revolución de la mujer en este siglo como una de las que no tiene involución (17).

Esto le acerca al marxismo y le aleja el psicoanálisis ortodoxo; busca romper con el humanismo especulativo para sentar las bases de un humanismo científico. Las categorías de su método del psicoanálisis humanista y de su psicología social conducen a la lectura hermenéutica de un pensamiento aparentemente vago, ambiguo y, a veces, contradictorio. De este modo surge una antropología marxista humanista bastante coherente pero no rigurosa como sistema.

Nos interesa la teoría frommiana de la formación del carácter social. Su concepto de orientación del carácter se refiere al sentido de totalidad estructurada con que opera éste. Implica una relación dinámica esencial y existencial entre el sujeto y su universo; de modo que el comportamiento en dos sujetos puede parecer idéntico, pero no tiene el mismo sentido si consideramos lo cultural de cada uno. O bien, un objeto en una sociedad dada toma un sentido que no tiene en otra, siendo el mismo desde el punto de vista descriptivo. La base de la caracterología frommiana no es la libido, sino los modos de relación social, los modos de producción, que a su vez determinan los modos de satisfacer las necesidades y los tipos de relaciones interpersonales (17).

Para Fromm, los procesos de formación del carácter se relacionan con la estructura social, así como hay correlación entre estructura caracterológica y estructura social. El carácter social es el carácter típico de una sociedad, sea nación, grupo social o clase; es el "núcleo de la estructura del carácter que es compartido por la mayoría de los miembros de una misma cultura, en contraposición al carácter individual, en el que las personas que pertenecen a una misma cultura difieren entre sí" (10). El trabajo de Fromm y Maccoby sobre el carácter social de un poblado campesino del estado de Morelos parece confirmar su método y teorías (11); pero es necesario continuar su obra en otros grupos y culturas mediante hipótesis y métodos más apegados a la actualidad.

Tenemos muy en cuenta las ideas expresadas por otras antropologías marxistas, como las de Lucien Séve (22), Agnes Heller (12), Robert Kalivoda (13) y Gyorgy Markus (15), así como las críticas que algunos

de ellos hacen de Fromm, pero abarcarlas no es el propósito ahora.

Hay otras corrientes de la psicología que al ser enfocadas desde lo transcultural resultan importantes, como la psicología genética de Piaget. En su conjunto, las escuelas arriba mencionadas han buscado entender y explicar el Hombre como ente psicosocial y cultural. Nosotros creemos que el método de Fromm sería útil para conocer el carácter social de grupos étnicos tradicionales; y articularlo con las teorías de Vygotski más la epistemología de Piaget, nos permitiría integrar una concepción biopsicosocial y cultural del problema. Para terminar esta sección, revisaremos algo sobre la interpretación de los sueños en el contexto transcultural.

Los sueños.

En los grupos tradicionales y los parcialmente aculturados el análisis de los sueños puede ser muy importante. Mientras el psicoanalista se concentra en el contenido latente del sueño para acceder a lo inconsciente, en la situación transcultural el antropólogo nos ha enseñado el valor del contenido manifiesto de los sueños.

Los obstáculos culturales y lingüísticos previenen el uso de la libre asociación del psicoanálisis, y el paciente puede tener una actitud muy diferente hacia los sueños en relación con el psiquiatra o psicólogo. Las sociedades tradicionales suelen ser animistas en su pensamiento, tienden a ver los mundos físico y espiritual como unidos en un sistema comprensivo; pero no para el educado a la occidental que sí los distingue. De modo que una persona de un grupo tradicional puede atribuir tal grado de realidad a sus sueños que resulta difícil de entender para el extraño. El sueño puede constituir un medio para la comunicación con seres sobrenaturales; un diálogo donde se busca consejo y orientación.

En nuestro medio Reyes Gómez (18) ha hecho un trabajo relevante sobre el contenido manifiesto de los sueños entre los zoques de Tapalapa. Nos describe el papel que desempeña su interpretación como factor de control social, de profilaxis en las enfermedades y para recobrar la salud. Todo con un enfoque antropológico. Otro estudio importante pero con la óptica del psicoanálisis ortodoxo es el de Sedeño y Becerril (21). En su trabajo con los nahuas de Mecayapan, Veracruz, hacen un análisis psicosocial bastante completo apoyadas en las teorías de Devereux y Lacan, de modo que su interpretación de los sueños se dirige al contenido latente de los mismos confiando en la validez universal de sus proposiciones.

Devereux, por otro lado, en toda su trayectoria como etnopsicoanalista ha hecho aportaciones de gran importancia para la antropología y el psicoanálisis, y entre sus múltiples trabajos aborda la interpretación de los sueños con su enfoque algo ortodoxo pero esclarecedor de

lo transcultural, como lo demuestra en su trabajo sobre aprendizaje onírico y prácticas rituales entre los chamanes mohave (5).

Psiquiatría transcultural y etnopsiquiatría.

Bleuler introdujo el término de etnopsiquiatría con una connotación biológica y racial, más que sociocultural y psicológica. El concepto transcultural muestra un "triunfo" de la psiquiatría ambientalista y culturalista sobre la geneticista y racial (1). Nosotros retomamos el término de etnopsiquiatría pero con un significado de interrelación biopsicosocial y cultural, de acuerdo con Vygotski, para referirnos a los grupos que han resistido los procesos de aculturación y que conservan la mayoría de sus tradiciones, su lenguaje y su concepción del mundo, lo que les da cohesión.

Con la misma base teórica, el concepto transcultural lo dejamos para el estudio de las poblaciones que ya han sido aculturados por el grupo hegemónico o dominante, y en las cuales subsisten factores biopsicosociales y culturales de nuevo tipo que modifican su organización funcional cerebral y, por ende, su comportamiento. La psiquiatría transcultural se originó en individuos que tienden a desaparecer por la aculturación y la urbanización.

En otro contexto, el término transcultural posee un significado comparativo; trata de estudios entre diferentes culturas, sean tradicionales, occidentales, orientales y "aculturadas" o en transición.

Así, Burton-Bradley (4) define la psiquiatría transcultural como el estudio del padecimiento mental contra diversos fondos culturales. Y nos recuerda que la comprensión del psiquiatra debe extenderse más allá de una cultura. Alonso-Fernández (1) la describe a su vez como la confrontación pluricultural de las enfermedades psíquicas, agregando que es la parte de la psiquiatría social que estudia las enfermedades mentales a lo largo de la escala de las distintas culturas y civilizaciones. Por su parte Henri Ey (6) la identifica con la psiquiatría comparada y nos dice que su objetivo es mostrar la unidad y la diversidad de la enfermedad mental.

La importancia de las variables culturales.

La cultura es definida en muchas formas dependiendo de la escuela y los fines. Para los nuestros, la cultura sería el componente socialmente adquirido en la vida del individuo, la totalidad de las costumbres características de un grupo determinado de personas al que pertenece (4).

En psiquiatría transcultural y etnopsiquiatría son importantes los inmigrantes rurales, los fuereños urbanos, los grupos urbanizados o aculturados, los exiliados y refugiados, y los grupos étnicos tradicionales además de los rurales. De ahí que las variables culturales como las

creencias, las actitudes, el comportamiento habitual, el lenguaje y las dificultades de comunicación, las aspiraciones del sujeto y sus impedimentos, son de tomarse muy en cuenta. En nuestro medio es significativo tener presente la historia, la ubicación geográfica, la población tan diversa con sus variables lingüísticas, la aculturación y la fragmentación religiosa.

Definición de trastorno mental.

En este contexto nos apegamos a la definición que Burton-Bradley (4) da sobre la enfermedad mental: "Es la incapacidad para adaptarse a las expectativas de conducta del grupo lingüísticamente cultural a que el individuo pertenece; o la incapacidad para adaptarse a las expectativas de su propio comportamiento, o ambos, independientemente de la causa". Concordamos con esta definición sólo si aprehendemos el concepto de adaptabilidad en vez del de adaptación. Es decir, hay diferencia entre no querer adaptarse y estar desadaptado. Otra es la situación de los psicópatas o sociópatas, sean desposeídos o detentadores del poder.

Veamos pues algunos ejemplos de la situación etnopsiquiátrica y transcultural.

Concepto de enfermedad mental a través de las culturas.

El concepto de enfermedad mental tiene una validez absoluta para todas las culturas. Los distintos tipos de enfermedad psíquica tienen una extensión pancultural, aparecen en el marco de culturas diferentes (1).

Así, en todas ellas se reconocen como patológicas la idiocia, la demencia senil y la confusión mental. A través de las culturas, los enfermos mentales se parecen más entre sí que los sanos mentalmente. Sin embargo, no debemos tomar las categorías nosográficas por inmutables, ni los síndromes psiquiátricos por entidades. Si bien los signos de la enfermedad mental dependen de la cultura que los sostiene, tampoco debemos asignar al relativismo cultural y psicopatológico un lugar de tal modo que la enfermedad mental sería una reacción al medio (4).

El papel que para el enfermo juega el medio y la importancia de las ideas del grupo social sobre la enfermedad, influyen sobre las manifestaciones de la enfermedad mental, la que es sensible a las condiciones socioculturales. Sin caer en el reduccionismo, aceptamos con Ey (6) que son las culturas las que modelan las personalidades. El culturalismo así resulta una objetivación de la cultura.

El grupo minoritario.

Sería cualquier grupo étnico, religioso o racial dentro de una comuni-

dad que es objeto de prejuicio y discriminación. Sucede así una confrontación entre los estereotipos falsos creados por la cultura dominante, y la propia cultura en conflicto. Durante mucho tiempo en EUA los negros, chicanos, indios, "hispanos" y orientales han debido confrontar estereotipos falsos de pereza, bajo cociente intelectual, tendencias criminales, carencia de motivación, carácter primitivo e impulsividad. Algo parecido sucede entre nosotros en cuanto a los indígenas. Es obvio que bajo tales condiciones de salud mental de los grupos minoritarios resulte deteriorada.

Por otro lado, cuando hay descendencia intergrupo, las personas de raza mixta pueden presentar una identidad dual, con ambivalencia en sus actitudes y afectos, sentimientos de inferioridad, hipersensibilidad y habilidad para notar las contradicciones en los demás, situación que los lleva a presentar neurosis hipocondriacas con cierta frecuencia (4).

En la aculturación lo más nocivo no es en sí la crisis cultural, sino la irregularidad y anarquía con que esta etapa afecta a los miembros de una comunidad, de donde derivan muchas dificultades para el ajuste recíproco entre modos de vida nuevos y antiguos. El proceso de occidentalización de una cultura poco diferenciada suele acompañarse de un aumento en la morbilidad para la esquizofrenia. No obstante, el contenido fundamental de la psicosis es la misma y los cambios afectan a la forma clínica y a ciertos rasgos psicopatológicos (1).

Síndrome reactivos ligados a la cultura.

Parecen manifestarse sólo en la cultura específica, que favorece la expresión de la sintomatología especial. Estos síndromes son más comunes en unas culturas que en otras y pueden asumir proporciones epidémicas. Por ejemplo el *Amok*, consistente en cavilación previa, carrera frenética, brote homicida explosivo sin motivo aparente y amnesia, se creyó confinado a los musulmanes de Malasia, Indonesia y Filipinas, aunque se le ha descrito en chinos, polinesios y caucásicos. También el *Koro* o *Suk-Yeong*, descrito en particular entre los chinos del Asia sudoriental, se ha visto en Malasia, Nueva Guinea, India e incluso en América del norte. Se trata de una reacción de pánico por la creencia de que el pene disminuye de tamaño y se retraerá hacia el abdomen, lo que provocará la muerte (4).

También las crisis histéricas disociativas pueden variar con la cultura y asumir características de epidemia, como sucede en una colonia tzotzil cercana a Pueblo Nuevo, donde las mujeres jóvenes y adultas vienen presentando desde hace 6 años crisis consistentes en alteración de la conciencia con movimientos epileptoides, sudoración, conducta amenazante y deambulación sin rumbo fijo o carrera hacia una pendiente donde se detienen sin que nada pase, lo que ha

provocado la preocupación y disminución productiva de la población masculina atribuyéndolo todo a la posesión de un espíritu malo o demonio (datos no publicados).

Modificaciones transculturales de los síntomas clásicos.

El comportamiento depresivo es variable con la cultura, al grado de transformarse profundamente el cuadro de una enfermedad determinada por factores genéticos. Al parecer, en las sociedades tradicionales los sentimientos de indignidad, de autoacusación y la tendencia al suicidio son raros debido a la eficacia de los ritos sociales contra la pérdida de objeto. Algo similar sucede con la esquizofrenia, que se manifiesta con agresividad en culturas extrovertidas mientras que en sociedades tendentes a la introversión se presenta con negativismo, estereotipias y catatonía. La desviación, la singularidad y la aventura individual que describimos como locura no tienen cabida en las sociedades que integran la estructura familiar con la social (6).

Creencias sobrenaturales y brujería.

El síndrome de posesión por algún espíritu es de las creencias más resistentes al cambio cultural; se asocia con ansiedad, pánico y fobias. Los estados de posesión de corta duración involucran ceremonias religiosas y de curación, que se manifiestan como crisis disociativas "atípicas" observadas en los estados de trance del espiritismo y el vudú.

Roheim (19), uno de los precursores del etnopsicoanálisis, realizó estudios para entender el significado psicológico de la magia, su origen y funciones. En sus escritos menciona que la magia en general es una actitud antifóbica, es la transición de la pasividad a la actividad; como tal constituye quizá el elemento básico del pensamiento y la fase inicial de cualquier actividad. Por el momento que a Roheim le tocó vivir, sus conceptos psicoanalíticos no podían menos que ser ortodoxos, pero sus aportaciones a la antropología y al etnopsicoanálisis son relevantes.

Investigación

En nuestro medio no existe la investigación transcultural neuropsicológica, psicológica y psiquiátrica, mientras que la etnopsiquiátrica se ha hecho a pequeña escala por investigadores extranjeros. Creemos necesaria su promoción así como también incluir la neuroantropología, es decir, la investigación neurológica en los grupos étnicos tradicionales. La aportación de tales investigaciones sería trascendente para el conocimiento de la interrelación biopsicosocial y cultural en el Hombre. Por nuestra parte algunos proyectos van enfocados a estudiar de carácter social de los zoques y los conceptos, actitudes y proce-

dimientos ante la enfermedad mental entre curanderos.

En otro orden, los estudios de las creencias y actitudes hacia los enfermos mentales son importantes para conocer la psicología normal del grupo social; y para el modelo médico, desde el punto de vista de la etiología y el pronóstico, posibilita la aparición de nuevas terapias o nuevos enfoques psicofarmacológicos. En este anuario incluimos un estudio acerca de los conceptos populares sobre la enfermedad mental en nuestro medio, que nos da cierta orientación sobre la psicología normal de una muestra de la población mestiza.

En suma, debemos recordar que las diferencias observadas en los estudios transculturales pueden ser debidas a la disparidad diagnóstica entre los psiquiatras más que a las culturas entre los enfermos mentales, de modo que el equipo de investigación debe conocer la psicología normal y patológica del pueblo, ya que puede tomar como síntoma psicótico un fenómeno cultural (1).

Conclusiones

En las áreas del conocimiento neuropsicológico y psiquiátrico antes revisadas, la investigación transcultural científica y humanística es necesaria y no debiera supeditarse a modas o a exigencias utilitaristas; el campo de estudio en nuestro medio está virgen, lo cual posibilita llevar a cabo trabajos originales que a fin de cuentas van a beneficiar a las propias etnias, así sea a largo plazo y en la medida que los mismos individuos vayan integrándose a las investigaciones y desarrollando su particular cultura del conocimiento. Mientras el cerebro humano exista, el final de las ideas y de la historia no llegará.

BIBLIOGRAFIA

1. ALONSO-FERNANDEZ F. Psiquiatría transcultural. En: *Compendio de psiquiatría*. Madrid: Editorial Oteo, 1978: 87-91.
2. ALPORT G.W. *¿Qué es la personalidad?* Buenos Aires: Siglo Veinte, 1982: 7-15.
3. BORNSTEIN M.H. Color vision and color naming: A psychophysiological hypothesis of cultural difference. *Psychol Bull* 1973; 80: 257-85.
4. BURTON-BRADLEY B.G. Psiquiatría transcultural. En: Ph. Solomon, V.D. Patch (eds). *Manual de psiquiatría*. México: El Manual Moderno, 1976: 399-407.
5. DEVEREUX G. Aprendizaje onírico y diferencias idiosincrásicas de las prácticas rituales entre los chamanes mohave. En: *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1975: 236-251.
6. EY H. Psiquiatría comparada. La psiquiatría y los grandes movimientos de la antropología contemporánea. En: H. Ey, P. Bernard, Ch. Brisset (eds). *Tratado de psiquiatría*. Barcelona: Toray-Masson, 1978: 870-886.

7. FABREGA H. Culture, behavior, and the nervous system. *Ann Rev Anthropol* 1977; 6: 419-55.
8. FABREGA H, TYMA S. Language and cultural influences in the description of pain. *Br J. Med Psychol* 1976; 49: 349-71.
9. FERNANDEZ-GUARDIOLA A. *La conciencia. El problema mente-cerebro*. México: Trillas, 1979: 13-20.
10. FROMM E. *Más allá de las cadenas de la ilusión*. México: Herrero Hnos., 1964: 66-78.
11. FROMM E., MACCOBY M. *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. México: FCE, 1982.
12. HELLER A. *Instinto, agresividad y carácter*. Barcelona: Ediciones Península, 1980: 7-59.
13. KALIVODAR R. *Marx y Freud*. Barcelona: Anagrama, 1971: 44-61.
14. LAPLANTINE F. *Introducción a la etnopsiquiatría*. Barcelona: GEDISA, 1979: 27-35.
15. MARKUS G. *Marxismo y antropología*. Barcelona: Grijalvo, 1974: 14-76.
16. MECACCI L. Brain and socio-cultural environment. *J. Social Biol Struct* 1981; 4: 319-327.
17. MORENO F. *Hombre y sociedad en el pensamiento de Fromm*. México: FCE, 1983.
18. REYES GOMEZ L. El papel del sueño entre los zoques de Tapalapa. En: Centro de Estudios Indígenas (ed). *Anuario Vol. 1*. San Cristóbal de Las Casas: UNACH, 1986: 105-117.
19. ROHEIM G. *Magia y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1982.
20. SAHLINS M. *Colors and cultures, Semiótica* 1976; 16: 1-22.
21. SEDEÑO L, BECERRIL M. E. *Dos culturas y una infancia: psicoanálisis de una etnia en peligro*. México: FCE, 1985.
22. SEVE L. *Marxismo e teoria della personalita*. Torino: Einaudi editore, 1977: 16-326.
23. VYGOTSKI L. S. *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Cambridge: Harvard Univ Press, 1978.
24. WEISENBERG M., KREINDLER M., L, SCHACHAT R, WERBOFF J. Pain: anxiety and attitudes in Black, White and Puerto Rican patients. *Psychosom Med* 1975; 37: 123-135.
25. WOLFF B, B., LANGLEY S. Cultural factors and the response to pain. En: M. Weisenberg (ed). *Pain. Clinical and experimental perspectives*. Saint Louis: C.V., Mosby Co., 1975: 144-151.