



Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y
Humanidades
ISSN: 0188-9834
ISSN: 2395-8669
noesis@uacj.mx
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
México

Los límites de la interacción social en el contexto intersubjetivo de la interculturalidad

Flores Albornoz, Daniel

Los límites de la interacción social en el contexto intersubjetivo de la interculturalidad
Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, vol. 29, núm. 57, 2020
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85963101009>

DOI: <https://doi.org/10.20983/noesis.2020.1.11>

Los límites de la interacción social en el contexto intersubjetivo de la interculturalidad

Daniel Flores Alborno *ORCID* dfalborno@gmail.com
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social,
México

Resumen: En el presente artículo se describe un estudio de caso para analizar la confusión que se genera desde la interacción social a partir de lógicas culturales diversas. Se explica cómo la confusión se ha convertido en una forma de vida con efectos disruptivos que limitan la capacidad de decisión al alterarse la coherencia entre las prácticas sociales y las necesidades personales inmediatas. Se destaca la importancia de observar empíricamente la realidad social y cultural como fundamento de interés analítico para comprender mejor las problemáticas sociales.

Palabras clave: confusión, forma de vida, disrupción social y cultural, interculturalidad, etnografía.

Abstract: A case study is described in the present article to analyze the generated confusion in social interaction from diverse cultural logics. It explains how confusion has become a way of life with disruptive effects that limits decision capability by altering coherence between social practices and immediate personal neediness. The importance of empirically observing social and cultural reality is highlighted as a basis of analytical interest for a better understanding of social problems.

Keywords: confusion, form of life, social and cultural disruption, interculturality, ethnography.

Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, vol. 29, núm. 57, 2020

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México

Recepción: 12 Marzo 2019
Aprobación: 05 Abril 2019

DOI: <https://doi.org/10.20983/noesis.2020.1.11>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85963101009>

Introducción

La interculturalidad es una categoría útil para la conformación de políticas públicas que contribuyan al reconocimiento, respeto e inclusión de grupos sociales que, caracterizados por su diferencia, han sido históricamente marginados. Sin embargo, más allá de las iniciativas que contribuyen favorablemente a un cambio social en el marco de la interculturalidad, la situación que se vive en un plano intercultural como contexto social, en un plano intersubjetivo, arroja una perspectiva que es digna de analizar. A raíz de un estudio etnográfico en la región serrana de la Huasteca potosina, se explora la perspectiva intersubjetiva desde la interpretación de un caso particular en el cual una pareja de padres jóvenes se ve en la disyuntiva de seguir la forma de vida considerada tradicional o elegir otra forma de vida de la cual se llevan a cabo juegos de lenguaje – en el sentido wittgensteiniano del término – sobre lenguajes que no se comprenden.

1. El contexto social de la interculturalidad

Existen conceptos que con el tiempo se vuelven incuestionables dado que adquieren relevancia al momento de explicar la realidad empírica, social y cultural. Es el caso de la interculturalidad que, en virtud de su capacidad para definir los contextos socioculturales de hoy día – como a lo largo de la historia – y como factor para la toma de posicionamientos políticos que contribuyen al reconocimiento de la diversidad cultural, es un concepto que ha servido como andamio para la creación de espacios académicos de importancia. La dedicación intelectual en torno al tema ha permitido crear una cantidad exorbitante de documentos de diversa índole, de suerte que sería imposible enumerarlos o hacer un ejercicio de revisión de todos y cada uno de los documentos generados. Entre los más relevantes se encuentran, por ejemplo, los textos de Walsh (2009; 2012), quien destaca la importancia de la construcción de políticas identitarias, la necesidad de interculturalizar a las instituciones, y la pertinencia de llevar a cabo esta práctica intercultural desde adentro hacia fuera, esto es, partiendo de las necesidades e intereses locales antes que de las propias instituciones a las que se estima interculturalizar, con la intención de visibilizar la colonialidad del poder y desarrollar habilidades sociales para contrarrestarla. Destaca también el análisis de Dietz (2003) quien señala que la noción de interculturalidad ha sido útil para generar discursos y programas institucionales, incluso en ámbitos donde la identidad y el etnicismo juegan un papel fundamental, pero poco ha servido para resolver el conflicto que genera la intervención ideológica donde los conocimientos locales tienden a ser borrados del mapa. De hecho, la conclusión a la que llega, más de carácter metodológico – por el hecho que habla de nuevas formas de hacer etnografía en una búsqueda de generar procesos decoloniales del conocimiento – señalan la dificultad para que la perspectiva teórica de la interculturalidad, la cual se institucionalizó con gran fuerza, por ejemplo a través de las universidades interculturales (Mato, 2008; 2009), se convierta en una práctica efectiva para favorecer, en el caso mexicano, a los grupos indígenas. En el mismo sentido decolonial, encontramos a Mignolo (2007), De Sousa (2010), y si se buscan antecedentes en esa misma dirección me parece es fundamental el libro de Frantz Fanon (2018 [1961]): “Los condenados de la Tierra”. La producción en torno a la interculturalidad o sus intenciones prácticas es tan vasta que sólo es posible en este espacio mencionar algunos nortes. En su promoción más extendida, la noción de interculturalidad ha servido como eje discursivo de diversos documentos producidos por diferentes agencias de las Naciones Unidas y, desde éstos, documentos de instituciones gubernamentales nacionales que buscan incorporar a la interculturalidad en diferentes espacios de atención del desarrollo social. [2]

La tendencia del uso de la interculturalidad es positiva; se estima que, al encontrar cauces prácticos, contribuye para bien del desarrollo social y humano. Los cauces prácticos que más se han buscado desarrollar con ayuda de la interculturalidad se encuentran en la educación y en

la atención a la salud, como en el derecho y en particular los derechos humanos. El factor común es el respeto a lo diferente y la creación de espacios inclusivos. Los debates en estos ámbitos han encontrado un buen nicho en países que reciben gran cantidad de inmigrantes de diferentes nacionalidades. En América Latina y el Caribe, el concepto ha sido útil para repensar las políticas públicas donde la población indígena es numerosa. En ese contexto se han buscado alternativas a programas escolares para valorar y aprender por escrito las lenguas originarias; crear contenidos curriculares que favorezcan al fortalecimiento de la identidad local; mejorar la atención a la salud considerando etiologías y prácticas de atención desde el carácter cultural específico; contar con traductores e intérpretes en espacios de atención pública tanto en la salud como en el acceso a la justicia. Desde ahí, se combaten todas las posibles formas de discriminación por el hecho de pertenecer a un grupo social caracterizado por la diferencia y el peso histórico de marginación social. Como herramienta conceptual, ha sido útil para grupos que nos han demostrado la importancia de reconocer otras formas de pensar y de organizarse.[3]

Aunque la historia del concepto pueda remitirnos a procesos de lucha por el reconocimiento a los derechos de sectores intencionalmente invisibilizados en diferentes contextos y regiones geográficas a lo largo del tiempo, es en la historia reciente que el concepto de interculturalidad tomó un auge significativo. En esa historia reciente, los documentos que han servido como andamio para delinear o para sostener las políticas y posicionamientos interculturales, no obstante, no utilizan dicho concepto en sus definiciones, sino que se restringen a la importancia de reconocer y valorar la diversidad cultural, así como las formas de organización social y los derechos colectivos de pueblos indígenas y tribales. Algunos documentos influyentes para el caso de América Latina, entre otros, encontramos: el Convenio 169 de la OIT (1989), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Étnicas, Religiosas y Lingüísticas (1992), la Declaración Universal de la UNESCO sobre Diversidad Cultural (2001), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), y desde éstos una serie de documentos para crear iniciativas, programas y proyectos en el marco de instituciones gerenciadas por los estados nacionales, como de organizaciones de la sociedad civil.

La interculturalidad es un proceso de construcción social que encuentra como lugar común el reconocimiento a la diversidad y la búsqueda de relaciones caracterizadas por la igualdad y la equidad, como por la mutua comprensión, o bien por la capacidad de comprensión de diferentes lógicas culturales que coexisten en los medios de interacción social. Es decir, se concibe a la interculturalidad como una práctica social que tiende a buscar la armonía, o bien cierto tipo de equilibrio en las relaciones y maneras de ver el mundo, lo que implica cuestionar las prácticas sociales que no contribuyen a la construcción de igualdad, equidad y reciprocidad entre personas, grupos, naciones. Fornet –

Betancourt (2004b) lleva este tema a un debate epistemológico al grado que propone la consolidación de una filosofía intercultural, y sugiere la existencia de constelaciones de conocimiento desde lo que él denomina, culturas del saber. Esta pluralidad cultural en la construcción de conocimiento que Fornet propone hace posible otorgar un valor distinto al que se la ha dado históricamente a la ciencia, y desde esa perspectiva dar un paso hacia la búsqueda de la simetría entre los diversos pueblos desde sus corrientes de pensamiento vinculado a lo cultural. Una idea bastante humanística sobre la ciencia desde el contexto social que supone la interculturalidad. Sin embargo, al advertir Fornet sobre la continuidad innegable de las relaciones asimétricas entre diversas partes que buscan un propósito común, en ese caso el saber, se presenta el desafío por descifrar los procesos por los cuales se construyen los valores de verdad del conocimiento. Tema que por cierto Fornet no termina de aclarar pues, si bien lo intercultural puede ser factible con ayuda de la filosofía existencialista y otorgando a la ciencia la posibilidad de recuperar un sentido espiritual en la búsqueda de la verdad, es necesario observar que son las instituciones hegemónicas las que otorgan legitimación al conocimiento, lo cual reproduce la asimetría en las relaciones interculturales de manera permanente.

De ahí que en el presente artículo sea de interés mostrar cómo la noción de interculturalidad, desde la realidad empírica y sin posicionamiento político, define un contexto social donde tiene cabida la confusión en el plano de la intersubjetividad, lo que eventualmente tiene efectos poco positivos, contrario a como se quisiera plantear en las definiciones que buscan recuperar las bondades humanas. Para dotar de sentido a este argumento presento un caso donde se observa, paradójicamente, el reconocimiento y la incomprensión a diversas formas de vida y lógicas culturales. Tomando en cuenta que, en un sentido estricto, no existe relación ni diálogo que no sea intercultural, es relevante observar la manera como en determinados contextos, en este caso de localidades rurales e indígenas, la interculturalidad no es una práctica capaz de superar las divergencias. La interacción social desde diferentes lógicas culturales y sus consecuentes prácticas sociales, tienden a crear un estado de confusión que limita la propia interacción social. Este fenómeno, no sólo disminuye la capacidad de mutua comprensión entre habitantes de una misma microregión, sino que disminuye la capacidad personal de toma de decisiones en situaciones donde los lenguajes se mezclan, de suerte que ninguna de las formas de vida disponibles en los medios de interacción social se lleva a cabo hasta sus últimas consecuencias.

1.1 El caso de Ángel (Angelito) †

Tras un período prolongado de trabajo de campo en la Huasteca potosina en el año 2014, en particular en el municipio de Aquismón, San Luís Potosí (SLP), tuve la oportunidad de observar etnográficamente una serie de casos en los que fue posible analizar diferentes modalidades de atención a la salud en localidades menores a quinientos habitantes. El

caso de estudio aquí referido surge de una localidad cercana al paraje de Tanzozob, que es donde se ubica la clínica. En estas localidades, caracterizadas por la pobreza económica y por aspectos que indican bajo desarrollo social como, por ejemplo, habitar en casas habitaciones con pisos de tierra, dificultades para tener acceso al agua potable o bien acceder a través de tomas comunes, una alta tasa de emigración laboral – como jornaleros de temporal, albañilería o para empleo doméstico – y una fuerte dependencia a programas gubernamentales como las becas mediante servicios escolares, normalmente de bajo logro académico. La lengua más utilizada es la teenek, una variante lingüística de las lenguas mayenses que los habitantes de la región heredaron de los antiguos huastecos (Stresser-Pean, 2008: 118). El máximo nivel de estudios para el grueso de la población es la primaria, aunque actualmente tienen acceso a una telesecundaria y aun bachillerato comunitario en la misma localidad donde se sitúa la clínica. Son localidades donde no existe señal de telefonía celular, y el medio de comunicación a distancia más frecuente es la radio comunitaria que transmite desde el centro coordinador de la Comisión Nacional para el Desarrollo de Pueblos Indígenas (CDI), que en la región se ubica en el municipio de Tamazunchale, SLP, alrededor de tres horas en vehículo desde la localidad en cuestión. La posibilidad de acceso a servicios públicos de salud a pocos kilómetros mediante una clínica rural administrada por el IMSS, representa una ventaja que, de hecho, localmente se considera un privilegio, aunque, paradójicamente, suele no acudir a ésta como primera instancia de atención, y en todo caso el éxito de la clínica depende del condicionamiento para la entrega de apoyos gubernamentales.[4]

En ese contexto, el interés de investigación radicaba en analizar los procesos de articulación de la ciencia médica en un contexto donde predomina la noción de brujería como causa genérica de prácticamente todos los padecimientos que sufre la población local. Gracias a la alianza con la pequeña clínica rural de la localidad de Tanzozob y la buena voluntad del médico residente para poder llevar a cabo la investigación desde la perspectiva clínica, entre muchos casos de interés, surgió uno que llamaba la atención por la renuencia de los padres de un pequeño de apenas nueve meses de edad por atender a su bebé con medicamentos alópatas. El pequeñito, de nombre Ángel, aún a pesar que había recibido el diagnóstico clínico de neumonía, al parecer fue desatendido clínicamente por decisión familiar, lo cual devino en un desenlace fatal. La preocupación del médico residente era evidente y, como profesional de la salud, le parecía inverosímil que el padre de Angelito estuviese más preocupado por bautizar al bebé que por administrar los medicamentos y realizar los cuidados necesarios. Para entender mejor la situación, al día siguiente de entrevistar al médico, acudí muy temprano al domicilio de Ángel, quien vivía en un paraje alrededor de tres kilómetros de distancia de la clínica. Al llegar al domicilio de Angelito me sentí poco afortunado, pues justo horas antes había fallecido. El médico residente había salido la noche antes por lo que estaba en camino. Fueron la enfermera y la juez

auxiliar quienes dieron fe del fallecimiento y esperaban al médico para hacer los papeleos. La familia iniciaba los preparativos para el funeral.

Conversé primero con la persona que fungía como asistente de salud comunitaria, quien es la encargada de promover el lenguaje de la salud desde la perspectiva de la clínica.[5] Dado el caso de Angelito y la posición que había tomado la familia en el proceso de búsqueda de atención a la salud, el rol que jugó la asistente de salud fue clave pues como encargada de velar por la salud comunitaria hizo lo posible por convencer a la familia de acudir a la clínica y de administrar los medicamentos. Llama la atención que fue la asistente de salud quien, al tomar partido por la lógica de la atención médica, haya salido afectada a los ojos de los vecinos de su propia comunidad. Como asistente de salud, la persona es la encargada de dar seguimiento in situ a algunos casos diagnosticados en la clínica, y de promover la salud comunitaria conforme los lineamientos de la Secretaría de Salud. A diferencia del personal de salud contratado formalmente para ello, la asistente de salud es originaria de la misma localidad donde labora como asistente y por ende forma parte de la comunidad en términos lingüísticos, pero, como se observa, no por los términos culturales que se oponen a las tradiciones vinculadas al curanderismo. Al preguntarle por ese proceso de búsqueda de atención sobre el caso particular, su testimonio fue el siguiente:

“Se enfermó el bebé. Yo fui para ver qué pasaba. La señora [madre] no salía, se escondía, no quería hablar. Con la mamá de la señora [es decir la abuela de Angelito] se le mandaba decir que asistieran a la clínica. No iban, se molestaban que les anduviera diciendo. Ellos querían asistir con curanderos y a veces ni eso. Hasta que el niño ya no podía respirar entonces fueron por su cuenta a la clínica, [después] lo llevaron a Aquismón [al hospital regional] y se estabilizó, empezó a mejorar, pero nunca se recuperó bien. Hoy falleció a las tres de la mañana, con poca respiración y flemas en la garganta.”

Pregunté a la asistente si sería prudente conversar con alguien de la familia en un momento tan delicado, dado el interés por conocer la perspectiva interna. El padre de Angelito aceptó hablar conmigo brevemente. Francisco, el muchacho, de acaso unos veinte años de edad en ese momento, ofreció su testimonio. Es posible que lo haya modificado por el hecho que yo era un agente externo y se me había visto vinculado con el personal de salud. El padre aseguró de inicio que le habían atendido muy bien en el hospital de Aquismón, la cabecera municipal, pero lo que comentó no deja de ser relevante. Tras mi disculpa por buscarle en ese momento, comentó lo siguiente:

“Pues lo llevamos al hospital allá abajo en Aquismón, pero luego ya dijeron que nos regresáramos [es decir los médicos del hospital dieron de alta al bebé] pero ya no aguantó. Hoy se murió. Antes de morir sacó algo negro de su flema. [¿Fueron con algún curandero para pedirle ayuda?] Sí, fuimos con un curandero de ahí de El Zopope. El curandero nos dijo que era brujería, que le daba dos meses y medio de vida, pero no alcanzó ni ese tiempo, se murió antes.”

No quise ahondar más en el asunto. Nos despedimos y propuse a la asistente de salud visitar otros domicilios con casos que de igual manera habían recibido un diagnóstico clínico. Caminando por una vereda,

una señora vecina del paraje nos detuvo para hablar sobre el caso de Ángel, quien irónicamente se había convertido en angelito, como llaman localmente a los difuntos que no superan la infancia. La señora acusaba a los padres de Ángel por su fallecimiento. Con el estruendo de fondo de algunos cohetes que anunciaban el fallecimiento de Ángel a todos los habitantes del paraje, la señora se decidió a ofrecer su relato. Explicó que les había visto en el hospital de Aquismón, en la sala de espera, pero no esperaron lo suficiente y decidieron irse sin entrar a consulta. Describió cómo uno de los médicos del hospital salió fuera del recinto para decir a los padres de Ángel que debían esperar, que si no se esperaban no les darían el medicamento correspondiente, pero ellos “se escaparon”. La señora agregó

“Yo no sé cómo Francisco no se esperó al medicamento, si él ya estudió la preparatoria, debería saber que con el medicamento se podía curar el bebé, y si el medicamento no le hacía pues entonces sí ya era otra cosa [es decir brujería]. Y le decíamos que no hiciera caso al brujo, que tomara el medicamento y ya ahí viera si hacía o no hacía [efecto] para saber si era otra cosa.”

Por el testimonio de la señora se podía poner en duda el testimonio del padre de Angelito. Pude notar que el mensaje, si bien se hizo en mi presencia como agente externo, iba dirigido a la asistente de salud, quien ha tenido algunos problemas con diferentes familias del paraje por el papel que juega con el respaldo del personal que ejerce desde la clínica. La renuencia de la familia de Ángel a la exhortación por parte de la asistente para que asistiesen a la clínica, generó incluso una especie de rumor en la propia clínica sobre que la asistente era quien no estaba logrando hacer bien su trabajo. La asistente, además de promover la salud, tiene la facultad de recetar algunos medicamentos que no requieren prescripción médica, pero en este caso, Angelito ya había sido canalizado al hospital y los medicamentos debían ser recetados por los médicos a cargo. El rumor no pasó a mayores, aunque sí generó inquietud pues temía que el médico residente no valorase su esfuerzo. El testimonio de la señora que se cruzó por el camino tenía entonces la intención de servir como testigo en caso que el médico residente cuestionara el trabajo de la asistente por la muerte de Angelito.

Tras visitar un par de domicilios, acompañé a la asistente a su casa, donde, muy apenada, me mostró un papel que había encontrado en la puerta de su casa, como evidencia de los malos entendidos que ha causado su posición como promotora de atención a la salud desde la perspectiva clínica, en vez de promover la atención con curanderos de la región como se acostumbra localmente. El papel tenía escrita una especie de amenaza que, de manera íntegra, decía lo siguiente:

“Pinche Julia no vales verga. Pinche vieja puta no vales madre eres una perra desgraciada que andas diciendo cosas de una persona que no son tú porque ganas dinero por eso inventas pinches cosas que no son cierto eres una pinche asistente puta mentirosa pero así como andas con tu pinche pata chueca ya falta muy poco para llegar al mismísimo infierno porque eso es lo que te mereces por andar de perra y puta mentirosa se me hace que muy pronto te va a cargar la chingada. Atentamente una persona a la que tú andas molestando.”

Aun cuando la asistente encontró el mensaje un par de años antes, los acontecimientos recientes le hacían sospechar de cualquier persona que se hubiese sentido ofendida por la insistencia de acudir a la clínica y atenderse a tiempo. Por los rumores desatados sobre que ella no estaba trabajando bien, la familia de Ángel entraba entonces en el rango de la sospecha. Pero el problema se extiende más allá de las posibles amenazas que surgen de una ideología u otra. El problema de hecho consiste en entender las ideologías que están presentes y que devienen en amenaza, independientemente de quien haya escrito el mensaje. Vale la pena analizar todo el caso con mayor detenimiento.

Por un lado, el padre de Ángel, quien al parecer no cree en la atención de la medicina alópata, llevó a su bebé con un curandero quien diagnosticó brujería y pronosticó si acaso dos meses y medio de vida. La preocupación del padre de Ángel se centró entonces en el destino postmortem de su hijo, y estaba preocupado por bautizarlo antes que administrarle algún medicamento. En su desesperación acudieron a la clínica y fueron canalizados al hospital en Aquismón, pero no esperaron a recibir el medicamento. A su vez, acusaban a la asistente de no hacer bien su trabajo, aún cuando el caso estaba al margen de sus responsabilidades, en virtud que el caso ya había sido canalizado desde la clínica rural al hospital regional. El padre de Ángel aseguraba que les atendieron muy bien los médicos, pero el bebé ya no pudo más, falleció y antes de fallecer arrojó algo negro en su flema. Lo negro, por estar asociado con el mal, en el lenguaje común, podía tomarse como señal de que en verdad el bebé estaba embrujado, si tomamos como cierto el diagnóstico del curandero.

Desde la parte clínica, evidentemente, hubo un descuido por parte de la familia. De hecho, para el médico residente, la muerte de Ángel constituye una especie de fracaso. Quienes no están de acuerdo con la desatención familiar hacia Ángel, pero no comprenden en lenguaje científico, acusan al padre de Ángel de “haberse escapado” de la clínica sin recibir el medicamento, pues sólo al tomar el medicamento y valorar si hacía o no efecto se podía confirmar si estaba embrujado o no el pequeño Ángel. ¿Qué significa el hecho que se “haya escapado” de la clínica? La idea sugiere que la clínica es una institución que somete al paciente y sus familiares a cierta subordinación. Mientras que se hacían los preparativos del velorio, el médico residente, ya en el centro de trabajo y ante el fracaso de la atención brindada, a pesar que se realizó el diagnóstico adecuado y canalizó a la familia a segundo nivel para recibir tratamiento más especializado, decidió cerrar la clínica ese día. Lamentaban mucho el caso. Así lo expresó la enfermera cuando pude verla un momento en la tienda, comprando algunas galletas para tratar de levantar el ánimo al médico. [...] “Tanto esfuerzo que hicimos para no lograr salvarle la vida”, era uno de los comentarios del médico, en voz de la enfermera quien amablemente respondía a mi saludo y me confiaba el sentimiento del momento.

En efecto, hicieron lo que estaba a su alcance, pero el padre de Ángel “escapaba” de la clínica a pesar que tiene estudios de bachillerato y se supone tiene un rango de comprensión sobre la importancia

de la atención clínica en determinadas situaciones. El asunto aquí, evidentemente, no tiene que ver con la escolaridad, sino con un conjunto de valores culturales asociados a una forma de vida en particular. Como bien señala Fornet Betacourt (2004: 30) [...] “lo que se impone como normalidad se convierte en normatividad.” En todo caso, lo que revela este acontecimiento es que el peso de la tradición cultural en un contexto donde las prácticas sociales se rigen por diferentes lógicas que eventualmente pueden ser opuestas entre sí, lo cual de hecho define el contexto intercultural que se vive a gran escala hoy día, pueden generar es confusión, con la confusión se genera pasividad y con la pasividad dependencia que deviene en falta de acciones concretas que puedan realmente beneficiar socialmente.[6]

Lo dramático del caso, además, consiste en el hecho que el curanderismo a la luz de las prácticas y la sabiduría popular puede opacar el conocimiento y capacidad de especialistas indígenas quienes atienden más en el marco del chamanismo que del curanderismo asociado a la brujería del tipo magia negra. No obstante, y en virtud que el lenguaje del curanderismo tiene un peso cultural de importancia en la región, independientemente del tipo de curandero a quien se recurra, se consideran como verdaderos los diagnósticos de brujería que, en el caso de Ángel, incluso se vaticinó una muerte irremediable. Algunas evidencias empíricas de curanderos que diagnostican y curan enfermedades varias, más las validaciones del curanderismo construidas a lo largo del tiempo por la memoria cultural y la tradición oral, propicia que muchas familias consideren al curanderismo como primera opción y éste adquiera un significado más coherente que el lenguaje científico y técnico que se promueve desde la clínica. Sin embargo, el curanderismo en el marco de la práctica y la sabiduría popular, esto es, desde las prácticas desde quienes buscan atención a la salud/enfermedad, eventualmente puede generar más problemas de los que pueda resolver, por lo cual es relevante reconsiderar las maneras de concebir las relaciones interculturales.[7]

Esto implica no dar por sentado que el reconocimiento a la diversidad con el andamio institucional nacional e internacional contribuye efectivamente a que las poblaciones caracterizadas por la diferencia cultural accedan a espacios en los cuales logran solventar las problemáticas sociales más sentidas, para el caso particular, desarrollar la habilidad social para atender de manera efectiva, en la medida posible, el deterioro a la salud. De aquí que la observación etnográfica adquiera relevancia pues se vuelve fundamental analizar las relaciones interculturales en un plano intersubjetivo desde quienes interactúan en contextos donde coexisten diversas ideologías que adquieren, desde su propia lógica, valores absolutos. Es por ello que el enfoque de análisis en este artículo parte no de la valoración de las diversas formas de curanderismo desde la propia práctica de los curanderos y especialistas de la sanación en el marco de las costumbres y tradiciones indígenas, sino en la disyuntiva que se vive al poder recurrir a diferentes tipos de prácticas y diferentes formas de vida que eventualmente son incompatibles entre sí.

1.2 La confusión y sus efectos en la interacción social

El peso ideológico que surge de la presión social por mantener una forma de vida considerada es mejor que otra en espacios de interacción donde entran en juego diferentes formas de vida puede tener efectos negativos e incluso se puede llegar a actuar irracionalmente. Es irracional por ejemplo el hecho que, a pesar de haber recibido un diagnóstico clínico y considerar el caso una emergencia, no se tomen los medicamentos. Lo irracional, no obstante, puede no serlo desde otra perspectiva. Por otra parte, dado que sí se consideró el lenguaje científico y se recurrió a la orientación clínica, podemos suponer que se reconoce la alternativa, pero por alguna razón poco clara, se decidió abandonar el tratamiento. Esto es que, aún recurriendo al lenguaje científico, se tomó una decisión aparentemente irracional, aunque, [...] “Por definición, quien es irracional no se percató de que lo es” (Tomasini, 2000: 42). No es posible percatarse de una acción irracional en primera persona al momento que se lleva a cabo la acción; es a posteriori considerar que se actuó sin pensar y no se consideraron las consecuencias posibles del acto. Este camino conduce a la argumentación que existen buenos o malos razonamientos, lo cual es algo distinto de lo propiamente irracional.[8]

Lo irracional radica entonces en el hecho que [...] “el agente decide actuar fundándose en razones que él mismo reconoce como malas” (Tomasini, 2000: 52). Desde esta perspectiva, parece que los padres de Angelito actuaron irracionalmente, pero es necesario entender qué tipo de complejos intencionales se pusieron en juego y qué jerarquía tomaron al momento de tomar una u otra decisión. Tres grandes tradiciones culturales se pusieron en juego al momento de la interacción social, a saber: la científica y en particular la científica médica, la católica o judeocristiana, y el curanderismo o la hechicería. Desde la perspectiva pragmática, la familia de Angelito decidió acudir a un curandero quien diagnosticó brujería y desahució al bebé. Como la curación espiritual no surtió efecto se acudió a la clínica, pero no se llevó a cabo el tratamiento. Existía preocupación por el alma del bebé por lo que se hizo el intento por bautizarlo en la religión católica, lo cual tampoco se llevó a cabo y la muerte alcanzó a Ángel antes de poder continuar con alguna de las posibles acciones.

De todas las opciones posibles, ninguna se llevó a cabo hasta sus últimas consecuencias. No se puede decir que se haya actuado irracionalmente dado que la racionalidad de las acciones se ven cruzadas por una serie de posibilidades desde una u otra tradición cultural. La coherencia de las acciones depende de la gramática de cada tipo de lenguaje, por lo que no tomar el medicamento alopático es irracional a la luz del lenguaje científico, como es irracional el diagnóstico clínico cuando la vida corre verdadero peligro y el destino postmortem del alma se define en función del bautismo católico. En el lenguaje de la brujería es irracional tanto el bautismo como el diagnóstico clínico. La acción o la no acción referida al caso de estudio no tiene que ver por tanto con la irracionalidad, sino en la confusión sobre qué razonamiento seguir dado que existen lógicas

eventualmente opuestas entre sí, y todas ellas disponibles en los medios de la interacción social.

Para comprender mejor este argumento, conviene atender a lo que Wittgenstein denominó forma de vida. Uno de los pasajes más ilustrativos es el siguiente

“¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso? Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida” (Wittgenstein, 241).

La forma de vida es aquello que hace posible la concordancia a través del lenguaje, por lo que es el lenguaje lo que da sentido y coherencia a una forma de vida. Lo que se dice a través del lenguaje puede ser verdadero o falso, por lo que la concordancia es posible no por el lenguaje per se sino por la forma de vida. La forma de vida es por tanto algo dado que sirve como referente para la coherencia y el entendimiento. La forma de vida en ese sentido es incuestionable, es decir, nadie se pregunta por ésta al momento de actuar, sino que se da por sentada. En la forma de vida científica, por ejemplo, nadie se pregunta si las pruebas de laboratorio son otra cosa distinta que pruebas de laboratorio. Pueden existir diferencias en métodos, formas de medición, interpretación de resultados, pero ningún científico se preguntaría: ¿hacer pruebas de laboratorio es hacer pruebas de laboratorio, o es otra cosa distinta? Hacer pruebas de laboratorio es algo que se da por sentado en la forma de vida científica. Así, cuando un científico hace pruebas de laboratorio, en ningún momento se preguntaría: ¿soy un científico o soy un sacerdote? En la forma de vida religiosa, de igual manera, nadie se preguntaría si la oración es algo distinto a la oración, y nadie se preguntaría si orar es una práctica que no se corresponde con la vida religiosa.

El diálogo y mutua comprensión entre científicos y religiosos es evidentemente una realidad, pero la concordancia entre unos y otros es posible sólo a nivel de lenguaje. Se podrían debatir sobre la verdad o falsedad de sus dilemas. Pero la concordancia no radica sólo en el lenguaje, dado que nadie intentaría realizar actos litúrgicos con las muestras de laboratorio, ni nadie buscaría incluir experimentos científicos en una misa. Todo ello sería un sin sentido. De ahí que, si bien se puede buscar diálogo y mutua comprensión, la forma de vida otorga sentido y coherencia al lenguaje y a las prácticas sociales que se derivan del mismo; el lenguaje tiene límites definidos por la forma de vida. A esto Wittgenstein lo llamó juego de lenguaje: [...] “Llamaré también ‘juego de lenguaje’ al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (Wittgenstein: 7). El lenguaje por tanto carece de sentido si no es por las acciones que le acompañan, y a su vez las acciones se llevan a cabo en relación con lenguajes determinados por la forma de vida.[9]

Si volvemos al caso de estudio vemos que existen varias formas de vida en juego, y cada forma de vida despliega sus diversos juegos de lenguaje. Los juegos de lenguaje del curanderismo, por ejemplo, implican conceptos y acciones como hacer daño espiritual a alguien más, recibir un daño espiritual, entre muchos otros que no cabe de momento describir. Desde

la forma de vida religiosa se despliegan conceptos y acciones como recibir la gracia de Dios, aprender a liberarse de los pecados, bautizarse, definir un destino postmortem en el cual el espíritu quede libre de sufrimientos, entre otras. Desde la forma de vida científica se despliegan, entre otras, la toma de muestras biológicas, análisis bioquímicos, toma de temperatura corporal, administración de productos farmacéuticos. Ahora bien, aún cuando es posible establecer diálogo y buscar la mutua comprensión entre diferentes formas de vida, vemos que los lenguajes, y los juegos de lenguaje, tienen límites determinados, por lo que no es posible utilizar el diagnóstico clínico en la atención del curandero, ni es posible que los médicos del hospital bauticen al paciente, etcétera. El problema viene cuando no queda claro cuál de todas las formas de vida disponibles seguir, lo cual revela una problemática social de gran magnitud: se juegan juegos de lenguaje sobre lenguajes que no se comprenden, de suerte que una forma de vida se altera y se pierde sin tener claro qué tipo de forma de vida adquirir. De aquí es que surge la confusión que deviene en una disrupción social y cultural con efectos perturbadores. El problema social se agrava cuando la confusión se convierte en una forma de vida, esto es, se vive en constante confusión, de suerte que se genera una forma de vida en suspenso (Flores, 2017).[10]

En este punto es posible dialogar con Jonathan Lear (2006), mediante algunos pasajes de la forma de vida tradicional de los indios Crow del norte de EEUU. Lear destaca las prácticas sociales de mayor importancia y explica cómo las demás prácticas son como una especie de sub-prácticas vinculadas a las primeras. Las prácticas de mayor importancia son aquellas que definen la forma de vida Crow y que son por tanto prácticas que sólo los Crow realizan, en términos de sentido y significado, como constructo de identidad y unidad para el grupo que comparte el mismo lenguaje y los mismos códigos de interpretación, incluso a través de valores como la virtud, la moral, el prestigio social, entre otras. Las prácticas sociales en su conjunto están definidas por una forma de vida desde la cual adquiere sentido ser un indio Crow. En la forma de vida aparecen prácticas sociales que adquieren un significado relevante para la organización social y la manifestación de un conjunto de rasgos culturales que definen a los Crow como diferentes de otros grupos amerindios. Incluso pequeñas prácticas cotidianas que por su naturaleza son llevadas a cabo, se podría decir de manera natural, en todos y cada uno de los grupos sociales en el mundo, como es el caso, por ejemplo, de preparar la comida, están alineadas a la forma de vida que en este caso se define por el conjunto o por el universo de prácticas sociales de un grupo social particular.

Los indios Crow, cuando podían aún mantener su forma de vida tradicional, antes que quedaran confinados a una reserva territorial, era un grupo que se definía en gran medida por sus cualidades para la guerra. Sus fieles enemigos eran los indios Sioux. Entre las prácticas de importancia en la vida del pueblo guerrero, había una que de alguna manera daba sentido a todas las demás prácticas de la vida cotidiana y podría decirse era prácticamente una forma de vida: el manejo de las varas rituales propias de los Crow, en inglés, coup-stick.[11] El guerrero Crow, al momento

de enfrentarse con algún enemigo, demostraba su valentía y honor no sólo al ser capaz de matar al primer enemigo que se cruzaba en el campo de batalla o por matar a muchos enemigos, sino que, y esto era de suma importancia, necesitaba que el enemigo reconociera primero, a través de la vara ritual, que estaba por morir a manos del guerrero Crow (Lear, 2006: 16). Para ello era necesario, antes de matar al enemigo, golpearlo con la vara ritual de modo que éste la reconociese. Evidentemente se requería mucha valentía y cierta habilidad para golpear simbólicamente al enemigo y después quitarle la vida, de ser posible, arrancándole la mollera de un solo golpe con un hacha o un cuchillo.

El honor y la bravura de un buen guerrero Crow le otorgaba prestigio social y un mejor estatus al interior del grupo. Los guerreros con su vara ritual, a diferencia de quienes no se habían aún iniciado en la guerra o no habían hecho lo suficiente para poseer una vara ritual de importancia, iban detrás de los verdaderos hombres y mujeres Crow, por ejemplo, al momento de una peregrinación, procesión ceremonial, o en los traslados semi-nómadas vinculados con la supervivencia. Las esposas podían estar al lado de sus maridos, mientras que las esposas de quienes no eran guerreros socialmente reconocidos debían ir atrás de éstos. Los guerreros más bravos y honorables, en virtud de su posición, tenían cierta disponibilidad de las mujeres y muchas veces estos guerreros eran consentidos con porciones de comida más abundantes, entre otras dádivas. Existía, como dice Lear (2006: 15), una especie de vida definida por un deseo erótico imaginario en la búsqueda de honor, todo lo cual estaba organizado por el tipo de bravura del guerrero.

Mas el manejo de la vara ritual no se restringía solamente al momento de aniquilar al enemigo simbólicamente y a ser un objeto que acompañaba la indumentaria de los guerreros para distinguir su categoría. Matar al enemigo primero con la vara ritual tenía una intención mayor que, dicho de manera breve, consistía en establecer las fronteras de su vasto territorio. Los Crow era un pueblo dedicado a la cacería y su búsqueda les hacía ser un pueblo semi-nómada que habitaba por temporadas en determinados puntos donde establecían sus tiendas. Llevaban a cabo un ritual en el cual, en puntos estratégicos de sus procesiones, sembraban o enterraban una vara de modo tal que si un enemigo pasaba por el lugar pudiese reconocer de inmediato que estaba por entrar a territorio Crow. Como la vara era un objeto que representaba bravura y era de hecho un arma de guerra, si algún Sioux decidía cruzar la delimitación simbólica, sabía perfectamente que corría desde ese momento el riesgo de morir a manos de algún guerrero Crow.

El manejo de las varas rituales en sus distintos ámbitos definía por tanto la forma de vida de los Crow. Un objeto de importancia cultural y significado ritual era capaz de definir el territorio, mantener alejados a los enemigos o poderse enfrentar con ellos con honor, valentía y bravura; adquirir un determinado estatus social al interior del grupo; en términos generales, organizar la vida social hacia adentro como hacia fuera del grupo. Todas las actividades de la vida cotidiana y ceremonial estaban organizadas en función del significado de las varas rituales. La cacería,

preparación de la comida, la vestimenta, etcétera, se hacían en función de la vida guerrera del pueblo Crow. La definición de forma de vida que se puede establecer desde este ejemplo es aquella que explica cómo los conjuntos de prácticas sociales se realizan con una intención última que define en síntesis la identidad y el sentido de pertenencia a un grupo social y cultural en particular. La forma de vida tradicional Crow podía por tanto compartir diferentes prácticas con cualquiera otro grupo social, pero era en su uso y manejo de las varas rituales que se definía el conjunto de prácticas y por tanto su forma de vida adquiría significado y coherencia.

Lo relevante del análisis de Lear, además de señalar la manera como la coherencia de la forma de vida de un grupo social toma forma a partir de sus prácticas y sub-prácticas, viene cuando explica la manera como, lo que fue una forma de vida Crow, se convirtió en una “patética expresión de nostalgia”, por el hecho que los Crow, al momento de quedar confinados a una reserva y el uso de la vara ritual perdió su sentido, se perdió también el sentido con el cual los Crow podían construir una narrativa coherente con su forma de vida. Esto es, el mundo entendido a través de los propios conceptos Crow se había perdido por completo (Lear, 2006: 32). Cualquier Crow podía entender el significado de plantar una vara ritual, pero esa práctica no tenía ya significado alguno cuando no era necesario definir una frontera territorial contra de los enemigos. Más aún, podría decirse que los enemigos se habían convertido en aliados para tratar de combatir por alguna vía a la sociedad dominante que los había confinado a reservas indígenas a través de las cuales se perdió la narrativa.

Los conceptos dejaron de significar algo y plantar una vara ritual sólo cabe dentro del sentimiento de la nostalgia. La interacción social en el nuevo contexto vuelve los conceptos ininteligibles, y en esa medida las prácticas de una forma de vida donde la propia forma de vida ha desaparecido se llevan a cabo en un sinsentido que incluso puede acarrear cierta confusión, como ya he señalado. En este punto, Lear lanza un argumento que de alguna manera dialoga con la interpretación que hago de manera somera sobre los conceptos técnicos de Wittgenstein. El argumento de Lear es el siguiente:

“Los conceptos toman vida a través de las vidas que somos aptos de vivir con éstos. [Y sigue con el ejemplo de los Crow] Si ninguna cosa puede más contar como danzar la Danza del Sol o plantar una vara ritual, entonces la tribu ha perdido el concepto de Danza del Sol y vara ritual” (Lear, 2006: 38).

De aquí se desprenden dos fenómenos de interés: 1) está el tema de la pérdida de una forma de vida de modo tal que en el nuevo contexto de interacción social conceptos claves que antes definían la propia forma de vida ahora carecen de sentido y, en tanto que los conceptos no encuentran ya prácticas sociales con las cuales entretenerse de manera coherente, los conceptos se pierden junto con la forma de vida; 2) al introducirse nuevos conceptos y prácticas en un contexto donde todavía tiene lugar una forma de vida determinada, ésta última se pierde gradualmente, de modo tal que existen conceptos que de manera simultánea se pierden y se adquieren, generándose así un estado de confusión entre formas de vida disponibles en el medio de interacción, de suerte que se requiere

de un esfuerzo intelectual y psicológico para poder superar la crisis. La confusión se genera cuando un grupo social definido por una forma de vida que se ha perdido y que eventualmente se busca parece no tener mayor sentido al imponerse una nueva forma de vida que todavía no se adquiere por completo. Es así que las personas se ven obligadas a experimentar la realidad empírica desde juegos de lenguaje sobre lenguajes que no se comprenden del todo.

La confusión limita la interacción social dado que se desarrollan comunidades fragmentadas por la disputa, los malos entendidos y la disminución de la capacidad de acción y de la toma de decisiones. Estas comunidades fragmentadas por la confusión cultural, finalmente, no logran establecer consenso ni por el lenguaje ni por la forma de vida que se tiene o que se busca. Vemos pues que el problema va mucho más allá del reconocimiento a la diversidad cultural y a la creación de políticas interculturales que, si bien promueven valores y derechos humanos para bien del desarrollo social equitativo, es el sedimento de las diversas formas de vida dispuestas en la interacción social lo que a su vez genera cierta confusión cultural. Mientras más formas de vida disponibles en la interacción, mayor puede ser la confusión. Para superar esta situación, la persona debe ser capaz de definir claramente sus juegos de lenguaje y evitar así las incoherencias o los actos que desde una u otra forma de vida pueden verse como irracionales, esto es, que suceden al margen de la gramática, en el sentido wittgensteiniano del término, del lenguaje que se pone en juego.

En ese proceso, es necesario despojarse de alguna forma de vida que no logra sostenerse por no responder a las necesidades personales y sociales y aprender a adquirir una forma de vida estable y llevarla a cabo hasta sus últimas consecuencias. Desde esta perspectiva, el esfuerzo intelectual y psicológico que ayude a superar la confusión consiste en aprender a cuestionar lo que antes era incuestionable. Lo dramático de esta problemática es que dicho esfuerzo requiere de coraje para oponerse a valores tradicionales y aprender nuevos lenguajes para poder sopesar las alternativas de acción. Sin embargo, como vemos en el estudio de caso, ni la tradición local, ni la religión, ni la escolaridad, ni el acceso a servicios públicos de salud resuelven el problema, de modo que el esfuerzo debe llevarse a cabo de manera personal. El cambio personal es a su vez complicado dado el peso de las relaciones interpersonales en el contexto local, donde lo considerado tradicional reclama su vigencia por encima de otras formas de vida, aún cuando dicha forma de vida se ha alterado y está en permanente negociación con otras formas de vida que se reclaman a sí mismas como mejores en virtud de la legitimación científica o moral.

Desde el caso de estudio particular, llama la atención que los conceptos que se han perdido con el tiempo son de hecho aquellos que más afectan: salud y enfermedad. Si en las tradiciones indígenas antiguas en general, y entre huastecos no era la excepción, los procesos de curación de alguna enfermedad y el sostenimiento de la salud implicaban una serie de ofrendas y rituales en diferentes puntos de la geografía sagrada (cuevas, ojos de agua, los altos de un cerro, altares domésticos y públicos, los ciclos de siembra y cosecha, etcétera), dado que los padecimientos

estaban vinculados con frecuencia a entes anímicos (López-Austin, 1984), todo esto es un lenguaje que ha desaparecido en gran medida en la región de donde surge el caso de estudio. A cambio, se ha instalado el lenguaje de la brujería que se vincula con otras tradiciones donde, por mencionar un ejemplo, la envidia, entendida aquí como el daño que alguien quiere ejercer sobre el yo, se manifiesta a través de las enfermedades y padecimientos en general, incluso los accidentes. Esto es, la noción de reciprocidad con entes anímicos para mantener la salud se perdió y, en el mismo marco de la noción espiritual, la envidia de un tercero trabaja como un daño potencial a la salud, que se materializa por efectos de la hechicería y la magia negra. En esa transición la ciencia médica busca persuadir de las ventajas de la atención clínica y el uso de medicamentos alópatas, y la religión católica despliega significados por un sedimento histórico de importancia de suerte que el bautismo es una práctica que sirve como referente para el bien de las almas. A diferencia del caso de los indios Crow donde un concepto que servía para dar coherencia a la forma de vida se perdió en el momento de quedar confinados a una reserva territorial, entre los teenek los conceptos, más que perderse de manera contundente, han sido modificados a lo largo del tiempo de suerte que se ponen en juego significados a partir de diferentes formas de vida disponibles en el medio de la interacción social, lo que en la cotidianeidad deviene en una confusión dado que la forma de vida no queda del todo bien definida. Son diferentes formas de vida las que, de manera intersubjetiva, están en permanente conflicto y negociación.

1.3 Algunas consideraciones finales

Hasta aquí he argumentado que los juegos de lenguaje a partir de formas de vida que son distintas entre sí pueden generar cierto tipo de confusión, a reserva que se tenga la flexibilidad psicológica suficiente para contrarrestar cierto tipo de disrupción que se genera en el ámbito de lo personal y se corresponde con el ámbito social y cultural. Esto es, la confusión que se genera a partir de jugar juegos de lenguaje sobre lenguajes que no se comprenden tiene un efecto sociocultural de importancia, de suerte que las relaciones interpersonales suelen fragmentarse a partir de la mutua incomprensión. La tendencia social, a través de las relaciones que se generan desde la salud y la enfermedad, es el intercambio de mensajes que no necesariamente llegan al interlocutor deseado, sino que refuerzan la gramática de la forma de vida a la cual se aspira, ya sea porque se tiene o porque se busca. Los datos que arroja esta micro-etnografía nos ayudan a pensar que, al momento que una forma de vida se altera y se pierde, se requiere de una habilidad personal para adaptarse al cambio, y cuando la confusión prevalece, se corre el riesgo de actuar, de manera ambigua, a partir de cierta pasividad. Sin embargo, la confusión también representa una posibilidad para transformarse psicológicamente con el fin de trascender determinados valores que pueden convertirse en absolutos o relativos, dependiendo del tipo de forma de vida que se estima tener, lo cual implica desarrollar la capacidad personal para experimentar la

ironía socrática como vía para convertirse en ser humano, en el amplio sentido del término. Esto es, tener la posibilidad de trascenderse a sí mismo a través de un extrañamiento hacia lo familiar, es decir, un extrañamiento a lo que la tradición cultural no dice que es verdadero, como un extrañamiento a los nuevos lenguajes y nuevas formas de vida que interactúan en el medio y que nos dicen lo que es verdadero.

Veamos entonces por qué la ironía puede ser una vía para superar la confusión que genera la pérdida de una forma de vida. Conviene aquí retomar la idea de Jonathan Lear sobre el concepto, a partir del análisis que hace sobre la duda Socrática cuando, el Sócrates de Platón, se pregunta si se nace humano o ésta es una condición que se adquiere a lo largo de la vida, lo cual es una ironía pues lo que se sugiere de fondo es que el ser humano no es humano, sino que éste se convierte en humano a través de la propia vida humana. Jonathan Lear explica esto muy bien al retomar El Banquete (Symposium), el diálogo de Platón, para detenerse en la enseñanza de Diotima a Sócrates sobre la figura intermedia de Eros, quien va y viene – sirve como intermediario – entre dioses y humanos, facilitando la comunicación entre ambos. A la pregunta de Sócrates sobre cuál es el lugar del Amor en la vida humana, Diotima desarrolla una lección sobre la siguiente transición:

“el deseo por las cosas bellas (204d), al deseo por las cosas buenas (204e), al deseo por la felicidad (205a) [...] Esto tiene la consecuencia de que podemos reflexionar sobre trabajar el Amor desde adentro, al reflexionar sobre la calidad de nuestra experiencia deseada. [...] ‘El propósito del amor’, dice Diotima, ‘es dar a luz a la belleza ya sea en el cuerpo o en el alma’ (206b)” (Lear, 2013: 1010).

De la enseñanza de Diotima, explica Lear, surge la duda socrática y, de hecho, es gracias a Diotima que Sócrates se convierte en Sócrates, quien, recordemos, se encarga de ayudar a los hombres a dar a luz, como partero de almas que no de cuerpos. En efecto, Diotima señala que el embarazo del cuerpo es una condición muy inferior, moralmente hablando, al embarazo del alma, éste último, como una actividad característica del ser humano en tanto que almas creativas que se distinguen de los demás animales que comparten con el ser humano la capacidad de la reproducción biológica. Mas no se trata simplemente de una metáfora, sino que, en realidad, la concepción del alma como vía para el proceso de conversión de una persona en ser humano, en el sentido extenso de la palabra, es lo que posibilita que se genere la creatividad y de la creatividad las virtudes del alma en la inmortalidad, como son por ejemplo los poemas de Homero y Hesíodo (Lear, 2013: 1013). De esta manera es que Lear insiste en decir que el embarazo del alma no es metafórico, sino irónico.

Es a través de la actividad creativa que la persona puede aspirar a un propósito más elevado que sí mismo, como señala Diotima en su enseñanza sobre la transición arriba señalada. Es en la ironía, a través del alma irónica (Lear 2011: 42 y ss.), que la persona puede alcanzar un estado que lo lleve a convertirse en ser humano. Pero si consideramos nuevamente el problema de los juegos de lenguaje sobre lenguajes que no se conocen o comprenden del todo, como factor de importancia para perder una forma de vida y con ésta los conceptos que le dan sentido, ¿no

es acaso que, en esa situación, se corre el riesgo de coartar la capacidad creativa, y evitar así que la persona logre concebir en su alma para dar a luz a un ser superior a sí mismo, es decir, convertirse en ser humano? En ello radica la confusión y la forma de vida en suspenso. También allí radica la transformación psicológica como un esfuerzo interno para reconocer la ironía de sí mismo, como vía para superar la crisis interna e iniciar el proceso para definir una forma de vida nueva y asequible. Esto es, tener la posibilidad de trascenderse a sí mismo a través de un extrañamiento hacia lo familiar, es decir, un extrañamiento a lo que la tradición cultural no dice que es verdadero, como un extrañamiento a los nuevos lenguajes y nuevas formas de vida que interactúan en el medio y que nos dicen lo que también es verdadero.

Jonathan Lear sugiere pensar en la ironía como un ejercicio reflexivo que es estrictamente personal. Aquí radica la posibilidad de que la pretensión social de “ser alguien”, esto es tener una forma de vida asequible y socialmente reconocida, donde las virtudes humanas resurjan y nos conduzcan a una vida, en términos humanos, de excelencia, sea un ideal alcanzable. Cabe señalar que en todo ejercicio reflexivo es normal que se encuentren discrepancias, desacuerdos, contradicciones, pero un ejercicio reflexivo que nos conduzca al reconocimiento de estas discrepancias y contradicciones sin que se lleve a cabo un ejercicio profundo de extrañamiento sobre uno mismo, puede conducir a la mutua incomprensión más que al diálogo y el entendimiento, como vemos en los casos empíricos sucede con frecuencia en las relaciones interpersonales. La reflexión personal que pueda conducir a un extrañamiento capaz de convertir la propia experiencia personal en una experiencia irónica vinculada a la pretensión social, consiste de hecho en reflexionar acerca de las discrepancias y contradicciones, más que en encontrarlas y señalarlas. A esta experiencia irónica Lear la describe como una manera de experimentar no sólo a un tipo de yo, sino la capacidad de confrontarse a sí mismo por la propia experiencia personal (Lear, 2011: 9). De esta manera, la pretensión social definida por una identidad práctica puede ser trascendente, de modo tal que es posible superar la propia experiencia personal y hacer del ideal que sirve como fundamento a la forma de vida que se tiene o que se busca, un ideal alcanzable. Para ello se requiere, evidentemente, de un esfuerzo personal para poder convertir lo que es y ha sido familiar en algo que [...] “regresa como extraño y no familiar” (Lear, 2011: 15). Desde esta perspectiva, la pregunta irónica más sofisticada que pudo haberse planteado el padre de Angelito es: ¿si soy padre, soy padre por tener a un hijo, o esta es una condición que se adquiere en el cuidado adecuado de mi hijo? Lo que hubiese permitido una serie de preguntas reflexivas para bien del propio cuidado, por ejemplo: ¿Cuidar bien a mi hijo supone dar por sentado que ha sido embrujado, o puede haber otra causa a su enfermedad? Llevar a cabo esta reflexión supone ir en contra del criterio colectivo, dado que implica cuestionar lo que familiarmente es incuestionable.

La experiencia irónica no se alcanza cuando la persona no tiene la capacidad para la ironía, y menos aun cuando no se ha desarrollado

una “existencia irónica” (Lear, 2011: 119), como virtud humana que conduce a la persona a convertirse en ser humano par excellence. La lectura equivocada podría favorecer la caricaturización de las formas de vida y decir que la ironía consiste en ser el mejor en lo que se hace, pero este aspecto motivacional no necesariamente implica una disrupción que pueda cuestionar la propia forma de vida y las formas de vida disponibles en el medio de la interacción social. En este sentido la ironía es una actividad, una experiencia que conduce a la disrupción como punto de partida para lograr cierto estado mental que permita el entendimiento reflexivo sobre determinados aspectos que no habían sido tomados en cuenta en las definiciones que adquieren sentido a través de las acciones sociales entrelazadas con éstas. La disrupción a partir de la ironía socrática, desde la posición de Lear, ayuda a comprender la manera como la disrupción es necesaria para lograr una mirada fulgurante. La disrupción es, por tanto, la experiencia de dejar de ver continuo, es decir, dejar de ver siempre lo mismo de la misma manera, para desde la confusión ganar claridad. Para ello, es necesaria una transformación psicológica suficiente para que los conceptos que sirven de andamio para la imagen del mundo y las formas de vida que le corresponden, puedan entrar en el ámbito de lo cuestionable.

“desde la perspectiva del Wittgenstein tardío y de Heidegger, no hay vía coherente para entender la idea de cambiar nuestras vidas mediante un concepto en modos fundamentales mientras se mantenga constante el contenido de ese concepto” (Lear, 2000: 32).

El problema surge cuando la disrupción se genera por la imposición de nuevos juegos de lenguaje, pero se busque mantener de manera constante conceptos que no se corresponden con las prácticas sociales. Irónicamente, es la disrupción el momento ideal para transformarse psicológicamente y experimentar una mirada fulgurante. Desde una perspectiva exclusivamente pragmática, la disrupción que genera confusión, y la búsqueda constante de una forma de vida que ya no se tiene y que tal vez no se pueda tener más, sirve como referente para recuperar el modelo aristotélico de los actos irracionales. Lear explica este modelo aristotélico como el momento en que los actos irracionales toman lugar, esto es el momento en que la persona decide hacer algo, pero actúa en contra de su mejor juicio (Lear, 2000: 34). Esto sólo puede ser posible cuando las acciones que se emprenden no tienen correspondencia con conceptos bien definidos y, son los conceptos que, al perderse junto con una forma de vida, devienen en acciones sociales carentes de su significado original, o bien se llevan a cabo acciones de las cuales se desconoce o no se comprende el concepto que puede otorgar un sentido y un significado. Es aquí donde Fornet – Betancourt (2004: 51) señala con sabiduría un aspecto fundamental del aprendizaje intercultural: el aprendizaje, más que dejarlo a la buena del sistema escolar, debería consistir no en aprender contenidos estándares, sino, en todo caso, de manera permanente, [...] “hacer ejercicios de traducción cultural”, de los conceptos que se ponen en juego en la vida cotidiana.

Conclusión

La observación etnográfica fuera del andamio conceptual nos permite analizar casos desde la perspectiva local y a la luz de situaciones que se viven incluso en el plano de la intersubjetividad. Este análisis micro privilegia la comprensión de problemáticas sociales que no son posibles de observar cuando se toma por objeto de estudio una situación de la cual ya se tiene una posición bien definida, misma que corre el riesgo de acercarse a la realidad empírica con intenciones preestablecidas. Desde esta perspectiva, la etnografía es una herramienta metodológica capaz de evaluar los marcos de referencia teórica desde la realidad social y cultural observable, lo que a su vez ayuda a no casarse con definiciones de problemáticas sociales que se estudian desde una perspectiva abstracta. Es así que la etnografía de corte clásico, esto es sin entrar al terreno de la investigación acción, es una perspectiva analítica que sigue vigente y que ayuda a observar problemáticas sociales que no sólo son actuales, sino que tienden a acrecentarse en el futuro. La confusión cultural que deviene en disrupciones en diferentes medios de interacción social, en este artículo desde un caso de búsqueda de atención a la salud y enfermedad, es un fenómeno que no queda restringido a grupos considerados minoritarios, dado que todos estamos propensos a perder formas de vida previamente establecidas. La creciente modificación de los medios de interacción social a través de la robótica, la inteligencia artificial, la nanotecnología, entre otras, apenas se avecina.

Queda pendiente aquí delinear los aspectos éticos que contribuyan a analizar la manera como el desarrollo evolutivo de una forma de vida pueda alterar y cuestionar otras de suerte que existan grupos que con facilidad puedan experimentar una forma de vida en suspenso. Lo que se argumenta aquí señala apenas un aspecto de la dimensión social y cultural que implica la pérdida de una forma de vida sin que otra nueva quede claramente definida. Podemos aquí coincidir con la famosa cita atribuida a Gramsci que dice: “El viejo mundo se muere. El nuevo tarda en aparecer. Y en ese claroscuro surgen los monstruos”. [12]

La interculturalidad como contexto social demuestra que, en efecto, existen relaciones de dominio que es necesario observar y trabajar tanto en lo político como en el mismo plano intersubjetivo para que la interculturalidad misma, como proyecto, pueda promover un diálogo donde tenga cabida la mutua comprensión entre formas de vida muy distintas entre sí. En el caso estudiado, lo que se demuestra es que la interculturalidad brilla por su ausencia y, la confusión que se desprende al poner en juego diferentes lenguajes sin el andamio de una forma de vida estable, coherente y asequible, propicia a que se experimenten situaciones penosas que bien pudiesen evitarse. El presente artículo es sólo una pequeña contribución a ese respecto, por lo que es de fondo una exhortación a pensar la interculturalidad no tanto desde una posición política, sino contribuir a generar experiencias irónicas que contribuyan a cuestionar lo que por considerarse normal y normativo limita las

capacidades personales y sociales para favorecer el desarrollo humano, no sólo el desarrollo social.

Los límites de la interacción social en el contexto intersubjetivo de la interculturalidad

- De Sousa, Boaventura. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce Editorial.
- Dietz, Gunther. 2003. *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. España: CIESAS/Universidad de Granada.
- Fanon, Frantz. 2018 (1961). *Los condenados de la tierra*. México: FCE
- Fernández, Gerardo (Coord.).2006. *Salud e interculturalidad en América Latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Flores, Daniel. 2017. *(Des)encuentros de la ciencia médica con las prácticas de curación en la Sierra de Aquismón, SLP*. Tesis de doctorado, México: CIESAS.
- Fornet – Betancourt, Raúl. 2004. *Reflexiones de Raúl Fornet – Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. México: Consorcio Intercultural.
- _____. 2004(b). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Gallardo, Patricia. 2011. La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz. En: *Revista Estudios de Historia Novohispana*, No. 4, enero – junio 2011. México: IIH – UNAM, 77 – 111.
- Gramsci, Antonio. 1981. *Cuadernos desde la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana. Tomo 2*. México: Ediciones Era.
- Jacorzynski, Witold. 2008. *En la cueva de la locura: aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, México: CIESAS
- _____. 2010. *La Maldición de Judas Iscariote: aportación de Ludwig Wittgenstein a la teología, la filosofía y la antropología de la religión*. México: CIESAS.
- Lear, Jonathan. 2000. *Happiness, death, and the reminder of life*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2006. *Radical hope. Ethics in the face of cultural devastation*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2011. *A case for Irony*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2013. The Ironic Creativity of Socratic Doubt. In: *MLN*, Volume 128, Number 5, December 2013 (Comparative Literature Issue), pp. 1001-1018. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Lozoya, Javier; Zolla, Carlos (Ed.). 1983. *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México*. México: Folios Ediciones.
- Mato, Daniel (Coord.). 2008 *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: IESALC – UNESCO.
- _____. 2009. *Educación superior, colaboración intercultural y desarrollo sostenible/buen vivir. Experiencias en América Latina*. Caracas: IESALC-UNESCO

- Meneses, Juan. 2015. *Una vuelta al tercer mundo. La ruta salvaje de la globalización*. Madrid, España: Editorial Debate.
- Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Organización Internacional del Trabajo. 2014. Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf (23 de febrero de 2019).
- Organización de las Naciones Unidas. 1992. Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas. https://www.ohchr.org/Documents/Issues/Minorities/Booklet_Minorities_Spanish.pdf (11 de febrero de 2019).
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 2001. Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural: una visión, una plataforma conceptual, un semillero de ideas, un paradigma nuevo. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127162_spa (17 de febrero de 2019).
- Organización Mundial de la Salud. 2008. Una visión de salud intercultural para los pueblos indígenas de las Américas. <http://new.paho.org/hq/dmdocuments/2009/54-visionsaludinterculturalpi.pdf> (18 de febrero de 2019).
- Ramos, José Luis. 2011. Conflicto identitario en maestros indígenas (México). En: *Educación intercultural bilingüe en América Latina y el Caribe: balances, desafíos y perspectivas*. Ana Carolina Hecht y Elisa Loncon (Comp.). Santiago de Chile: Fundación Equitas, 135 – 147.
- Stresser – Péan, Guy. 2008. *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*. Coordinación de Guilhem Olivier; Pról. De Miguél León Portilla. México: FCE / CEMCA.
- Tomasini, Alejandro. 2000. La mente irracional En *Racionalidad: lenguaje, argumentación y acción*, compilado por Carme Trueba. México: UAM-Plaza y Valdés, 39 - 56.
- Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala.
- _____. 2012. *Interculturalidad crítica y (de) clonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya Yala / Instituto Científico de Culturas Indígenas.
- Wittgenstein, Ludwig. 2017. *Investigaciones Filosóficas*. México: IIF-UNAM.

Notas

[2]-- Véase por ejemplo el “Programa especial de educación intercultural 2014 – 2018”, publicado en el Diario Oficial de la Federación en abril de 2014 (DOF: 28/04/2014).

[3]-Las experiencias exitosas nos remiten más al ámbito educativo. Entre las experiencias mejor documentadas y que sirven como portal para acceder a una vasta producción académica respecto a la interculturalidad como práctica de transformación social en la región latinoamericana, véase: Desacatos. Revista de Ciencias Sociales, No. 48: “Autonomía, territorio y educación intercultural”, mayo – agosto 2015. Es importante señalar aquí que, en México, la noción de interculturalidad aplicada a la educación pública tiende a homogeneizar la condición de ser indígena, sin percatarse que muchas veces los propios indígenas son quienes ven en la cultura dominante valores

y atribuciones positivas, por encima de los valores culturales propias de su grupo étnico. Esta situación eventualmente repercute en la manera como se concibe y se aplica o se deja de aplicar la interculturalidad aun entre los propios profesores que se dedican a promoverla. Véase al respecto: Ramos (2012). En el campo de la salud, una de las iniciativas más influyentes para la región es el documento: “Una visión de salud intercultural para los pueblos indígenas de las Américas” de la Organización Panamericana de la Salud. Desde una perspectiva de investigación académica, un texto que de igual manera puede servir como portal para adentrarse en el tema es: Fernández (2015).

[4]-Para una revisión más exhaustiva de la etnografía realizada en la región, véase: Flores (2017).

[5]-Para una referencia sobre las responsabilidades de la figura de asistente de salud, véase: “Acuerdo por el que la Secretaría de Salud da a conocer las Reglas de Operación Específicas e Indicadores de Gestión y Evaluación del Programa de Ampliación de Cobertura”; Inciso 7.9: “Auxiliar de salud. Disponible en: <http://www.salud.gob.mx/unidades/cdi/nom/compi/acsropac.html>

[6]-Encontrarse en estado de confusión disminuye la capacidad de discernimiento y en ese sentido crece la posibilidad de tomar decisiones equivocadas o bien se toman decisiones sin tener claridad del por qué se toman. En ese sentido es que la confusión deviene en pasividad. La pasividad no significa necesariamente dejar de actuar, sino actuar sin tener claridad del por qué se actúa de esa manera y, más aún, de actuar de manera tal que no se obtiene el objeto deseado. Esta idea está ligada de alguna manera a la observación en este artículo en torno a la mente irracional. Para pensar en un ejemplo más clarificador, pensemos en quienes buscan combatir el cambio climático a través de las redes sociales. Para que se produzcan los objetos tecnológicos que permiten el uso de las redes sociales tuvieron que extraerse una gran cantidad de minerales a trabajo forzado, lo cual crea contaminación ambiental a gran escala. Para que además puedan reproducirse los mensajes electrónicos, fue necesario enviar satélites al espacio, crear una red de electricidad, etcétera. Esto es, quien quiera combatir el cambio climático, lo primero que haría, si se quiere actuar de manera congruente, es apagar la computadora y dejar de usar teléfono celular. Combatir el cambio climático por redes sociales en este caso es una acción pasiva. Ahora bien, aquí me he referido a la confusión desde la perspectiva de la ausencia de coherencia en una forma de vida a raíz de que es posible jugar juegos de lenguaje desde formas de vida distintas entre sí. En este caso, las acciones pasivas vienen de la confusión sobre qué forma de vida es la que valdría la pena seguir ante la falta de coherencia dadas las posibilidades contrarias, y a veces también contradictorias, de los juegos de lenguaje disponibles en el medio de interacción. En este sentido, si bien la confusión puede ser transitoria, ésta siempre afecta en la capacidad de toma de decisiones asertivas.

[7]-El curanderismo en la actualidad hace referencia a un conjunto de prácticas que surgen de relaciones interculturales a través del tiempo. Por relaciones interculturales aquí me refiero al intercambio cultural a lo largo de la historia que, si bien muchas veces ha sido por imposición y no por un diálogo propiamente intercultural. El curanderismo en la región de estudio se caracteriza por fundamentarse en una serie de conceptos que de hecho tienen origen en la atención a la salud por parte de algunos curas de a pie durante el período colonial, y que, curiosamente, la iglesia después catalogó como un esfuerzo por parte de los indígenas por adorar al demonio. Para mayor referencia al respecto véase: Gallardo (2011). Un ejemplo interesante sobre las curaciones de antaño que actualmente se vinculan con procesos de atención desde el trabajo de curadores indígenas que diagnostican y atienden en el marco de la brujería, es el caso de Fray Agustín Farfán, quien describe el procedimiento para curar el pasmo. Véase: Lozoya y Zolla (1983: 275). Siguiendo estas pistas, es posible descifrar la manera como los curadores indígenas aprendieron de los misioneros el uso de plantas, animales y minerales en determinados rituales de curación, pero cometieron el pecado de realizar dichas prácticas en el marco de su propia cosmovisión y no siguiendo al pie de la letra la gramática cristiana. Como

una confusión naturalizada con el tiempo, ahora los curanderos recurren a la brujería, señalando así la parte negativa de los procesos de curación aprendida desde el período colonial, haciendo a un lado la propia cosmovisión indígena original.

[8]- Los ejemplos pueden ser inagotables. Piénsese en quien es fumador y, aún a sabiendas que el cigarro mata, justifica racionalmente el seguir fumando: “quita la ansiedad”, o “ayuda al sistema digestivo” o simplemente “mata pero me gusta fumar”. En la construcción de razones entran en juego diferentes complejos intencionales (deseos, creencias, justificaciones, etc.), pero más allá del criterio moral, es en la perspectiva pragmática que se pueden evaluar las buenas o malas razones (Tomasini, 2000: 49). La tendencia es a considerar las malas razones que justifican prácticas como si éstas fuesen irracionales, pero esto nuevamente es a juicio de un tercero.

[9]- Para una revisión exhaustiva sobre los conceptos wittgensteinianos, forma de vida y juego de lenguaje, aplicados a análisis antropológicos, véase la obra de Jacorzynski (2008; 2010).

[10]- Una observación muy interesante con respecto al bautismo es que, en caso necesario, cualquier persona puede bautizar a otra, incluso si quien realiza el acto no ha sido previamente bautizada. Para ello, evidentemente, se requiere tener una clara y firme intención y seguir la fórmula trinitaria. Véase al respecto: “Los sacramentos de la iniciación cristiana”, Artículo 1. “El sacramento del bautismo”, Sección V: “Quién puede bautizar”. En línea: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c1a1_sp.html. Esto quiere decir que, en efecto, los médicos en el hospital tienen la facultad para haber bautizado a Angelito, o incluso el mismo padre, Francisco, pudo haber practicado el bautismo a su hijo y con ello disminuir la confusión para actuar de manera más asertiva. No obstante, debe entender así que los juegos de lenguaje implican determinadas reglas gramaticales que limitan la capacidad de acción cuando no se conoce la definición de los conceptos puestos en juego. En ese caso, los juegos de lenguaje de la ciencia médica limitan a los médicos en su acción y la normalidad es que queden restringidos a prácticas fundamentadas en la química y la biología, aún cuando, por decir, se santifiquen cada vez que inicien su jornada laboral. A su vez, el padre de Angelito, por lo que se puede inferir, en su concepción sobre los lenguajes en juego, carece en sí mismo de la capacidad de curar a su hijo, duda de la ciencia médica, y quien debe bautizar es una persona que en la gramática convencional es la encargada de jugar el juego de lenguaje correspondiente. Toda acción que esté al margen de dicha convencionalidad rompe con la coherencia y por lo tanto no es factible.

[11]- La traducción literal de coup-stick puede ser garrote, pues es en efecto una vara que el guerrero utiliza para golpear al enemigo. Es una vara con un significado ritual que incluso se adorna con objetos propios de la forma de vida personal del guerrero, como puedan ser plumas y garras de águila, colmillos de jabalí, entre otras. Pueden variar en forma y tamaño específico, como en el tipo de representación particular de la vara ritual. También es un objeto que por sus características puede identificar al guerrero propiamente Crow.

[12]- La cita sirve como epígrafe a la obra de Meneses (2015), y de hecho es una frase ampliamente difundida. Sin embargo, Gramsci no escribe la frase de esa manera. Lo más cercano se encuentra en “Cuadernos desde la cárcel” Tomo 2, § 34: “La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en ese interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados” (Gramsci, 1981: 37).

Notas de autor

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7308-0545>