

III. Implicaciones teórico-metodológicas y éticas de nuestro encuentro con la interculturalidad.

La experiencia con las Naná

Diana Minerva Espejel Alejandro¹²

Víctor Faccio Lucero¹³

Noemí Luján Ponce¹⁴

La educación intercultural (...) sólo tendrá significación, impacto y valor cuando esté asumida de manera crítica, como acto pedagógico-político que procura intervenir en la refundación de la sociedad (...) y, por ende, en la refundación de sus estructuras que racializan, inferiorizan y deshumanizan.
Walsh (2010: 76)

1. Introducción

El trabajo que presentamos es resultado de un ejercicio colectivo de sistematización de la experiencia desde la interculturalidad sobre una práctica de investigación – intervención sustentada en nuestra relación con un grupo de médicas tradicionales (Naná) de la Meseta Purhépecha, Michoacán, México, que inició en 2016.

Para nuestro equipo de trabajo, la interculturalidad no fue una elección teórica sino el resultado de una búsqueda. Más que elegirla como perspectiva de análisis, la interculturalidad se nos apareció un buen día como respuesta al problema de la incommensurabilidad de las diferencias culturales entre nuestra visión occidental científica del mundo y las concepciones de las Naná como mujeres sabias, herederas de saberes propios de la medicina tradicional de las diversas comunidades de las comunidades de esta región del estado de Michoacán.

Este trabajo no presenta un cuerpo homogéneo ni mucho menos sistemático de argumentos, pues se trata de un esfuerzo a seis manos que intenta dar cuenta de un proceso complejo de encuentros y desencuentros, de descubrimientos y sorpresas. Es un intento por marcar un alto dentro de un

12 Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco en la Línea de Sociedad y Educación, Ciudad de México. espejel62@gmail.com

13 Asistente de investigación del Área de Atención a la Salud, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. victorfacciolucero@gmail.com

14 Profesora Investigadora del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Ciudad de México. nlujanponce@gmail.com

proceso que parte de la experiencia a la necesidad de teorización y de ésta a la sistematización de la experiencia como componente de un proceso que deberá retornar a la praxis del propio proceso de construcción intercultural.

La estructura del trabajo intenta dar cuenta del proceso de construcción simultánea de la interculturalidad en el plano de las relaciones y en el de los conceptos. En el proceso de conceptualización se pueden identificar las diversas tradiciones que forman parte del acervo personal, profesional y disciplinario del equipo de trabajo que hemos acompañado a las Naná en los últimos dos años.

A reserva de compartir el resultado de este ejercicio con ellas, decidimos agradecer en este espacio nuestra deuda con las médicas tradicionales de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM) por la oportunidad de vivir experiencias que han desencadenado cambios individuales y colectivos muy profundos. A partir de la relación que hemos establecido con cada una de ellas hemos incorporado, es decir, hemos hecho cuerpo una parte de su alma que habita ahora en la nuestra.

1.1. Espacio y tiempo del encuentro

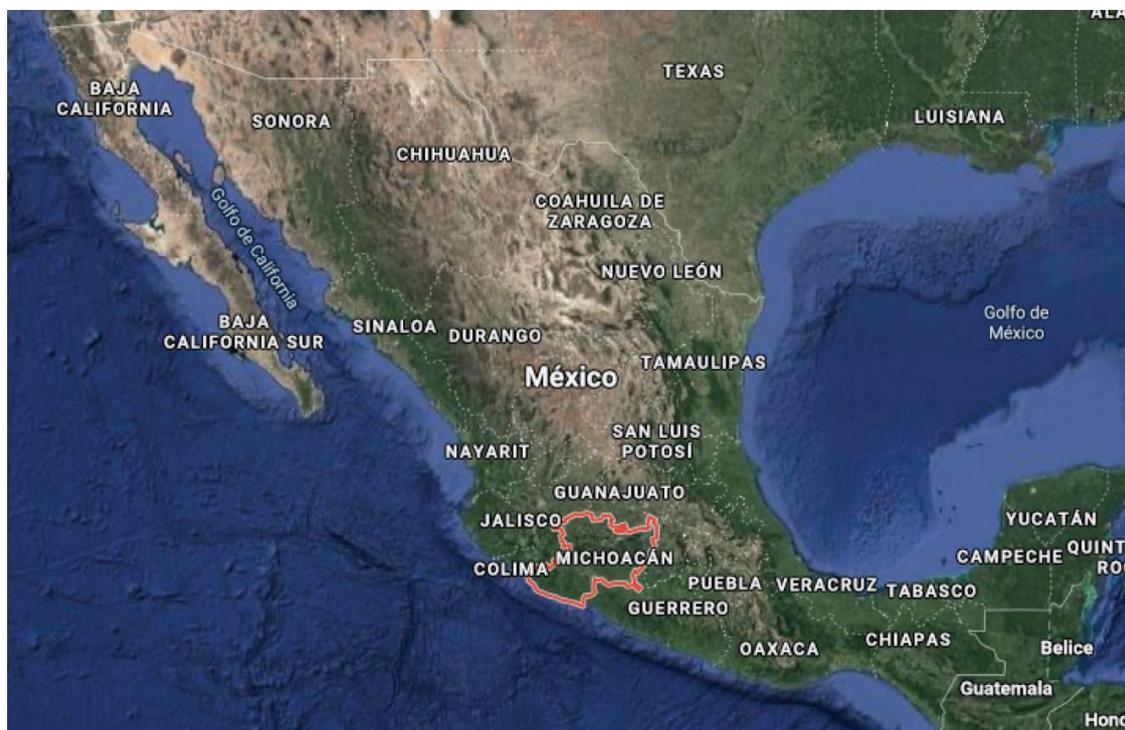
México es un país con una diversidad cultural extraordinaria. Las regiones de la República Mexicana contienen sus propias tradiciones y conocimientos ancestrales. Cada estado contiene en su interior grupos originarios que dan forma a usos y costumbres, convivencia, maneras de vivir sus festividades, gastronomía, arte y, por supuesto, conocimientos que pasan de generación en generación.

Michoacán es uno de los lugares que contienen una gran riqueza cultural. Se ubica en la parte occidental de México, tal como se muestra en la Ilustración 1. Podemos encontrar cuatro regiones donde se hablan las lenguas purépecha, náhuatl, mazahua y hñähñú¹⁵. La reconstrucción de nuestro encuentro con la multiculturalidad se da en la región purépecha, y más específicamente en la zona de los lagos que forma parte de su meseta. Esta experiencia ha estado marcada por el contacto y la relación que se ha construido con un grupo de médicas tradicionales conocidas como Naná¹⁶ que han participado en el proyecto de creación de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM), y en particular, en la construcción de una licenciatura en salud con el enfoque de medicina tradicional.

¹⁵ <https://www.visitmexico.com/es/destinos-principales/michoacan#generals>

¹⁶ Naná en un vocablo purépecha que significa mujer sabia y refiere aquellas mujeres que han acumulado saberes y experiencia. Aunque no es un apelativo que se adquiere automáticamente con la edad, las Naná sólo pueden adquirir ese nombramiento cuando cumplen cincuenta años. También Tatá se utiliza con la misma acepción hacia los varones de las comunidades. Las y los herederos de los conocimientos de la medicina tradicional además de Naná y Tatá son Tsinajpiri, es decir, personas medicina, quienes poseen los conocimientos para curar a través de herbolaria, rituales o masajes.

Figura. 6. Ubicación del Estado de Michoacán. Fuente: Google Maps



Fuente: *Google Maps*

El primer contacto con las Naná y la UIIM se realizó el 1 de julio de 2016, durante la primera práctica organizada por Noemí Luján con estudiantes de la Licenciatura en Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) unidad Xochimilco. La visita a la UIIM fue la última actividad antes del regreso a la Ciudad de México después de haber realizado una estancia de tres días en la ciudad de Morelia y de dos días en Pátzcuaro. A pesar de su brevedad, el encuentro con las Naná en el huerto de hierbas de la universidad y la charla ofrecida por Naná Chepa, fueron las actividades más significativas de la práctica, de acuerdo con el contenido de los diarios de campo de la mayoría de las y los estudiantes.¹⁷

El segundo encuentro con las Naná se dio un año después del 1 al 9 de julio de 2017. En esta ocasión, la estancia en Pátzcuaro y el trabajo con las Naná fue la actividad central de dos de los

¹⁷ Josefina Chávez, mejor conocida como Naná Chepa es una de las diez médicas tradicionales de diversas comunidades de la meseta Purhépecha que se han aglutinado en torno al proyecto de creación de una licenciatura en salud con el enfoque de la medicina tradicional que se planteó desde la creación de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán. Además de Naná Chepa, están los nombres de las siguientes mujeres medicina: Eva de la Cruz, Nicolasa Isidro, Rosa Orta, Luz María Rico, Guillermina Sánchez, María Virginia Santiago, Guadalupe Sebastián y Eulalia Toral.

tres equipos que se conformaron con los cuarenta y tres estudiantes de los dos grupos de la Licenciatura en Sociología a cargo de la profesora Noemí Luján.

A diferencia de la primera visita, en esta ocasión, la profesora Luján constituyó un equipo de apoyo integrado por dos jóvenes egresados de la Licenciatura en Sociología, cinco estudiantes de la Maestría en Planeación de la Educación de la UAM Xochimilco y una joven egresada de la Licenciatura en Derechos Humanos y Gestión de Paz de la Universidad Claustro de Sor Juana.¹⁸

El equipo organizador tenía como objetivo coordinar las actividades de los tres grupos de estudiantes de licenciatura que se integraron para realizar la práctica de campo. Las actividades de planeación de la práctica permitieron generar un equipo organizador con un compromiso profesional y ético en torno a los objetivos del trabajo de campo. Se construyeron en muy poco tiempo relaciones cargadas de afecto que potenciaron la dedicación y la creatividad en las propuestas.

De los ocho integrantes del equipo de apoyo, cuatro integrantes continuamos trabajando con Noemí Luján una vez que concluyó la práctica. A finales de 2017 decidimos incluso ponerle un nombre a nuestro grupo. Grupo Interdisciplinario de Acompañamiento Pedagógico (GIAP) fue el nombre elegido, en ese momento consideramos que el principal objetivo de nuestra actividad con las Naná sería contribuir en su proceso de constitución como grupo autónomo de la UIIM interesado en la difusión de la medicina tradicional.

En la medida que fuimos encontrando sentido a la continuación del vínculo con las Naná a partir del objetivo de apoyarlas en su proceso de empoderamiento y autonomía, nos fuimos constituyendo también en un grupo. Este efecto espejo, que por cierto es uno de los procesos característicos de la interculturalidad, nos ha llevado a cuestionarnos en qué medida el GIAP puede ser un grupo autónomo o es un simple apéndice de las necesidades de las médicas tradicionales.

2. El camino hacia la interculturalidad

Antes de continuar con la reconstrucción de nuestro camino hacia la interculturalidad, consideramos importante precisar cómo llegamos a ella y cómo la hemos conceptualizado.

La construcción conceptual resulta clara si revisamos cómo nos hemos construido como equipo de trabajo. A diferencia de lo que sucede frecuentemente con la elección de otro tipo de marcos conceptuales o de líneas de investigación, dentro de nuestras trayectorias de formación o de desarrollo profesional, la interculturalidad nos golpeó en el rostro. Más que una elección intelectual o racional, recurrimos a ella como recurso para resolver exigencias de orden práctico y ético

¹⁸ Los nombres de los dos egresados de la Licenciatura en Sociología son: Víctor Faccio Lucero y Diego Armando Sánchez Mejorada. Los nombres de las y el estudiante de la Maestría en Planeación y Desarrollo de la Educación son: Diana Minerva Espejel Alejandro, María del Carmen López Ramírez, Yesenia Olvera Barrios, Braulio Francisco Ruiz Díaz y María del Mar Solórzano Reséndiz. Valentina Melgar Bermúdez es el nombre de la egresada de la Licenciatura en Derechos Humanos que formó parte del equipo organizador.

que han formado parte de una búsqueda específica de referentes, mediaciones y estrategias para construir los marcos de nuestra relación con el grupo de médicas tradicionales de la Universidad Intercultural indígena de Michoacán (UIIM).¹⁸

De hecho, más que elegir la interculturalidad como perspectiva de trabajo académico, se nos apareció un buen día como coartada y como mapa de navegación para enfrentar el descubrimiento de la inconmensurabilidad de las diferencias culturales entre la visión occidental, que portábamos nosotros, y la de los pueblos originarios, representada por las Naná. La iniciativa para convertir a las Naná en capacitadoras certificadas por el Instituto de Capacitación Técnica de Michoacán (Icatmi) fue el origen de todo. Las Naná necesitaban la certificación para ser incorporadas en el equipo de capacitación del Programa Palabra de Mujer, de la Secretaría de Igualdad Sustantiva (Seimujer) del Gobierno de Michoacán.

Una tarde soleada del año 2016, durante una comida de trabajo del GIAP en la Ciudad de México —cuyo objetivo era diseñar una estrategia de formación de las Naná como instructoras del Programa Palabra de Mujer— nos encontramos con los siguientes problemas: ¿cómo formar a las médicas tradicionales bajo la lógica del conocimiento occidental para ser instructoras de ese programa? ¿cómo fragmentar el conocimiento holístico que la medicina tradicional de las Naná posee y poder ajustarlo a un modelo epistemológico de parcelación del saber?

El quiebre que los problemas a los que el GIAP se enfrentó para atender las necesidades de las Naná fue crucial para nuestro grupo y también para cada uno de los integrantes. ¿Cómo formar sin deformar o reformar a mujeres sabias para que se conviertan en capacitadoras de un programa orientado a formar desde concepciones radicalmente distintas a las suyas? ¿No hay en ello la misma pretensión de superioridad del pensamiento occidental que se ha ejercido desde la conquista hace más de cinco siglos? ¿Se puede certificar a las Naná como capacitadoras sin violentar/cercenar/alterar los principios del conocimiento que se desea compartir/utilizar/apropiar? ¿No hay en esa pretensión una violencia encubierta quizá por ello menos perceptible pero más dañina de la identidad?

Por otra parte, en nuestra intención de desempeñar funciones de intermediación, además de la sospecha respecto a la inconmensurabilidad de las diferencias culturales, se escondía también el supuesto de una suerte de minusvalía de las Naná. Este tipo de posturas, aparentemente protectoras y benevolentes, esconden formas de violencia simbólica que se remontan a mentalidades coloniales de personajes como Fray Bartolomé de las Casas o Gonzalo Fernández de Oviedo. “El fraile dominico sustenta la idea de corrupción de los tiempos; Oviedo, la del desarrollo civiliza-

18 La Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM) fue creada el 30 de marzo de 2006 por decreto del entonces gobernador del Estado Lázaro Cárdenas Batel y publicado en el periódico oficial del gobierno constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo el 11 de abril del mismo año. En la exposición de motivos se considera que su creación responde a la necesidad “reconocer y garantizar el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a la libre determinación y autonomía para preservar y enriquecer sus lenguas, conocimiento y todos los elementos que constituyen su cultura e identidad”. La UIIM es concebida como un instrumento para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas en materia de servicios educativos. Los valores que promueve son: equidad, respeto a la diversidad, pluralismo, solidaridad y trabajo en equipo.

dor de la humanidad. Ambos, de alguna manera, conciben a los indios como niños. Mientras que el Cronista Oficial respalda una imagen del nativo como niño desatinado, el fraile opone a este punto de vista una visión de pureza, bondad y generosidad de estos ‘niños’” (Teglia, 2011).

El paternalismo, concebido como una forma de autoritarismo, contiene a veces en forma encubierta y sutil, una descalificación del otro que niega la interculturalidad. A la larga, la entronización de esa postura en aras de valores como el respeto, la solidaridad y la protección de la identidad de las Naná pudo estar en la base de la pérdida de solidez del GIAP y en el retiro de al menos uno de sus integrantes. Para quienes hemos decidido continuar en una ruta de construcción de la interculturalidad la apuesta sigue siendo la resistencia a la reproducción de pautas culturales, la apuesta por la decolonialidad, la crítica y el despliegue de las potencialidades emancipatorias contenidas en este tipo de apuestas.

El proyecto de certificación de las Naná como instructoras del Icatmi y su participación en el programa Palabra de Mujer fueron suspendidas por los conflictos que se desencadenaron en el equipo del actual gobernador perredista de Michoacán, Silvano Aureoles Conejo, a partir de su declaración de apoyo al candidato del Partido Revolucionario Institucional a la presidencia José Antonio Meade el 21 de abril de 2018. Esta situación derivó en la salida de la titular de Seimujer el 2 de mayo.

En los poco más de dos años de conocer y trabajar con las Naná organizamos para ellas un taller de formación como talleristas; hemos tratado de echar a andar una marca de productos herbolarios, además de apoyarlas para su constitución como asociación civil. Todas estas actividades han estado orientadas hacia la constitución de un sujeto colectivo con autonomía de la UIIM. También hemos planeado actividades que no se han concretado por distintas situaciones, como la impartición de un taller para la mediación de conflictos o la realización de jornadas interculturales en la Ciudad de México.

En la falta de concreción de los proyectos han confluído diversos factores. Por una parte, como ya se apuntó, en la cancelación de su participación como instructoras de Palabra de Mujer están las cuestiones políticas que escapan al control tanto de las Naná como de los integrantes del GIAP. En el orden de cuestiones fuera del control de las y los participantes, también se encuentran los cambios de autoridades de la UIIM. El cambio de rector renovó el compromiso de apertura, a trece años de creación de la UIIM, de la Licenciatura en Salud con enfoque en medicina tradicional.

La lucha de las Naná al interior de la UIIM para impulsar la creación de espacios para la educación intercultural; para la preservación y transmisión de sus saberes a las nuevas generaciones; para ofrecer alternativas de cuidado y atención a la salud en comunidades alejadas o sin acceso al sistema público de salud, ha enfrentado dificultades tanto dentro como fuera de la institución.

No obstante, a trece años de la creación de la UIIM y de la conformación de ese grupo de médicas tradicionales provenientes de distintas comunidades de la meseta purhépecha aglutinadas en torno al proyecto de creación de la licenciatura en salud, no se ha logrado cumplir ese objetivo. A pesar de que se trató de un proyecto que surgió desde la creación de la UIIM y de que se han

creado muchas otras licenciaturas en las diversas sedes de la institución, la Licenciatura en Salud no se ha creado, sigue siendo proyecto y promesa. Retórica de actores políticos y autoridades universitarias.

A partir de la sistematización de la experiencia de acompañamiento con las Naná en estos dos últimos años, podemos apuntar que las dificultades que han enfrentado ellas y las que hemos enfrentado nosotros en nuestros intentos de apoyo y acompañamiento obedecen no sólo a factores contextuales, sino a la naturaleza intercultural de las relaciones entre las y los distintos participantes de esa relación. Abordaremos a continuación la cuestión de las distintas conceptualizaciones sobre interculturalidad y explicitaremos el porqué de nuestras elecciones teóricas y axiológicas.

2.1. Problematizando la interculturalidad

La interculturalidad es un término contextual, surge a partir de una necesidad de minar los procesos de exclusión social de los países ante una diversidad permanente. Los grupos que son objeto de estos procesos subyugantes fueron en gran medida los grupos étnicos y minoritarios, mismos que por su diferencia racial se inscribieron producto de ello en un proceso de colonialismo.¹⁹ Esto convirtió a los grupos originarios en marginados o vulnerables y paulatinamente apagó la fuerza de sus saberes tradicionales.

Ante este panorama, y con la llegada de los derechos humanos, los estados comenzaron a promover movimientos como la tolerancia, el pluralismo, el multiculturalismo y finalmente la interculturalidad. Cada uno de estos conceptos fueron una respuesta a la demanda de reconocimiento de cada sociedad hacia los grupos excluidos históricamente. Sin embargo, el cambio social que se requiere no pasa de forma directa por la incorporación de una visión de las naciones hacia los sujetos de una sociedad. Hay complicaciones en este tránsito y también contiene, desde su significado, dificultades.

A partir de la década de los noventa, el término interculturalidad adquirió carta de naturalización y amplia difusión tanto en el ámbito académico como en el terreno de las políticas públicas, las reformas constitucionales y los organismos internacionales. Que la interculturalidad se haya convertido en un término de moda ha generado una serie de confusiones y abusos, como frecuentemente sucede con perspectivas conceptuales exitosas. Para abordar este problema hemos recuperado la clasificación de los tipos de interculturalidad de Catherine Walsh.

Como punto de partida, conviene aclarar que Walsh incluye el término multiculturalidad como uno de los enfoques de la interculturalidad denominado relacional. Desde su perspectiva, la *inter-*

¹⁹ La tolerancia responde al respeto de la dignidad humana; el pluralismo, desde el discurso de la democracia, apela al anhelo de una política de paz; el multiculturalismo permite una dinámica normativa y prescriptiva frente a la realidad; la interculturalidad, motiva la coexistencia de las culturas en el plano de la igualdad. Como veremos a lo largo del texto, estos conceptos en sí mismos parecen loables, pero en el plano práctico muestran dificultades.

culturalidad relacional alude al contacto e intercambio entre culturas diferentes. De esta manera, sociedades como las latinoamericanas han sido, desde hace cuando menos cinco siglos, sociedades constituidas por la presencia y el intercambio entre grupos de diferentes culturas.

La principal crítica que se formula a este enfoque es que minimiza la conflictividad inherente a la interacción entre personas con diferentes culturas y oculta las asimetrías y las relaciones de poder, dominación y colonialidad y, por ende, la naturaleza esencialmente conflictiva de las relaciones entre personas con distintas identidades y culturas (Walsh, 2010).

La *interculturalidad funcional* es una segunda perspectiva conceptual que enfatiza aspectos normativos importantes tales como el reconocimiento de las diferencias y la necesidad de inclusión de los grupos que tradicionalmente han sido excluidos. No obstante, para esta perspectiva el reconocimiento y la inclusión no afectan el orden social. Este tipo de enfoques es el que generalmente aparece como sustento de los programas y políticas de gobiernos y organismos internacionales para atender cuestiones relacionadas con los procesos de incorporación de las llamadas minorías, grupos vulnerables o excluidos.

Desde nuestro punto de vista, promover el diálogo, la inclusión y la tolerancia sin afectar las estructuras de poder existentes acaba vaciando a la interculturalidad de su significado y la convierte en instrumento de refuncionalización de las desigualdades y de neutralización de la potencialidad crítica del concepto. De esta forma, el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación. Esto no significa que no exista un “reconocimiento”, la pregunta es de qué manera se produce. Para ello tendremos que revisar los procesos que ejemplifican el ejercicio del reconocimiento tal y como se lleva a cabo en el contexto institucional de las mujeres medicina.

La relación que hemos entablado con las Naná en los últimos dos años nos ha permitido aproximarnos a la problemática que plantea su presencia al interior de la UIIM. A partir de las actividades que hemos llevado a cabo en la universidad y de las charlas que hemos tenido con las Naná, hemos observado cómo se pueden reproducir prácticas de racismo y exclusión en una institución que se define como intercultural. En diversas ocasiones hemos observado situaciones donde, en nombre de la interculturalidad, se ha discriminado, excluido y maltratado a las médicas tradicionales.

La relación que las Naná han mantenido con las autoridades y la comunidad docente de la UIIM ha sido, por decir lo menos, ambivalente. Bajo el lema de la interculturalidad, las autoridades universitarias las convocan sistemáticamente para que realicen actividades y rituales propios de la cultura purhépecha. En la medida que hemos participado de estas prácticas y que hemos conversado con las mujeres medicina, hemos percibido que bajo el manto del respeto a las expresiones de la cultura purhépecha, se disfrazan prácticas racistas y excluyentes. La presencia de las Naná en las ceremonias de bienvenida y la consiguiente exclusión de las actividades propiamente académicas, reflejan una postura colonial y discriminatoria que reproduce la violencia con la que la sociedad y la cultura occidentales han tratado a los pobladores originarios y sus saberes.

La folklorización de los rituales y las prácticas propias de la cultura purhépecha como espectáculo para los visitantes ha ocupado un lugar central de las actividades de las Naná en la Universidad.

El otro lado de la moneda es el de la no consideración de las médicas tradicionales como pares de las y los docentes de la UIIM. A pesar de su contrato de adscripción institucional como docentes y de la apología de sus saberes ancestrales como rasgo distintivo y orgullo de la UIIM, las Naná son arrinconadas en un espacio donde queden a la espera de ser convocadas para los fines de las autoridades.

Las prácticas de exclusión, aunque generalmente sutiles, son sistemáticas, lo que nos ha llevado a pensarlas como agentes externos a las labores sustantivas de la universidad. La exclusión se observa incluso en el espacio institucional habitado por las Naná. No están casi nunca en los salones, pues no participan de las labores docentes. Su presencia en las aulas es generalmente para ser “formadas”, en ocasiones sin cumplir con las acreditaciones que se les han ofrecido. Casi siempre se les encuentra en el consultorio, en la cocina campestre o en el huerto de hierbas, que son, en sentido estricto, espacios segregados. Su participación en reuniones sindicales o en encuentros con las autoridades es generalmente bajo la consideración de que se tratan de un grupo diferenciado del resto de la comunidad docente.

Este marco de exclusión que se vive al interior de la universidad se ve reforzado por dispositivos extra institucionales. Un ejemplo claro de ello es la forma en la que el vaivén del proyecto de creación de la Licenciatura en Salud que han vivido las Naná en sus trece años de lucha, ha sido resultado de las actitudes de las autoridades y de la comunidad universitaria; en ello ha contribuido de manera destacada la Comisión Interinstitucional para la Formación de Recursos Humanos para la Salud (CIFRHS).²⁰

Como es de esperarse, se trata de una instancia dominada por médicos. En la definición de los objetivos de la Comisión corresponden a concepciones clásicas sobre la salud, la enfermedad y la cura. Esta visión propia del pensamiento occidental, científicista y eurocéntrico resulta incompatible con las concepciones de la medicina tradicional. Por corresponder a tradiciones y concepciones radicalmente distintas, los intentos de la UIIM por obtener la acreditación de la Licenciatura en Salud con enfoque de medicina tradicional han sido sistemáticamente rechazados. Este rechazo refuerza los mecanismos que se han dado al interior de la UIIM para excluir a las Naná del cuerpo docente.

El reconocimiento de las diferencias está dado por un orden funcional que permite mantener a las Naná participando sólo en las actividades que les conviene a las autoridades y no como profesoras de la institución. Son convenientes para enaltecer el folklor ante los visitantes extranjeros, pero no para respaldarlas como personas con saberes valiosos que son necesarios preservar y difundir a todos los interesados por ese conocimiento. Esta es la práctica del reconocimiento que se hace de los grupos minoritarios y vulnerables, es también la dimensión bajo la que se lleva a la práctica la interculturalidad. De aquí nuestro interés por la necesidad de reconstruir una inter-

²⁰ La CIFRHS es una instancia del gobierno federal, creada en 1983 para coordinar a los sistemas educativos y de salud en materia de formación de los recursos humanos que requiere el Sistema Nacional de Salud. En el decreto de creación se señalan como objetivos de la coordinación intersectorial elevar la calidad de la educación en salud; vincular la educación, la investigación científica y el desarrollo experimental con los requerimientos del país, mantener y elevar la calidad del personal médico y de salud y propiciar la investigación en materia de salud (http://www.cifrhs.salud.gob.mx/site1/cifrhs/acerca_dela_cifrhs.html).

culturalidad crítica que permita dotar de un sentido práctico más humano de lo que hasta ahora ha tenido.

3. Los desafíos de la interculturalidad

Como hemos podido constatar, el término intercultural conduce a confusiones y equívocos conceptuales que pueden incluso traicionar el contenido mismo del término. La experiencia de las Naná en una institución que se define como intercultural pone de manifiesto cómo en nombre de la interculturalidad se pueden justificar prácticas discriminatorias y de exclusión contrarias a la esencia misma del concepto.

La interculturalidad exige una perspectiva crítica capaz de dar cuenta de la naturaleza relacional del concepto y su dimensión ineludiblemente ética. La interculturalidad no puede ser un concepto exclusivamente descriptivo, que dé cuenta de la diversidad como resultante mágica de un simple agregado de lo diferente en el collage multicultural sin alterar el orden social y político en el cual se insertan esos grupos diversos. Por el contrario, involucra procesos que cuestionan las estructuras de poder que dan lugar a esas diferencias y a sus efectos asimétricos en el acceso a los recursos y bienes socialmente producidos.

De acuerdo con la tipología de Catherine Walsh, la *interculturalidad crítica*, que es la tercera variante del concepto, proporciona un punto de partida productivo para superar los equívocos y las transgresiones que se generan desde los enfoques relacional y funcional. Para esta perspectiva, el punto de partida y el problema no está centrado en las diferencias o en la diversidad sino en la dimensión estructural-racial-colonial. "... la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y 'blanqueados' en la cima, y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores." (Walsh, 2010)

Las diferencias, pero sobre todo las jerarquías no se generan en forma espontánea, como expresión de la creciente complejidad de las sociedades, son el producto de estructuras sociales y de poder históricamente situadas. De aquí que la interculturalidad no puede ser abordada solamente como un tema de inclusión de la diversidad sino sobre todo de transformación del orden social que genera esas diferencias.

Desde esta posición, la interculturalidad se entiende como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente —y como demanda de la subalternidad—, en contraste a la funcional que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y las relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir, y vivir distintas (Walsh, 2010).

Así entendida, la interculturalidad es un proceso y un proyecto que no se resuelve a través del reconocimiento, la tolerancia y la inclusión de lo diferente dentro del orden existente. Por el contrario, involucra una refundación y una reconceptualización de esas estructuras para dar cabida no sólo a las diferencias entre el mundo occidental y el mundo indígena o afrodescendi-

ente, sino a todos los sectores de la sociedad, incluidos los grupos blancos-mestizos occidentalizados.

La interculturalidad crítica se abre a la multidimensionalidad y se aproxima al contenido conceptual de la interseccionalidad, término que consideramos de utilidad heurística para abordar estos problemas.²¹ “... la interseccionalidad se ha convertido en la perspectiva teórico metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder” (Viveros, 2016: 1). Esta perspectiva había sido planteada desde las teorías feministas sin atribuirle un nombre. La frase feminista “lo personal es político” tiene implicaciones no sólo en relación con el sexo sino con la clase y con la pertenencia a algún pueblo originario.

El concepto *interseccionalidad* fue acuñado en 1989 por Kimberlé Crenshaw, abogada afroestadounidense, para dar cuenta de las múltiples dimensiones de la opresión experimentadas por las trabajadoras negras en General Motors. Ange Marie Hancock (2007) identifica seis presupuestos básicos de la interseccionalidad orientados a identificar desigualdades en situaciones concretas:

1. “En todos los problemas y procesos políticos complejos está implicada más de una categoría de diferencia
2. Se debe prestar atención a todas las categorías pertinentes, pero las relaciones entre categorías son variables y continúan siendo una pregunta empírica abierta.
3. Cada categoría es diversa internamente.
4. Las categorías de diferencia son conceptualizadas como producciones dinámicas de factores individuales e institucionales, que son cuestionados e impuestos en ambos niveles.
5. Una investigación interseccional examina las categorías a varios niveles de análisis e interroga las interacciones entre estos.
6. La interseccionalidad como paradigma requiere tanto desarrollos teóricos como empíricos” (Viveros: 2016: 6).

Dado que se trata de un concepto que da cuenta de la articulación entre diversas dimensiones, la historicidad de las expresiones de la diferencia marca contenidos diferenciales según las regiones. “... Mientras en Estados Unidos la mayoría de los trabajos que utilizan la interseccionalidad están fuertemente influidos por el *black feminism*, en Europa del norte la interseccionalidad se vincula más bien con el pensamiento posmoderno” (Bilge, 2009: 74-75). En el contexto latinoamericano el concepto de interseccionalidad se emplea marginalmente, quizá porque la lucha feminista ha estado muy articulada con las luchas sociales de la región.

La perspectiva crítica y la multidimensionalidad son dos componentes centrales del ejercicio de conceptualización del proceso de construcción de interculturalidad que parte de la sistematización de la experiencia con las Naná. La interculturalidad crítica y la interseccionalidad

21 La construcción de lo interseccional como categoría analítica proveniente de la tradición de estudios feministas podría resultar productiva para pensar los problemas planteados por la interculturalidad desde un enfoque que trascienda la dimensión étnica y se extienda a las diversas dimensiones que intersectan las diferencias culturales.

definen los contornos del horizonte conceptual desde el cual hemos estado reflexionando y sistematizando nuestra experiencia.

Para quienes hemos experimentado el proceso de construcción de interculturalidad con las Naná, hablar de interculturalidad implica sumergirnos en una serie de presupuestos que se dan por el hecho de remitir al concepto. Para nosotros, interculturalidad, más allá de ser un concepto ha sido una invitación a un hacer, hacer de él un proceso que permita la formación de personas que comparten formas de hacer, vivir, sentir, pensar y ejercer la diferencia a través de la apertura al otro. Tal como plantea Chapela (2005), nuestra experiencia nos ha mostrado que la interculturalidad tiene que vivirse y no predicarse.

Nuestro acercamiento a la interculturalidad ha sido a través de la relación que hemos establecido con las Naná, sí, pero no entre su grupo y el nuestro, sino en la relación que tenemos con ellas. Aclaremos esta aparente redundancia. Mirando en retrospectiva la interacción entre GIAP y las Naná, podemos concluir que no hubo una relación de dominación de nuestra parte hacia ellas. No asumimos un vínculo como grupo, es decir, de los occidentales, académicos, universitarios, capitalinos hacia las mujeres, purhépecha, médicas tradicionales, poseedoras de saberes ancestrales. Lo que procuramos, en forma un tanto intuitiva, fue la construcción de un diálogo que partió de nuestro interés por conocerlas en el marco del respeto a las diferencias. Eso permitió construir una forma de diálogo que incluyera las diferencias de cada una de las personas que participamos en el encuentro.

De esta experiencia, hemos seleccionado dos cuestiones que consideramos muy importantes para desarrollar una reflexión de nuestro proceso de construcción de relaciones inscritas en el horizonte de la interculturalidad. La primera de ellas se relaciona con una indagación de las dificultades que enfrentan los procesos de construcción de interculturalidad. Se trata de la búsqueda de respuestas frente a la pregunta respecto a las dificultades que desafían los procesos de construcción de interculturalidad, más allá de la declaratoria de buenas intenciones. Dicho en otros términos, ¿por qué es tan difícil construir relaciones fundadas en el reconocimiento, el respeto y la inclusión, aún en contextos donde se asume la existencia de desigualdades y se explicita la necesidad de transformarlas? La segunda cuestión se refiere a las implicaciones que ha tenido en quienes hemos integrado el GIAP, el proceso de construcción intercultural no sólo en nuestra forma de conocer sino de vivir y sentir.

3.1. Primer obstáculo: las pautas culturales

El diálogo intercultural, entendido como convivencia entre las y los diferentes en condiciones de paridad, requiere de un esfuerzo por cambiar las pautas culturales de las y los agentes que participan en él (Fornet-Betancourt en Salas Astrain, 2006). Este es un paso particularmente difícil debido a la multitud de factores que intervienen en una transformación de esta naturaleza. Describiremos algunas de ellas, que nos parecen esenciales en los terrenos operativo y epistémico.

Muchos intentos por cambiar los esquemas de pensamiento y conducta de las personas (particularmente desde las políticas públicas) han fracasado debido a su limitado enfoque “concientizador” y “sensibilizador”. Sendas posturas tienen ciertos errores de origen que es necesario visibili-

zar. En lo que respecta a la pretensión de concientizar a las personas podemos describir los siguientes problemas. Primero, que parten de la idea de que las mentes de las y los agentes son lugares vacíos que deben ser “llenados”, lo cual sume a la población objetiva en otro esquema de subordinación frente al grupo (frecuentemente hegemónico) que procura sacarles de su “inconciencia”. Educar, dialogar y transformar desde una perspectiva intercultural exige reconocer los saberes previos y el currículo oculto de las personas.

Concientizar se ha vuelto sinónimo de informar, o de cubrir un supuesto déficit en el acervo de saberes de un grupo. Por un lado, los esquemas culturales de una persona no pueden ser transformados desde fuera, se requiere de un proceso de interiorización inicial y posterior exteriorización en un doble movimiento en el que cada persona es simultáneamente agente y “lugar” de ejecución. Esto quiere decir que para que alguien transforme sus esquemas culturales no basta decirle cómo es que las cosas “deberían ser”, sino que deben atenderse los deseos, motivaciones y circunstancias que posibiliten o frustren este proceso. Informar no basta, la interculturalidad debe experimentarse.

Respecto a las pretensiones de sensibilizar a las personas, se puede argüir lo siguiente. En primer lugar, quien busca sensibilizar corre el riesgo de creer que está tratando con gente insensible y egoísta. Cada persona tiene un bagaje inconmensurable de emociones, que sólo puede comunicar parcialmente, y que en gran medida es desconocido por sí misma. Encima de eso, cada emoción y afecto son reacciones ante una creciente diversidad de estímulos provenientes de una sociedad cada vez más densa y conectada: el crecimiento demográfico, los flujos migratorios, la descam-pesinización y otros fenómenos en el mismo orden resultan en urbes cada vez más pobladas.

La época actual bombardea a los sujetos con estímulos cada vez más violentos dejándole con sus emociones a flor de piel, y en un momento posterior, efectivamente entumecido ante los dolores del mundo. Sin descartar los casos legítimos de egoísmo, lo que parece insensibilidad es con frecuencia una indolencia particular que las y los agentes ponen frente al mundo para autoprotegerse del dolor ajeno que de otra forma podría resultar insoportable.

Las emociones son motores más poderosos y vehículos más potentes para encaminarse a la interculturalidad que las apuestas intelectuales, y ciertamente no pueden pensarse con prudencia sin antes invocarse desde la nobleza del sentimiento. Apelar a la capacidad humana de visibilizar las circunstancias de otras personas es un primer paso; pero sensibilizar es más que eso, incluso es más que empatizar con quienes viven en ellos.

Georg Simmel (2014), propone que la seguridad axiomática que tenemos sobre nuestro propio ser, esa certidumbre respecto a nuestro grado de realidad sobre el mundo, debe ser trasladada al “alma ajena” para reconocerle como una persona en sí misma. De nuestra parte proponemos que, si la sociedad es posible porque trasladamos nuestra seguridad ontológica a las demás personas, las sociedades interculturales exigen también incorporar en nuestra persona al alma del otro o al menos su representación. Sensibilizar exige crear puentes entre las almas.

La cultura no son sólo ideas, representaciones y esquemas; la cultura también se objetiva en artefactos, prácticas y rituales. La meta de la interculturalidad es incorporarla como estilo de vida, no sólo como patrones de consumo asociados a indicadores de identidad (Giménez Montiel, 2010) sino como sistemas de prácticas que son simultáneamente objeto de significación y fuentes de sentido para los grupos humanos (Bourdieu, 1984).

Es importante, en todo proyecto con pretensiones interculturales, el plantear las necesidades materiales, espaciales y temporales para que se desarrolle la comunicación entre las partes de forma óptima. No basta tener una habitación donde reunirlos, sino que el espacio debe estar configurado de tal forma que no reproduzca los esquemas de dominación existentes, y que ofrezca seguridad y apertura a quienes lo viven.

Por ejemplo, las y los estudiantes que nos acompañaron en el segundo viaje a Michoacán ayudaron a las Naná a construir un temazcal. El levantamiento del espacio fue de por sí una experiencia de acercamiento y socialización, pero la configuración misma del temazcal incorporó la idea de circularidad y horizontalidad, todos al nivel del suelo y compartiendo sus emociones en un ambiente seguro. Incluso para quienes decidieron no vivir el ritual, la experiencia se siguió en un convivio organizado por Noemí Luján, quien hizo de comer para todas y todos. Las Naná contribuyeron con sus saberes y sanación, el estudiantado con su mano de obra, y la docente con comida y bebida; creando así por medio de ciertas aportaciones materiales, espaciales y temporales las condiciones objetivas para el diálogo y el intercambio de experiencias.

Debemos entender que las posibilidades de interculturalidad están frustradas de antemano si creemos que podemos poner en diálogo a los bloques en sí. Las negociaciones oficiales se darán siempre entre representantes o personas voceras (independientemente de la democracia, autoritarismo, horizontalidad o verticalidad de la estructura que rija a cada grupo). En un nivel más profundo, las pequeñas interacciones también se dan a nivel personal. De aquí que un preámbulo indispensable sea conocer los elementos culturales y contextuales de los grupos, pero un paso forzoso posterior debe ser poner la lupa sobre las personas, para así visibilizar las relaciones sociales que les enlazan.

Un tema que merece tratamiento particular es el de los conflictos entre agentes, sean individuales o colectivos. El conflicto es por sí mismo un intento de resolución de las tensiones, una vía para la unidad ya sea por la integración o destrucción de las partes (Simmel, 2013). Uno de los resultados posibles de estas tensiones es la disgregación, es decir, una ruptura entre los elementos de un grupo, que se separan y alejan entre sí; puede ser una consecuencia más o menos mecánica de procesos que tienden en contra de la unidad.

Otro resultado, más violento, es la segregación, entendida como una separación de varios elementos de un todo; con frecuencia, implica el rechazo de parte de un subgrupo dominante a un subgrupo subordinado, o en su defecto, la auto-separación de un grupo para aislarse de la influencia (real o imaginaria) de otro. Un tercer resultado posible, y por muchas razones preferible, es la resolución o negociación del conflicto por medio del diálogo entre pares. Por esta razón, quienes promovemos y co-construimos espacios interculturales no podemos huir del conflicto, o invisibilizarlo, sino que necesitamos reconocerlo y construir a partir de él (Salas Astrain, 2006).

Esto es especialmente importante para la postura crítica que mencionamos, debido a que desde un paradigma funcional se ha intentado disolver los conflictos con procesos políticos e institucionales que buscan “pacificar” controversias e invisibilizar los intereses de los grupos en favor de una paz hegemónica. Aceptar, dialogar e integrar no significa negar la identidad sino transfigurar lo propio y lo ajeno con base en la intención de crear espacios comunes, es decir, nuevas formas de relacionarnos.

3.2. Segundo obstáculo: las relaciones de poder

Para analizar de qué manera las estructuras de poder como obstáculo en la construcción de procesos interculturales, consideramos necesario abordar el poder desde un enfoque relacional e interactivo. El interaccionismo simbólico y los conceptos micro del poder nos permiten una aproximación metodológica adecuada al tipo de vínculos y asimetrías que se expresan en los procesos de construcción de interculturalidad.

Si analizamos la sociedad desde la perspectiva de las interacciones sociales, encontraremos que las acciones de un individuo influyen en las de otros y viceversa. Adicionalmente, esas acciones son significadas culturalmente, es decir, se interpretan con arreglo a creencias, valores, costumbres e imágenes que han sido construidas y que se reconstruyen y reinterpretan cotidianamente. Desde nuestra perspectiva, el poder es una dimensión constitutiva de todas las interacciones sociales. Para definir con claridad el contenido de la perspectiva relacional e interactiva del poder, hemos retomado la propuesta de clasificación de los enfoques sobre el poder que plantea Steven Lukes (1985). Para este autor, las distintas teorizaciones sobre el poder se pueden clasificar en tres grandes grupos.

El primero que denomina enfoque unidimensional del poder lo define como la capacidad que tiene un individuo o un grupo para imponer su voluntad a otros. En su definición clásica de Max Weber, estableció que el poder es un concepto sociológicamente amorfo, pues “todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada” (Weber, 1996: 43). Esta concepción del poder como potencia, como capacidad de imposición de la voluntad, además de amorfa en los términos que plantea Weber, puede conducir al equívoco del poder como atributo de quien lo detenta. Consideramos equívoca esta perspectiva porque asocia el poder a un conjunto de atributos descontextualizados de la trama de relaciones en las cuales se inscriben estos atributos. La capacidad de un individuo o un grupo para imponer su voluntad sobre otro u otros no radica en cualidades fetichizadas y descontextualizadas, depende del entramado de relaciones en las cuales esas cualidades adquieren fuerza y sentido para imponer la voluntad de los unos sobre los otros.

El segundo enfoque, denominado bidimensional o relacional, concibe al poder como una relación que se establece entre quienes ocupan la posición dominante y quienes son dominados²². Además de la capacidad para imponer el poder, la reproducción de las relaciones de poder necesita la aceptación de los dominados. Para que esta aceptación se dé son necesarias una serie de valores, rituales, creencias y procedimientos institucionales que encuadran y reproducen la dominación.

22 Debe entenderse por "dominación", de acuerdo con la definición ya dada (cap. I, § 16), la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer "poder" o "influjo" sobre otros hombres. En el caso concreto esta dominación ("autoridad"), en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad. (Weber, 1996: 170)

Para el enfoque bidimensional o relacional, el poder involucra no solamente el acto de imposición de la voluntad de quien lo detenta sino en forma simultánea requiere del acto de consentimiento de quien reconoce y acepta el ejercicio. Las perspectivas iusnaturalistas y contractualistas están basadas en esta concepción del poder y de la autoridad. La constitución del Estado como expresión institucionalizada del poder soberano se fundan en un pacto de los ciudadanos para convertirse en súbditos del poder que surge del contenido establecido en ese pacto de sumisión.

Finalmente, encontramos el enfoque tridimensional que concibe al poder desde una perspectiva interactiva. Así entendido, el poder es bidireccional y dinámico. Se equilibra en las interacciones²³. Las ganancias y pérdidas dan cuenta de un flujo que transita en doble vía, de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo.

Esta perspectiva permite observar el poder más allá y más acá de las institucionales consideradas políticas. Las escuelas, las cárceles y los hospitales psiquiátricos, también las familias, las relaciones de pareja son ámbitos para el ejercicio de este poder que se extiende como una dimensión constitutiva de todas las relaciones, incluso las que se dan en la intimidad (Elias, 1982; Foucault 1984). Para Norbert Elias, “el poder no es un amuleto que uno posea y otro no; es una peculiaridad estructural de las relaciones humanas –de todas las relaciones humanas” (Elias, 1982: 87).

Michael Foucault comparte con Elias esta perspectiva abarcadora del poder que es al mismo tiempo microscópica.

Se trata de captar el poder en sus extremos, en sus últimos lineamientos, donde se vuelve capilar, es decir: tomar el poder en sus formas y sus instituciones más regionales, más locales, sobre todo donde ese poder, el desbordar las reglas que lo organizan y lo delimitan, se prolonga, por consiguiente, más allá de ellas, se inviste de unas instituciones, cobra cuerpo en unas técnicas y se da instrumentos materiales de intervención, eventualmente, incluso violentos (Foucault, 1984: 36).

Más que aplicarse como una fuerza exterior a los individuos, el poder circula a través de sus cuerpos en forma bidireccional e interactiva. Las asimetrías que producen las relaciones de poder manifiestan en las interacciones cotidianas en donde se crean y se recrean los equilibrios, desequilibrios y reequilibrios.

En la ruta que hemos caminado junto con las Naná hemos experimentado el peso de las pautas culturales y su tendencia a la reproducción de las asimetrías. No obstante, cada vez que las hemos

23 Por triviales que puedan ser las pérdidas o las ganancias obtenidas en las interacciones, sumándolas a lo largo de todas las situaciones sociales en las que tiene lugar, se puede comprobar que su efecto total es enorme. La expresión de subordinación o de dominio a través de este enjambre de medios situacionales es algo más que una simple huella o símbolo o afirmación ritualista de la jerarquía social. Estas expresiones constituyen de modo considerable la jerarquía: son la sombra y la sustancia. (Goffman, 1970: 74, citado en Gaytán, 2009: 52)

identificado, hemos procurado construir relaciones de mayor simetría y menos dominación. Desde aquella vez que fuimos sorprendidos por la necesidad de construir relaciones a partir de la interculturalidad, hemos realizado ejercicios de reflexión constante en busca del respeto mutuo y el diálogo, el reconocimiento y la aceptación de nuestras diferencias. En una palabra, nos hemos procurado responsabilizarnos y hacer correponsables a las Naná del proceso de construcción de vínculos.

4. Interculturalidad incorporada: una propuesta desde el reconocimiento dialógico

El proceso de reelaboración de la interculturalidad que hemos presentado hasta el momento responde a la sistematización de la experiencia durante estos años de convivir con las Naná. El propósito de esta reflexión no sólo es para dar sentido a un encuentro con la diferencia, sino a la elaboración de un “entre” que nos transformó como grupo y como personas. La comprensión de estas metamorfosis dará luz sobre el problema aún vigente de las diferencias, no sólo en la esfera de la interculturalidad o la interseccionalidad, sino de las relaciones cotidianas en un mundo tan cambiante y globalizado.

Los elementos teóricos que hasta el momento hemos esgrimido caracterizan las posibilidades de la comprensión sociológica de la discusión pero hemos de agregar algunos más que nos han de dirigir hacia la práctica de la interculturalidad, a su incorporación, con todo lo que esto trae consigo. La práctica de la interculturalidad es un encuentro, el hallazgo de la diferencia que permite la transformación de las personas. Sin embargo, no todos somos proclives a ello, la teoría del *diálogo* de Martin Buber nos puede dar luz sobre las características tan particulares que posibilitan la apertura al otro.

Las relaciones interpersonales cargan sobre sí una complejidad dada por la personalidad que cada sujeto posee. Las personas no somos entes lineales que actuamos de la misma forma a cada momento y en las mismas circunstancias. Nos relacionamos tanto con los otros como con las cosas de formas indeterminadas. Lo dialógico buberiano incluye dos formas principales de acción, según Buber (2008), dos pares de palabras que nos permiten acercarnos a los otros o a las cosas.

Las palabras Yo-Ello y Yo-Tú no son tales, sino son formas de relación. En el par de palabras Yo-Ello se instala una forma monológica de relación que establece un proceso que no admite la aceptación del otro, en realidad tampoco interviene su rechazo; es simplemente un diálogo donde el Yo condensa la importancia del diálogo. El monólogo, el hablar al otro interpelándose a sí mismo, sin permitir un espacio para la construcción de un tú. Las relaciones entre las Naná y la UIIM ejemplifican muy bien este tipo de diálogo, en donde el *uso* de las médicas tradicionales es la constante.

El par de palabras Yo-Tú, conforma una dualidad en donde el tú siempre habla, se acepta, se reconoce. La relación se vive como un diálogo verdadero donde el otro es transformado y se permite la transformación por el interlocutor. El Yo de las dos formas de relación es diferente porque cuando uno acepta, el otro repele al interlocutor, cuando uno permite ser transformado, el otro permanece estático. Es bajo esta esfera relacional en la que nuestra relación con las Naná está inserta.

El proceso intercultural que vivimos mantiene una transformación constante sobre la base de un intercambio dialógico. Las Naná miran a nuestro grupo como un apoyo, no existe una relación de dominación o de uso hacia ellas, tampoco de sumisión de parte nuestra. No es una relación simétrica, porque Buber tampoco lo establece así. No se habla en su filosofía del diálogo de relación entre tú y tú, sino Yo y Tú, que en la medida en que se produce el diálogo se modifica el Tú transformado después en Yo y viceversa.

Para Buber las relaciones no son simétricas, pero esto no tiene que ver con una relación de poder, sino con una diferencia ontológica que convierte a los sujetos y a los objetos en entes con posibilidad de transformar a los interlocutores del diálogo. Se puede pensar que esto es contradictorio al enfoque de la interculturalidad pero no es así, el problema de los discursos en torno a la diferencia es que necesitamos pensarnos como iguales. Las diferencias son lo que nos permite acercarnos a los demás, sólo en la medida en que estas diferencias nos deconstruyen y reconstruyen en otros a partir de las interacciones, podemos conformar procesos de interculturalidad.

Es así que la interculturalidad es un acto que pasa a través del reconocimiento del Tú, del otro diferente que se incorpora a nosotros por medio de la aceptación del interlocutor. Por esto la interculturalidad no se entabla entre bloques de personas, sino entre personas; cada uno de nosotros, dentro o fuera de un grupo o institución está jugando la potencialidad de generar interculturalidad. Las personas generan una huella mnémica en nosotros, es decir, una impresión dentro de nuestra memoria que perdura en nuestro aparato psíquico y retorna a nosotros de forma consciente e inconsciente.

La huella mnémica es una impresión en la memoria que “no es una propiedad más de la psique, sino lo propiamente psíquico la esencia de lo psíquico [...] El aparato psíquico debe cumplir con dos funciones de manera simultánea: percepción y memoria” (Martínez, 2013: 17). En la medida en que percibimos el mundo vamos llenando nuestra mente con memorias imborrables de las personas y las cosas que van conformando significaciones. Es así como el proceso dialógico del Yo-Tú permite la modificación de los aparatos psíquicos en interacción.

Quizá hasta el momento el lector tenga una percepción de que las relaciones que hemos descrito son injustas a causa de que se ha afirmado que se tiene una asimetría. Es cierto, pero es mejor reconocerla de entrada y no hacernos la ilusión de que nos relacionamos a partir de la igualdad. Pero también la filosofía del diálogo de Buber nos permite hacer una elaboración que nos funcione para nuestro concepto de interculturalidad.

Para Buber “el concepto de responsabilidad se ha de rescatar, desde el ámbito de la ética especial, desde un ‘deber’ que flota libremente en el aire, para el ámbito de la vida vivenciada. Sólo hay auténtica responsabilidad allí donde hay responder verdadero” (Buber, 1997: 35). Es decir, sólo hay responsabilidad en el par de palabras Yo-Tú, la responsabilidad de la relación intercultural está sostenida sobre la simetría de las relaciones. Si bien es cierto que ninguna de nuestras relaciones es simétrica, sí es un deber personal tender a la simetría, al respeto de la alteridad del Tú al que hablamos y que nos habla. Aspirar a convertirnos en el tú de ese otro en relación con nosotros.

Sólo en este proceso responsable es donde se puede construir reconocimiento intersubjetivo, tal como nos dice Honneth, un reconocimiento que elimine la lucha por el reconocimiento de los grupos que son diferentes y que podamos acceder a un estado de derecho capaz de responder a las necesidades de todos. “El reconocimiento no debe ser entendido como la mera expresión de un conocimiento, porque contiene normativamente más que la confirmación de una identificación individualizante; lo que ocurre en el reconocimiento es más bien la demostración expresiva (y, por ello, accesible públicamente) de una atribución de valor que considera las características inteligibles de las personas” (Honneth, 2011: 178). Este es nuestro fin último, atribuir públicamente el valor de las características inteligibles de las Naná, desde lo que conocemos y hemos construido en relación con ellas.

Nuestro diálogo con las Naná nos ha permitido aceptar las diferentes relaciones que tenemos con ellas, a veces nos relacionamos de forma monológica y otras, la mayor parte del tiempo a través del diálogo. Las reconocemos y nos reconocemos como diferentes, las aceptamos y nos aceptamos por medio del respeto y siempre tratamos de sostener nuestra relación sobre un nivel ético de la responsabilidad en aras de buscar una relación simétrica. Esta es nuestra apuesta dentro de la interculturalidad, este es el conocimiento que podemos compartir a quienes se acercan a la diferencia, hacerlo desde la apertura del diálogo.

BIBLIOGRAFÍA

Bourdieu, P. (1984), *The Sense of Distinction*. (R. Nice, Ed.), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Buber, M. (1997). *Diálogo y otros escritos*, trad. César Moreno Márquez. Barcelona: Riopiedras.

Buber, M. (2008). *Yo y Tú*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Chapela, L. M. (2005). *Relaciones Interculturales*. México: Secretaría de Educación Pública.

Elias, N. (1982). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.

Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad. T.1 La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Giménez Montiel, G. (2010). *Cultura, identidad y procesos de individualización. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Goffman, E. (1971). *Relaciones en público*. Madrid: Alianza Universidad.

Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. trad. Francesc J. Hernández y Benno Herzog. Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía. Madrid: Trotta.

Lukes, S. (1985). *El poder: un enfoque radical*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Martínez Ruiz, R. (2013). *Freud y Derrida: escritura y psique*. México: Siglo XXI.

Quilaqueo R. D. y Torres, H. (2013). Multiculturalidad e interculturalidad: desafíos epistemológicos de la escolarización desarrollada en contextos indígenas. *Alpha*, Núm. 37, pp. 285-300. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012013000200020, revisado el 12 de agosto de 2019.

Salas Astrain, R. (2006). *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos*. (Re) *Lecturas del pensamiento latinoamericano* (1a ed.). Quito: Ediciones Abya-Yala.

Schmelkes, S. (2009). Interculturalidad, democracia y formación valoral en México. *Revista electrónica de investigación Educativa*, 11 (2), pp. 1-10. Disponible en: <https://redie.uabc.mx/redie/article/view/233/391>, revisado el 12 de agosto de 2019.

Schütz, A. (2012). La vuelta al hogar. En N. Míguez (Trad.), *El Extranjero: Sociología del extraño* (pp. 43-56). Madrid: Sequitur. (Trabajo original publicado en 1945).

Simmel, G. (1988). La metrópolis y la vida social. En M. Bassols, R. Donoso, A. Massolo, & A. Méndez (Eds.), *Antología de Sociología Urbana* (pp. 47–61). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Trabajo original publicado en 1903).

Simmel, G. (2013). *El conflicto* (J. Eraso Ceballos, Ed.) (1a ed.). Madrid: Sequitur. (Trabajo original publicado en 1903).

Simmel, G. (2014). *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*, (Estudio introductorio de G. Zabludovsky & O. Sabido; trad. de J. Pérez Bances) (1a ed.), México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1908).

Soja, E. W. (2008). Cosmópolis. La globalización del espacio urbano. En *Postmetrópolis*, Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones (pp. 275–332). Madrid: Traficantes de sueños.

Teglia, N. M. (2011). El nativo americano en Bartolomé de las Casas: la proto-etnología ‘colegida’ de la polémica. *Latinoamérica, Revista de estudios Latinoamericanos*, Núm. 54, enero-junio de 2012, disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742012000100009, revisado el 4 de octubre de 2019.

Truth, S. (1997/1851). *Ain't I a Woman?*. Disponible en: <https://etc.usf.edu/lit2go/pdf/passage/3089/civil-rights-and-conflict-in-the-united-states-selected-speeches-001-aint-i-a-woman.pdf>, revisado el 13 de agosto de 2019.

Tubino, F. (2005). La interculturalidad crítica como proyecto ético-político. En *Encuentro continental de educadores agustinos* del 24 al 28 de enero 2005, Lima, pp. 24-28. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000117&pid=S1794-2489201400010000500012&lng=en, consultado el 13 de agosto de 2019.

Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. En *Debate Feminista*, Núm. 52, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 1–17, disponible en: www.debatefeminista.pueg.unam.mx, revisado el 3 de agosto de 2019.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En *Construyendo interculturalidad crítica*, Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh, Instituto Internacional de Integración, Bolivia, pp. 75-96.

Wolf, E. (2004). Figurar el poder. En *Memoria*, núm. 183, mayo, México, Centro de Estudios del Movimiento Obrero Socialista A. C., pp. 24-33.

Wolf, M. (1994). *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.