



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**CONSIDERACIONES SIMBÓLICAS DEL SUJETO DE LOS
PUEBLOS ORIGINARIOS EN MÉXICO.**

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LIC. EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

SHARI MARÍA BAUTISTA YÁÑEZ

ASESOR:

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA



México 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Quiero enunciar mi agradecimiento al Dr. Mario Magallón Anaya, que supervisó ésta investigación, le expreso mi admiración, gratitud y cariño, por el compromiso manifestado a mi persona y mi quehacer filosófico. Así también, por confiar y apoyar mi trabajo, además de compartir su espacio, tiempo y vasto conocimiento.

Al Dr. Victórico Muñoz y Dr. Miguel Hernández, por sus comentarios y críticas, pues fueron parte fundamental de mi trabajo reflexivo. A la Dra. Fernanda Navarro y el Mtro. Berthold Bernreuter, por acompañarme durante mi formación académica y ser un ejemplo filosófico de práctica y crítica emancipadora.

A la comunidad tojolabal de Rafael Ramírez y a mis maestros Liz, Armando, Lucí y Manuel, por enseñarme a escuchar, hablar y pensar desde el corazón, a ustedes mi profundo agradecimiento y cariño.

A Luis Felipe Bautista y mis compañeros tunalpuhki, por enseñarme a contar los días y caminar con el sol y la luna, por compartir conmigo los conocimientos que marcarán mis pasos en lo sucesivo, a ustedes mi agradecimiento y afecto.

A María Luisa Yáñez y Ernesto Bautista por su amor, apoyo y compromiso, por ser un ejemplo de honestidad y perseverancia, además de formar a la persona que soy, éste trabajo es compartido, mi dedicación y amor profundo es para ustedes.

A Lourdes Yáñez, porque sin tus charlas, apoyo y cariño, éste proyecto no sería posible, a ti mi profundo agradecimiento y amor.

A Laura, por ser mi compañera de vida, mi hermana y mi mejor amiga, por compartir conmigo tu conocimiento pedagógico y por mostrarme que siempre es posible caminar con los demás y construir juntos.

A Israel, por tu amistad, compromiso y amor profundo gracias.

A Memo, mi Yei Xóchitl, te agradezco por caminar junto conmigo éste tránsito de vida, por siempre estar dispuesto a enseñarme y apoyarme, mi profundo amor es para ti.

Índice

Introducción.....	4
Capítulo 1. El espacio simbólico.....	12
1.1 Relevancia ontológica de lo simbólico	12
1.2 Caracterización de espacio simbólico.....	18
1.3 Espacio simbólico y la relación entre sujetos	26
1.4 Espacios simbólicos como posibilidad en la construcción conjunta de una concepción distinta de indígena en México	38
Capítulo 2. La concepción de sujeto simbólico/representativa.....	43
2.1 La conquista y dominación española como proceso de construcción simbólico formal.	43
2.2 La modernidad. El proceso de construcción subjetiva.	50
2.3 La noción de sujeto occidental.	57
2.4 El problema de la dominación de los símbolos en los pueblos originarios.	61
2.5 La noción de indígena.....	65
2.6 Lo simbólico: expresiones representativas del sujeto.....	65
Capítulo 3. Lo simbólico como posibilidad de comprensión del indígena. (Procesos interculturales)	75
3.1 Lo simbólico como posibilidad en lo diverso.	75
3.2 De la imposición de los símbolos a la pluralidad simbólica, a partir de las relaciones interculturales.....	78
3.3 La construcción de identidad mediante lo simbólico.	82
3.4 Relevancia de los espacios simbólicos en la construcción simbólico/cultural.....	86
Consideraciones finales.....	92
Bibliografía.....	97

Introducción

En este trabajo reflexivo se esbozará primeramente la noción sobre el sujeto de los pueblos originarios en México desde lo simbólico; se analizarán las cualidades ontológicas y las limitaciones hermenéuticas del lenguaje simbólico, así también se cuestionará el modo de comprender los espacios comunes, los modos de relación entre sujetos y la gestión de los espacios. Así mismo se llevará a cabo un contraste entre los conceptos que se gestan en las relaciones de los pueblos y las nociones modernas que determinan el modo de concebir lo indígena, para proponer la necesidad y apertura de los espacios simbólicos como posibilidad de comprender al sujeto de los pueblos y aquél que no pertenece a éste contexto.

Es por lo anterior que considero relevante realizar una aclaración sobre el título de éste trabajo, puesto que éste no tiene como objetivo realizar una investigación basada en los estudios antropológicos sobre simbolismo indígena, sino retomar el aspecto simbólico de las relaciones humanas desde la antropología filosófica, la ontología y la hermenéutica, para alumbrar acerca de la noción que se tiene en México sobre el sujeto indígena y plantear a través de una reflexión filosófica vías que permitan comprender al sujeto desde un enfoque diverso e incluyente.

En consecuencia, es menester abordar la problemática con la distancia pertinente y desde distintos enfoques, con la finalidad de realizar un análisis interdisciplinario, que permita tener una visión amplia para reconocer las prácticas de dominación simbólica y las nociones que se han gestado desde una postura poco crítica, para comprender desde la perspectiva filosófica una posibilidad distinta de comprender al sujeto desde lo simbólico.

Las relaciones humanas se gestan necesariamente a partir de procesos simbólicos, a su vez estos ocurren en espacios de imaginario social, donde se determinan las nociones que tenemos del mundo y de los otros. En el lenguaje simbólico el ser humano expresa el contenido significativo del pensamiento y en ese tránsito se construyen las representaciones comunes; en este sentido las relaciones simbólicas abren los procesos epistémicos de comprensión y aprehensión del mundo, además nos permite construir puentes de comunicativos, nos acerca ontológicamente y permite establecer vínculos mnémicos profundos.

En su aspecto positivo el símbolo puede ser una herramienta que permite vincular a los sujetos de diversos contextos, por medio de las representaciones colectivas que se generan en espacios

de simbolización horizontal; en donde la práctica de comunicación es emparejada y la construcción se da en la complementación entre diversos. Sin embargo, el carácter negativo nos puede llevar a la exclusión social, puesto que en este caso la representación se da a partir de la identificación con un signo unívoco, ésta forma del símbolo no permite el vínculo intersubjetivo, sino que genera sujetos ajenos entre sí y relaciones alienantes.

Aunque el símbolo permite el vínculo a partir de las semejanzas o cualidades entre sujetos, esto no quiere decir que se cancelen las diferencias. El tipo de relación que se propone en este trabajo no disuelve, ni subsume los modos de comprensión del mundo de los pueblos originarios, ni tampoco la visión de los sujetos que no pertenecen a este contexto, la propuesta filosófica va encaminada a comprender de un modo distinto al sujeto indígena, por medio de la construcción conjunta de nociones comunes. No obstante, este trabajo adquiere relevancia para comprender al sujeto en general en el contexto no indígena, donde parece haber más oposición entre culturas.

La postura ética y ontológica que se manifiesta en este compromiso reflexivo permite relaciones dialógicas en la vivencia compartida, puesto que en ese camino se funda la necesidad de complementación con el otro. La escucha de los sujetos que instituyen el espacio simbólico es un principio necesario, pero éste no es excluyente sino selectivo; de modo que todos pueden ser instituyentes de los criterios y de la construcción del mismo espacio, con la limitación que éste requiere.

En el primer apartado, se problematiza la noción general acerca del sujeto indígena en México. La propuesta de esta investigación radica en abordar el cuestionamiento a partir de lo simbólico, la construcción del contenido significativo a partir de las relaciones comunes, así como la relevancia que adquiere el espacio simbólico para la construcción conjunta de nociones intersubjetivas.

Por lo anterior es ineludible realizar una reflexión acerca de lo que se entiende por espacios de construcción simbólica y su importancia, puesto que en ellos se origina y reproduce el lenguaje, así como las prácticas comunes. La carga ideológica y los intereses político-económicos no permiten una construcción conjunta sobre las nociones que se tienen acerca del sujeto indígena, además en el contexto diverso de México, el reto implica pensar en propuestas simbólicas que generen prácticas y puentes de comunicación horizontal.

Las relaciones interpersonales en el contexto actual de México, han manifestado cambios significativos con respecto a los modos de relación en sociedades con organización comunal, dado que en el contexto urbanizado es difícil encontrar prácticas comunes de verdadera complementación simbólica con el otro. No obstante, ésta problemática ha afectado también a aquellos que pertenecen a otras comunidades, incluso al sujeto indígena.

El desarraigo con la naturaleza, la cultura globalizante que busca homogeneizar culturalmente a las sociedades y los criterios morales impuestos desde una visión unívoca del mundo, son las consecuencias de las prácticas y nociones adquiridas durante siglos.

Bajo la óptica moderna, el aparato estatal incorpora la diferencia de los pueblos a partir del modelo imperante; esto no permite una comprensión del otro y tampoco resuelve el problema de incomunicación cultural y social. La falta de identidad cultural y el sentimiento de no pertenencia son resultado de procesos de imposición simbólico, político, moral y epistémico.

En contraste es posible encontrar todavía algunos pueblos indígenas de México, que se rigen bajo un criterio ético que comprende como principio sustancial la vivencia compartida, ya que la naturaleza es el fundamento material para la vida conjunta, por lo tanto, el criterio ontológico, depende del bienestar común y la construcción que toma en cuenta al sujeto como parte de una totalidad, así como a los demás sujetos de la naturaleza.

Por lo anterior considero relevante recuperar algunos conceptos de la filosofía tojolabal que dan luz a ésta investigación, para comprender al sujeto desde la vivencia simbólica conjunta, a partir de los conceptos como: complementariedad, escucha y nosotridad.

Además, se planteará si es factible la participación comunitaria en la construcción de nociones y prácticas, con la finalidad de esbozar una interrelación horizontal, que permita la resolución de problemas a través del trabajo simbólico compartido. Esta diferencia es refrescante puesto que en el contexto occidental el sujeto no se ve de manera conjunta y nosótrica, sino que el individuo es el centro que genera el sentido.

La desvinculación entre sujetos, el individualismo y la exclusión, no permite tener un diálogo real con el sujeto de los pueblos originarios, la nosotridad que propone la filosofía tojolabal muestra un ethos distinto, donde la interiorización de la colectividad no surge de manera autoritaria sino mediante el reconocimiento y diálogo con el otro.

Se analizará desde lo simbólico de la noción que se ha construido sobre el sujeto de los pueblos indígenas, para ello será necesario situar al sujeto históricamente, se mostrará el contraste entre la noción de sujeto occidental a partir del proceso de modernidad y la noción que el mexicano tiene acerca de lo indígena. En ese sentido se hará evidente la imposición simbólica que se ha reproducido en México desde la época colonial y que ha permeado las nociones actuales sobre el sujeto.

Es necesario aclarar que para ésta investigación fue necesario realizar una reflexión con el distanciamiento preciso, puesto que la finalidad no fue partir de un pueblo específico, u hondar en las nociones que cada pueblo tiene sobre el ser humano o sujeto, sino ejemplificar de manera breve y desde la tradición oral el modo distinto en el cual se comprende el sujeto en sentido análogo.

Lo anterior representa la limitación del trabajo reflexivo, pues no se cuenta con la extensión suficiente para realizar un trabajo exhaustivo, de la lengua de cada pueblo para conocer sí existe realmente una noción de sujeto, sin embargo, el trabajo que se realiza intenta proponer de manera general un modo análogo de comprender a éste.

La conquista europea fue un suceso que marco la visión de los pueblos en este continente, la interpretación que se originó a partir de la posición del dominador, cimentó la imagen equivocada y negativa del sujeto indígena; puesto que éste no fue entendido como una otredad distinta pero ontológicamente igual, sino como un ser inferior. La imagen impuesta del otro a partir de la mirada europea, instituyó los arquetipos que hemos aceptado socialmente, y que o bien nos lleva a la sobrevaloración de los pueblos indígenas, al estimar a éste como puro y original o bien a la desvalorización de la imagen postiza del indio.

Del mismo modo el proceso de colonización consistió en estratificar el orden social en todos los aspectos, en ese sentido el dominador asignó una posición ontológica al sujeto indígena, la justificación ideológica que sustentó el conquistador parte del discurso ontológico-religioso, sin embargo, la estratificación social tuvo una finalidad económica-política. Además, el proceso de colonización, trajo consigo la destrucción de gran parte de la riqueza simbólica de los pueblos, sin embargo, la apropiación y resignificación de los símbolos, propiciaron un proceso de identificación transcultural.

La instauración colonial y el auge de los criterios modernos, fundaron a Europa como base de sentido ontológico y epistémico, no así como una particularidad dentro del universo plural de

conocimiento, sino como pedestal unívoco de sentido. Lo anterior provocó la lejanía simbólica que se tiene actualmente con los pueblos, así como la reproducción de prácticas y mecanismos psicolingüísticos de dominación, que subyuga y niega la riqueza expresiva, ontológica y filosófica de los pueblos.

El horizonte moderno, consistió en la secularización del pensamiento y la instauración de la razón como fundamento epistémico, también representó la abstracción y manipulación de la naturaleza, además se instituyó al individuo y la noción de progreso como ideal ético, esto provocó que las técnicas y conocimientos de los pueblos se separaran de los procesos de desarrollo moderno. En otras palabras, los cambios en las prácticas y el pensamiento de la modernidad, establecieron la forma de entender el sujeto y los espacios de simbolización hasta nuestros días, puesto que en la actualidad el sujeto experimenta en la mayoría de los casos, el espacio simbólico de manera fragmentaria y virtual, no así de manera vivencial y comunitaria.

En esa misma línea el proyecto político y económico, impuso modelos y herramientas simbólicas para suprimir el pasado cultural de los pueblos, la construcción simbólica se dio a partir de una idea unitaria del mundo, esto pretendía acabar con las diferencias y establecer un modelo general de identificación y pertenencia.

La importancia de la eficiencia instrumental y el uso del poder cambiaron los vínculos sociales y la noción de sujeto. Lo anterior redujo la noción de ser humano, lo escindió en relación con los otros objetos y los demás seres del mundo, es por esto que; considero importante replantear la noción de sujeto a partir de los espacios de simbolización conjunta para advertir las prácticas de exclusión y dominación, con la finalidad de transformar las dinámicas al interior de los espacios comunes.

La forma peyorativa de comprender lo indígena, dio como resultado el fenómeno de desindianización que consiste en la pérdida de identidad, la falta de sentido de pertenencia y el detrimento de un contexto cultural propio. Esto propicia que el sujeto de los pueblos abandone sus formas originarias de pensar y actuar, puesto que el estigma hacia lo indígena también es internalizado y reproducido en el contexto comunitario.

Sin embargo, aunque éste fenómeno ha afectado en gran medida a los pueblos indígenas, también se ve manifiesto en otros contextos, donde el sujeto difícilmente opta por la construcción complementaria, mientras que en otros casos el sujeto niega completamente la

relación y el vínculo con las culturas originarias, en ese sentido el individuo está negado a escuchar otras voces.

Es necesario hacer evidente que los procesos de identificación de los pueblos originarios son móviles y abiertos; dado que construyen su cultura en todo momento, la vivencia compartida los hace resignificar los elementos de otros pueblos, pues la identidad no se da a partir de la vestimenta, lengua o noción biológica de raza, sino a partir de las relaciones y prácticas complejas. No obstante, la dominación simbólica de los procesos de modernización y globalización, llevan a un proceso identitario, a partir de lo ficticio, mediante la reproducción de aspectos culturales de otros contextos a partir de la negatividad de lo indio.

En esta investigación se abordará también, la importancia de las relaciones simbólicas, en la construcción de criterios conjuntos al interior de los espacios comunes, para lo cual se propone como vía el proceso intercultural, con la finalidad de reconocer en la diversidad de otredades, la posibilidad de transformar el entorno, a partir de relaciones simbólicas comunes y de puentes de comunicación más equitativos.

El cuestionamiento sobre los espacios de simbolización conjunto y su relación con la noción de indígena, inevitablemente requiere reflexionar sobre el concepto de cultura, de ahí que el problema de comprensión entre culturas, se plantea en este caso entre la cultura hegemónica y las culturas originarias.

La globalización cultural a la que se aspira en ciertos contextos no indígenas, establece criterios universales para instituir una unidad de sentido, sin tomar en cuenta los aspectos ineludibles de la cultura como: la movilidad, pluralidad y permeabilidad. Mientras que las culturas originarias basan sus criterios en la universalidad de lo diverso; con una gama amplia de manifestaciones, por lo cual se genera una multiplicidad de producciones de sentido.

El proyecto de ésta reflexión asume un desafío, puesto que se debe buscar la afirmación de la pluralidad de producción simbólica, sin caer en el relativismo o en la imposición, la construcción de nociones conjuntas a partir de prácticas horizontales para buscar el consenso y la equidad.

Por consiguiente, ésta investigación plantea el problema fundamental en la práctica conjunta, cómo construir y comprender al otro, sin que esto signifique situar al sujeto distinto a partir de las estructuras de pensamiento propio, puesto que al entablar un diálogo con la otredad siempre lo hacemos desde la conciencia de nuestro universo cultural.

Sí bien los espacios simbólicos no resuelven del todo el problema sobre la incomunicación e incomprensión entre culturas, por lo menos atisba el principio de posibilidad para establecer un espacio de apertura, donde las relaciones sean más equitativas. Por lo anterior es necesario cuestionar el problema cultural para plantear el modo de relación que posibilite una transformación al interior de los espacios simbólicos.

La construcción intercultural como propuesta de reconocimiento recíproco, nos libera de la subsunción en la interpretación de otras culturas, además posibilita el trabajo conjunto que nos aleje de las prácticas excluyentes. El proceso comunicativo que se genera a partir de ésta propuesta, comprende a cada cultura como generadora de sus propios criterios, lo cual permite acotar a cada una, para buscar interpretaciones análogas, sin caer en la imposición

Por otro lado, el acercamiento a otro universo cultural, o incluso la oposición con respecto a éste, genera tensión en el entendimiento y la vivencia del bien común, puesto que cada cultura parte de criterios distintos. Sin embargo, es posible plantear a través de experiencias vivenciales de exclusión, los valores a los cuales debemos tender, pues se carecen de ellos, sin establecer con antelación criterios universales, que puedan resultar impositivos y poco realistas.

Es menester no dar por sentado que los sujetos actuarán siempre de buena voluntad, sino que es preciso advertir que sólo a partir del trabajo conjunto, enfocado a aquellas prácticas y nociones incluyentes, encaminan al sujeto a valorar los criterios preferibles dentro de una sociedad, por lo que es más cercano poder establecer criterios comunes y universales en un sentido diverso. Establecer un horizonte donde el sujeto pueda fundar su identidad de manera común, en el reconocimiento de lo diverso.

Ahora bien, hablar de la relación entre culturas, amerita reflexionar sobre la noción de cultura, que se concibe como estructura cerrada, pura u original, puesto que a partir de esta noción el sujeto sólo se vuelve actor y reproductor de criterios, de modo que no es libre de establecer relaciones simbólicas donde la construcción se dé intersubjetivamente. La razón de esto es porque, cada elemento que compone dicha estructura adquiere identidad según la posición que ocupa en las relaciones sistemáticas como parte ésta, es por ello que el sujeto se ve subordinado a la estructura y a la ordenación de significado.

El proceso de construcción cultural no debe entenderse de manera unitaria, pues su desarrollo surge de significados diversos, incluso de manera contradictoria, por lo cual considero que debe

comprenderse como un proceso abierto, móvil y dialéctico. Por lo tanto, es necesario desechar la postura totalizante que nos lleva al univocismo o al relativismo cultural.

La subjetividad que se genera a partir de las vivencias compartidas en los espacios simbólicos, permite sostener criterios que se asumen en colectivo, es por ello que, en este esfuerzo reflexivo, se propone la posibilidad de construcción de una noción más amplia de sujeto, de cultura, y de los modos de relación que permitan transformaciones en el modo de concebir al sujeto indígena, sus manifestaciones y su filosofía.

Capítulo 1. El espacio simbólico

1.1 Relevancia ontológica de lo simbólico

Para esclarecer la relevancia ontológica del símbolo, primeramente, es necesario aclarar a qué nos referimos cuando hablamos de él, cuáles son sus características, limitaciones y posibilidades, la función que desempeña en las relaciones humanas, así como las relaciones epistémicas y éticas que surgen de su fundamento ontológico.

Se entiende por símbolo¹ a cualquier signo intuitivo que refiere algo conceptual, es el puente que ayuda al ser humano a conducir dialécticamente el tránsito de lo corpóreo a lo incorpóreo, de los efectos a las causas, así también es un elemento constitutivo del actuar y pensar humano que permite pasar de lo concreto a lo abstracto y de lo singular a lo universal.²

En ese sentido la relación del sujeto y el lenguaje en el proceso de entendimiento es fundamental en los vínculos humanos, ya que el lenguaje expresa el contenido significativo del pensamiento, esto quiere decir que a través del lenguaje se manifiesta la comunidad onto-subjetiva del símbolo en tanto representación, de modo que, el pensamiento está fundamentado no sólo en la realidad fáctica sino también en lo intangible.

El proceso del pensamiento humano no sólo implica la relación entre imágenes y representaciones mentales del sujeto, que expresa en ellos los modos del ser, sino que también se expresa por medio del lenguaje; de ahí que, en sus diversas y variadas expresiones, permite estructurar las formas de entendimiento dentro de un sistema simbólico, por ejemplo, el teórico-formal.

Sobre la correlación de los tipos de lenguaje que posibilitan una comprensión simbólica del mundo, el filósofo Ernst Cassirer considera que, el ser humano posee varios tipos de lenguaje que le permite interactuar en el mundo; este es el caso del lenguaje emotivo³ y el lenguaje conceptual; sin embargo, el salto del lenguaje expresivo al lenguaje conceptual o teórico, no se da de modo involuntario, sino a partir de un proceso lógico complejo que va acompañado de las

¹ El símbolo, comprendido en sus múltiples formas; signo, ícono, imagen, metáfora, etc.

² Esta noción de símbolo es retomada del análisis en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

³ Para Cassirer el lenguaje emotivo está cargado de lenguaje de signos y símbolos, que expresan las emociones no sólo del ser humano sino también de ciertos animales.

representaciones y del lenguaje simbólico; esto quiere decir que el lenguaje teórico-formal nunca pierde su conexión con el lenguaje de símbolos.

El pensamiento teórico-conceptual, es un producto humano que expresa su existencia en el proceso creativo. Ahora bien, la teoría nunca se deshace de su carácter expresivo, dado que es obra humana, se expresa simbólicamente. "Las verdades de teoría son más expresivas que las verdades de hecho, porque son factura humana, y no simple registro de lo humano."⁴

Por lo anterior considero que, las relaciones simbólicas son relevantes en un sentido ontológico y epistémico; ya que funcionan como intermediarias en los procesos de aprensión del mundo, así como en los procesos de lenguaje y significación, en un puente que enlaza estos dos procesos. Estas relaciones no se reducen a señales u operadores en tanto partes del mundo físico del ser, como en el caso de los demás seres vivos, sino que funcionan como designadores; es decir poseen un valor funcional en las relaciones humanas en tanto son parte del mundo de sentido.

En su acepción ontológica, el símbolo sintetiza la particularidad y ayuda a construir una idea general de sentido; puesto que lo particular refiere a la totalidad por medio de los rasgos o signos que muestran las relaciones causales que se ocultan al conocimiento humano. Esta característica de generalidad en el símbolo, constituye la posibilidad para pasar del marco conceptual, de una comunidad a otra y establecer en la dialecticidad una búsqueda icónica que contenga una base general de lo diverso, porque "Esa es la característica de lo icónico: él ícono es el signo que, viendo un fragmento, nos lleva al todo. Más aún, el todo se ve en el fragmento, y el fragmento mismo cobra su sentido pleno en el todo."⁵

Ahora bien, el desarrollo de la imaginación simbólica en el ser humano es un proceso lento y continuo que implica no sólo, establecer relaciones entre objetos, sino la comprensión de éstos de un modo general. En ese sentido la función simbólica no se reduce sólo a las cosas particulares, pues contiene como principio su aplicabilidad general, dentro de un sistema cultural.⁶

⁴ NICOL, Eduardo, "Crítica de la razón simbólica", Fondo de cultura económica, México, 2001, pág. 50.

⁵ BEUCHOT, Mauricio, "Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo", BUAP, México, 2013, pág. 49.

⁶ La noción de sistema simbólico o función simbólica y su relación con los tipos de lenguaje se retoma de Cassirer en el libro antropología filosófica.

El carácter convencional del símbolo y su función dentro del proceso de entendimiento, posibilita la construcción del lenguaje proposicional, el desarrollo de entendimiento consiste en nombrar los objetos y las relaciones entre éstos, permite significar aquello que se nombra. Dicho desarrollo se da necesariamente en su aspecto social y da pie a la cultura en todas sus manifestaciones, pues se muestra otra característica del símbolo; además de su carácter convencional, es extremadamente variable; en ese sentido el símbolo puede contener múltiples sentidos.

La tradición antigua atisbó las posibilidades y limitaciones del símbolo, pues su naturaleza ontológica y hermenéutica refiere a dos posibilidades; el símbolo tiene la función ontológica de vincular a los seres humanos entre sí, mientras que el diabolón parece ser el contrario negativo y desvinculante del símbolo.

Esta ambivalencia es retomada posteriormente en la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, al realizar la diferenciación entre el ícono (símbolo) y el ídolo (diabolón); puesto que, al contener multiplicidad de sentidos, el ícono permite vincular socialmente a sujetos de diversos contextos y épocas, dada su capacidad de representación colectiva. No obstante, el ídolo en tanto representación de un objeto determinado tiene la tendencia a desvincular a sujetos que no participan de esa imagen.⁷

La ambivalencia del símbolo será crucial para comprender las limitaciones de éste, en las relaciones humanas y en la construcción de espacios conjuntos. Así mismo determinan las nociones acerca de los otros y la concepción del mundo.

Cuando el símbolo no pierde su carácter vinculante, entonces es viable establecer relaciones emparejadas de comunicación, puesto que se establecen signos comunes y la interpretación se realiza de manera conjunta. Sin embargo, cuando el símbolo es usado de forma excluyente y alienante, entonces los sujetos y las cosas del mundo resultan ajenos, cosificados y desvinculados.

En un sentido formal, el símbolo en sí mismo no contiene valor de verdad; sin embargo, en tanto es fundamento del actuar y de la vida humana en todas sus expresiones, es condición de

⁷ Esta diferenciación se puede encontrar en la propuesta analógica de Mauricio Beuchot en el texto: "Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo", (2013).

posibilidad de verdad, ya que juega el papel de mediador en el proceso de conceptualización, de búsqueda de conocimiento. Esta condición de posibilidad también permite pensar en la importancia ontológica pues muestra el ser en su forma más sencilla, permite crear un vínculo intersubjetivo que deja manifiesto todos los modos del ser.

Una de las cuestiones que surgen al reflexionar lo simbólico, es que éste muestra el ser de modo particular, por lo que puede contener múltiples sentidos y significaciones. Lo anterior nos lleva a un problema hermenéutico, puesto que o bien cualquier interpretación es válida, lo cual nos lleva al relativismo, o bien puede comprender una interpretación unívoca y con ello, llevarnos a la exclusión de sentido. Por lo tanto, es necesario realizar un trabajo interpretativo cuidadoso.

Dado el problema interpretativo, se propone un camino dialéctico⁸ que establece la relación de complementariedad entre opuestos, esto permite sacar provecho de las diferencias y de las características contrapuestas, incluso en el lenguaje simbólico y en las relaciones que devienen de éste, con la finalidad de enriquecer las relaciones humanas y posibilitar así mismo un proceso de movilidad creativa.

En un sentido epistémico, el pensamiento teórico deviene de procesos simbólicos complejos y es uno de los mejores ejemplos del camino dialéctico, pues éste conocimiento es propenso a error cuando los aprendizajes no tienen fundamento en la experiencia. No obstante, el error entendido como parte del proceso de conocimiento, admite pensar que lo contradictorio en un sentido lógico, no necesariamente se da en sentido negativo fenomenológicamente, esto quiere decir que dentro del proceso de pensamiento simbólico, los opuestos no resultan inconmensurables como en el caso del principio de no contradicción lógico, sino que adquieren dinamismo dialéctico.⁹

De lo anterior se sigue que, al contener no sólo la posibilidad de llegar a verdades sino también de caer en error, el símbolo está delimitado dentro de un marco, que sí bien admite amplitud de

⁸ Al abordar lo simbólico desde la hermenéutica analógica, se presupone un ejercicio dialéctico, sin embargo, no debe confundirse con la dialéctica Hegeliana que refiere a la superación de los opuestos, sino a un proceso abierto que no termina en la conciliación entre éstos, sino en el reconocimiento de la coexistencia, la tensión que surge y que no se resuelve sino en la mutua convivencia.

⁹ Pareciera que en la tradición ontológica antigua verdad y error son dos cargas opuestas y excluyentes, sin embargo, en la experiencia fenoménica el error no excluye del todo a la verdad, sino que en cierto sentido la contiene, de ahí que sea posible encontrar nociones, incluso teorías que en cierto contexto fueron tomadas como ciertas, sin que fueran verdaderas para todo tiempo y espacio, tomada como errónea en otro contexto histórico.

interpretaciones posibles, también está determinado por la posibilidad de caer en el error, de modo que no excluye otras interpretaciones al no contener un sentido unívoco, ni tampoco lleva al relativismo.¹⁰ Esto quiere decir que las relaciones simbólicas tienen intrínsecamente su limitación y posibilidad de sentido.

El aspecto simbólico en el ámbito epistémico, permite al ser humano un proceso de abstracción y generalización de las cosas físicas para la aprehensión de los objetos y la producción de conocimientos traducidos al intelecto por medio del lenguaje, esto facilita la comprensión de relaciones entre objetos, lo cual provee de capacidad para discernir y construir así los conceptos generales; espacio, tiempo, tamaño, forma, color, etc.

Lo anterior abre las facultades humanas al universo de conocimiento, da cabida a procesos epistémicos complejos, así mismo abre el camino para construir la vida cultural y social en general. En definitiva, lo simbólico resulta necesario para la aprehensión del mundo y el lenguaje, no sólo en un sentido práctico, sino también en el ámbito teórico; ya que es un aspecto medular del desarrollo de pensamiento.

Es necesario que la humanidad represente aquello que percibe para tener una concepción general de los objetos y sus relaciones. El sistema simbólico funciona no sólo como recurso intelectual; que permite al ser humano comprender el mundo, del mismo modo tiene una importancia vital en su sentido ontológico, pues es a partir de las relaciones simbólicas, que se establece un vínculo profundo con el otro y lo otro.

Además permite representar los objetos que no son necesariamente físicos en los procesos de pensamiento y lenguaje, es así que lo simbólico es un principio de posibilidad en la construcción de conceptos.¹¹

¹⁰ Esta noción de error es retomada de la categorización realizada por Eduardo Nicol en su crítica de la razón simbólica. En la cual se explica la relación ontológica del ser, no sólo en la búsqueda de la verdad sino también la manifestación del ser en el error, para Nicol no es posible discernir el error de la verdad si éste no expone también el ser.

Esta problemática será importante en el apartado siguiente, al explicar las complicaciones dentro de un espacio simbólico.

¹¹ Es posible observar en la historia la humanidad un salto enorme, acerca de los conocimientos aprendidos en el espacio de acción humana; con la manipulación de los objetos de forma adecuada en la naturaleza, y el conocimiento científico que pensó el espacio no sólo en un sentido físico sino también de forma abstracta para tener acceso a nociones que iban más allá del mundo fáctico.

Por otro lado, el símbolo contiene en sí mismo un carácter mimético o icónico, esto quiere decir que, entre el símbolo y su referente en el mundo, siempre hay una relación de semejanza, aún si el referente no es necesariamente fáctico. La relación analógica que existe entre el signo que aparece y su referente, permite recordar aquello que puede estar o no presente y realizar un vínculo profundo con todo lo que participa del mundo.

El carácter analógico del símbolo, facilita la recuperación de la totalidad del mundo a partir de lo fragmentario, la totalidad se manifiesta de forma análoga en base a las características particulares que conforman no sólo a los sujetos sino también a todos los objetos del mundo. En otras palabras, el símbolo nos acerca ontológicamente con la totalidad de la que participamos, por medio de los fragmentos que se muestran y que nos resultan análogos.

Por lo anterior, considero que; el lenguaje simbólico permite realizar un vínculo de comunicación, por su carácter general en la socialización entre sujetos, permite abrir el campo de interpretación y comprensión, además de sentar las bases para la construcción intersubjetiva de nociones sobre el mundo y con ello construir un puente común de comprensión entre sujetos.

Ahora bien, otro de los elementos que constituyen al símbolo en su carácter ontológico es la temporalidad, ésta no puede ser pensada como una forma específica o particular de la vida humana, sino como condición general de la vida orgánica. En la vida humana el tiempo y sus modos; pasado, presente y futuro, no se dan de forma individual y necesariamente sucesiva, sino que se percibe e interpreta de manera simultánea y de forma distinta.

Esta experiencia de los sucesos que acaecen en el tiempo, se ven mediatizadas por del lenguaje simbólico. La simultaneidad en el aspecto temporal que poseen los símbolos, facilita realizar vínculos mnémicos profundos.

Pero la sola presencia de las huellas mnémicas no puede explicar a cabalidad la importancia del símbolo en la vida humana, no sólo se trata de traer a la memoria los sucesos pasados que influyen el actuar subsecuente, sino que es necesario un proceso de reconocimiento e identificación simbólico, es decir un proceso ideacional complejo, que vincule aquellas impresiones pasadas, en el presente con la posibilidad en un tiempo futuro.

Es necesario que el sujeto sea capaz en un primer momento de repetir o traer a la memoria las impresiones anteriores, para en un segundo momento, ordenarlas y referirlas en distintas

situaciones. Este proceso ideacional implica la capacidad de interiorizar e intensificar las impresiones, aunada a la capacidad creadora y constructiva.

Considero que, la memoria simbólica permite al hombre comprenderse de forma profunda y reinterpretar todos los aspectos de la vida humana, para recuperar aquellos, que sean necesarios para construirse con el otro y reconstruirse más allá de su existencia finita con miras al futuro.

1.2 Caracterización de espacio simbólico

Para hablar sobre los espacios simbólicos es menester realizar un análisis de las problemáticas que proceden de la reflexión antropológica y filosófica de los espacios sociales abstractos, esto significa pensar el espacio y el símbolo a partir de un enfoque social.

Existen diversas formas de comprender la noción de espacio; sin embargo para efectos de esta investigación, se abordarán algunas nociones básicas; esto es; el espacio perceptivo y el espacio acción,¹² que dan pie a pensar el espacio abstracto social. La primera noción no sólo se refiere a la mera obtención de datos sensibles, sino que también refiere a los imaginarios que se gestan a partir de estos. En cuanto al espacio orgánico o espacio de acción; se entiende como espacio fáctico, en donde el ser humano ha sido capaz de desarrollar un proceso mental complejo, que le ha permitido constituir espacios que no refieren sólo al aspecto físico. Es la relación de estas dos concepciones, lo que permite pensar en el espacio simbólico, como aquél en donde se da la construcción de nociones comunes, así como un entendimiento más completo de la función de estos en las transformaciones sociales.

Pues bien, las representaciones colectivas no son producto de individualidades, sino que parten del conjunto y se manifiestan en forma de lenguaje, en ese sentido la sociedad se convierte en un ser pensante o sujeto colectivo. Estas representaciones se producen por las acciones y reacciones intercambiadas entre las conciencias individuales de la sociedad.

¹² Véase la teoría de Cassirer al respecto de los espacios simbólicos en el texto "*Antropología filosófica*".

Lo anterior implica que el proceso simbólico no se da entre conciencias cerradas que se comunican entre sí, sino como proceso de vinculación e identificación de ideas y sentimientos que se manifiestan de forma lingüística, en los objetos, figuras y movimientos no lingüísticos.¹³

Considero necesario mencionar que, la problemática en torno al espacio simbólico también merece reflexionar sobre la gestión de éstos, puede resultar de interés al analizar los espacios conjuntos, además nos ayudará a tener claridad sobre las características de los distintos espacios de simbolización y con ello advertir sus diferencias.

Una de las preocupaciones que motiva este trabajo se encuentra en la observación de los espacios institucionales y autogestivos, en ambos existen criterios dados que se reproducen a partir del lenguaje y las prácticas, que pueden ir cambiando dependiendo de las dinámicas al interior de estos, sin embargo en los espacios institucionales, los instituyentes no siempre tienen voz para realizar transformaciones, en la organización interna, mientras que en los espacios autogestivos los sujetos tienen la posibilidad de ser escuchados y participar en la gestión del espacio y los criterios.

En los espacios institucionales la reproducción de los criterios, así como la imposición simbólica son más visibles, ya que el sujeto en muchos casos sólo adopta los criterios sin cuestionarlos. Esto pasa en menor medida en los espacios autogestivos, sin embargo, la carga ideológica y los intereses políticos que se dan en la construcción de éstos, agudizan las prácticas de inequidad.

Esta problemática es medular, ya que los instituyentes parecen no tener injerencia y voz dentro de la planeación y práctica. Esto afecta directamente en las nociones que el sujeto puede construir de sí mismo y de los otros, además agudiza las dinámicas desiguales y no permite una construcción conjunta.

Es por esto que, considero como característica importante de los espacios de construcción colectiva, la práctica y pensamiento crítico, ya que de otro modo no existe un proceso de construcción colectiva y equitativa, que posibilite hacer transformaciones al interior de los criterios y prácticas. Este problema es fundamental, ya que, sin la crítica constante dentro de un

¹³ Resulta más fácil percibir la eficacia del proceso de lenguaje en relación a la civilización a la que pertenecen, en ese sentido el recurso simbólico resultaría insuficiente para la vinculación con otras culturas, es por ello que no debe referirse al símbolo en su forma meramente lingüística, sino en todas sus manifestaciones.

espacio social de construcción, en realidad tampoco habría cambios en las representaciones colectivas.

Otra de las problemáticas de los procesos simbólicos conjuntos, se da en relación al modo de entender el lenguaje intersubjetivo, que corresponde a la mediación de éste en los procesos sociales abstractos, así como la correspondencia en las relaciones intersubjetivas al interior de los espacios.

Lo anterior no atañe sólo el ámbito de las prácticas dentro de los espacios, repercute en las representaciones conceptuales que se generan dentro de los colectivos en general. Esto provoca la dificultad de vincular representaciones conceptuales, que tienen la tendencia a atraerse o repelerse y que llegan a generar una oposición incluso en el ámbito de las relaciones prácticas, además del problema hermenéutico que implica tener un espacio donde cada sujeto interpreta y representa de manera distinta.

Este conflicto es importante, si se piensa el espacio simbólico como base para la construcción conjunta de nociones, dado que en los espacios que carecen de un sentido crítico, las diferentes posturas teóricas y prácticas tienden a dos posibilidades; o bien la exclusión de lo diferente o la inserción a partir de la mirada de la institución. Por consiguiente, no podría darse una vinculación entre opuestos, así mismo es posible pensar que otra de las consecuencias sería, que las categorías establecidas en los espacios sólo podrían ser válidas para el sistema al que pertenecen y no para otros.

La pretensión moderna de generar espacios en los que las diferencias pudieran encontrar un punto de inserción en una sociedad homogénea, aunado a proyectos sociales y culturales que surgieron para que una mayor cantidad de sujetos pudiera identificarse con el sistema imperante, provocó espacios en los cuales, los criterios difícilmente podían ser transformados y en donde los sujetos acataban lo estipulado por la institución o terminaban excluidos del grupo.

En este sentido es difícil encontrar espacios institucionales en el contexto actual, que permitan una apertura real de las diferencias y en donde todos los sujetos sean instituyentes de los criterios generales. Los espacios que en principio servían como lugares de transformación social, donde las relaciones podrían ser equitativas, comunes y simbólicas, emplearon el uso de símbolos (en el sentido idolátrico) que poco a poco excluía a los sujetos que no participaban de ellos.

El uso excluyente del símbolo, aunado al lenguaje utilizado en los espacios sociales, han sido factores que modificaron las relaciones entre sujetos, esto legitima el manejo sistemático de la corporalidad e intelectualidad de la mayor cantidad de individuos, para la reproducción de las dinámicas económicas y sociales que beneficiaban a las clases políticas dominantes. Lo anterior sirvió para afirmar las instituciones y reproducir el engranaje social, esto agudizó el problema de los espacios como lugares cerrados en los que sólo podían acceder personas que participaran de los criterios dados.

No obstante, existen comunidades de resistencia que conciben los espacios de manera distinta, ya que parten de un interés común, que puede vincular a sujetos de distintos contextos y con ello, transformar las relaciones sociales y los conceptos que se generan de la relación simbólica.

Lo anterior resulta posible en ciertos contextos indígenas, pues la escucha es la base para la resolución de diferencias, la construcción conjunta de nociones, así como la vinculación emparejada. Es principio importante para la construcción conjunta del espacio y también para la creación de criterios que se generan al interior. Sin embargo, esto resulta difícil de realizar en contextos más grandes, dada la poca disposición a la escucha de las diferencias y las relaciones de poder.

Esto no significa que los espacios de resistencia no cuenten con problemáticas al interior de las disposiciones, o que no sean excluyentes en las prácticas. Empero, las relaciones simbólicas que se llevan a cabo en dichos contextos, resultan más abiertos con respecto a otros espacios.

Partir de la construcción de espacios abstractos y tangibles en donde las personas puedan ser escuchadas y respetadas por igual, posibilita también relaciones simbólicas que no generan una fractura en el vínculo social sino un acercamiento con el otro y lo otro.¹⁴

Así pues, otra de las dificultades de los espacios simbólicos en México radica, en los criterios impuestos por el cuerpo estatal, las políticas que reprimen económica y políticamente a espacios de resistencia y los espacios informativos.

¹⁴ Un ejemplo de esto, son los caracoles en Chiapas; compuestos por distintas comunidades y sujetos con significaciones diversas que buscaron resolver las problemáticas sociales, económicas y culturales que surgieron de la represión, exclusión social y política.

El campo de posibilidad para la transformación de los espacios, se encuentra en la apertura para dialogar con los grupos que resultan contrastantes en su forma de pensar y actuar. Es por esto que considero que la mayor riqueza en los espacios conjuntos, está en la escucha y el trabajo conjunto. La complementariedad se da como resultado del proceso dialógico, que surge de la diferencia entre sujetos.¹⁵

Así pues, considero necesario advertir que, no debe darse por sentado la transformación del contexto sólo con la construcción de un espacio, puesto que, sí no se realiza una crítica a la ideología imperante, es posible que los intentos por construir espacios de simbolización conjuntos no vayan encaminados a las prácticas emancipadoras, sino a la reproducción del mismo sistema.

No se puede dar por sentado que la realización de un espacio simbólico depende sólo de los valores o criterios que se propongan, sino que es necesario partir concretamente de las necesidades y de las problemáticas de cada grupo, para que el sujeto pueda transformar en un segundo momento las prácticas, los espacios y las nociones, atendiendo como valor aquello que es deseable para los miembros de un espacio.

Ahora bien, tampoco debe suponerse que los sujetos siempre elegirán por el bien común en ningún contexto, puesto que en las comunidades indígenas en las que existe cierta cohesión, el sujeto elige incluso sin estar plenamente consciente. Es así que existe la posibilidad de disidencia, incluso es deseable que exista esta tensión, pues mantiene el espacio común en constante transformación, pues las necesidades y las problemáticas se mantienen cambiantes y es necesario realizar el trabajo crítico conjunto.

Reflexiono que, los espacios simbólicos donde los sujetos son capaces de vincularse, no sólo a partir de las similitudes compartidas, sino también de las diferencias, presentan un tipo distinto de construcción colectiva, de representaciones sociales y prácticas. Un proceso conjunto de

¹⁵ Para aclarar lo anterior considero necesario traer a cuenta una de las características de lo simbólico en relación a sus cargas positiva y negativa, pues en los espacios abstractos, éstas dos cargas simbólicas se encuentran en constante tensión, dado que en todo momento hay sujetos o grupos de oposición que generan crítica al interior. En ese sentido el hecho de encontrar contradicciones al interior de los espacios, es también uno de los momentos de la crítica y la transformación, ya que sin este momento de tensión sería fácil caer en el dogmatismo, por otro lado, la exclusión por imposición y la falta de vinculación responde también a los intereses de los sujetos para reproducir lo instituido al interior del espacio, es por ello que el momento de crítica se vuelve necesario.

construcción de sentido, no necesariamente implica la pérdida de las características que conforman al sujeto, tampoco la dilución en una homogeneidad cultural y menos la exclusión.

Pensar en espacios comunes y más emparejados, son ideas a las cuales se debe aspirar, pues la mutua construcción por parte de los instituyentes, permite el movimiento de las representaciones simbólicas y las prácticas, ya que el punto de partida de las interpretaciones generadas, es el espacio que sirve como referencia, dicho de otro modo; espacio y representación se juegan al mismo tiempo en los procesos sociales y en las significaciones comunes.

Por otro lado, es necesario evidenciar la importancia mnémica que los espacios simbólicos tienen en la colectividad, la noción que el sujeto tiene de espacio, está vinculada a las representaciones objetivas y subjetivas, por lo que pueden existir distintos modos de entenderse. El espacio común comprende no sólo el ámbito emotivo que surge de las relaciones entre sujetos, además alcanza el ámbito racional o de las nociones que se generan al interior de éstas.

La sensibilidad permite percibir la sucesión temporal acerca de los eventos vivenciados, el lenguaje y las representaciones que se juegan en un espacio simbólico, cimenta una especie de memoria común, que no se encuentra estática sino activa, ésta se da en la articulación de la colectividad.

En este sentido la memoria que se da en los espacios simbólicos, permite traer a la presencia colectiva aquello del pasado que todavía encuentra vigencia en la vida social, de modo que se mantiene en la conciencia de la comunidad, mientras que al mismo tiempo admite la proyección con aquello que se quiere lograr y la reconstrucción de una situación actual.

La memoria se articula a partir del sentimiento de pertenencia a un espacio social, de manera que la conciencia histórica que se genera al interior de los espacios simbólicos no se entiende parcelada o de manera particular. La memoria simbólica que se genera al interior de los espacios comunes, se constituye en base a distintos grupos de la sociedad, esto posibilita diversas memorias colectivas que pueden vincularse entre sí a partir de lo simbólico.

Es por ese motivo que, el proceso de significación social es también un camino de construcción cultural. Así pues, es relevante replantear el tipo de relación que los seres humanos sostienen en un espacio abstracto, pues es en las prácticas donde surge la posibilidad simbólica.

La cultura globalizante que impera en el contexto actual, las políticas públicas y la ideología económica mundial genera que los espacios de significación conjunta, partan de íconos e imágenes que no vinculan a los sujetos de forma profunda con los otros. En ese sentido termina sirviendo como un espacio cerrado donde interactúan individuos desvinculados entre sí, reduciendo la relación simbólica a su aspecto mecánico e instrumental.

Considero importante mencionar que los espacios simbólicos deben ser dialógicos en todo momento, sólo de esta forma es posible sostener relaciones complementarias y equitativas para generar relaciones vinculantes. Existen algunos ejemplos en Latinoamérica de espacios que sostienen relaciones dialógicas; propuestas como la de los pueblos mayas, mapuche, aymara, etc., éstas nos muestran relaciones de alteridad que resisten a la alienación y sometimiento ejercido por los criterios dominantes de la cultura y tradición europea.

Algunas de las características que considero igualmente necesarias para la construcción de un espacio conjunto, es la interdependencia e interinfluencia establecida entre sujetos y pueblos en el reconocimiento de la diversidad y la complementariedad con el otro por medio de la vivencia.¹⁶

La propuesta se genera a partir de una postura ontológico-ética y epistémica distinta, en la interrelación de los distintos espacios simbólicos, esto permite conservar la congruencia lógica en la construcción de conceptos, además fomenta las relaciones dialógicas, ya que es posible conservar parte de la tradición y de la memoria histórica, filosófica y cultural, mientras se transforma dialécticamente sin cambiar del todo su consistencia.

Uno de los inconvenientes, al interior de los espacios institucionales cerrados, es que los criterios instituidos parecen inamovibles y no existe realmente una relación dialéctica entre sujetos y tampoco en las nociones que nacen de los vínculos sociales entre instituyentes.

Ahora bien, es necesario acotar que esta problemática se da en cualquier tipo de institución, incluso en aquellos que parecen más abiertos, ya que allí donde éste encuentra sus posibilidades de acción y construcción también posee su limitación. Sí los sujetos que pertenecen a un espacio,

¹⁶ Los procesos de pensamiento que nacen de las filosofías indígenas, parten de la realidad social e histórica, en donde la vivencia atraviesa todos los procesos de pensamiento teórico - práctico y con ello cualquier representación del mundo.

no cuestionan de forma constante las prácticas y nociones que se dan en las dinámicas cotidianas, los espacios comienzan a cerrarse en el dogmatismo de sus criterios.

La posibilidad de mirar los aspectos positivos y negativos al interior de las relaciones sociales y de los espacios abstractos generados en ella, no puede detenerse solamente en un primer momento de transformación que cuestione otros espacios y en general todo un sistema. Los espacios simbólicos deben ser dialógicos en todo momento, esto significa que sea posible prolongar la evolución por medio del diálogo y la crítica constante, puesto que, de otro modo éste quedaría cerrado y no sería posible realizar una verdadera transformación teórico-práctica.¹⁷

Para ello es menester, que los sujetos que se encuentran dentro de un espacio de transformación simbólica, estén abiertos a escuchar los distintos modos de observar una problemática, así como las diversas formas de solución. Sin embargo, esto no sucede, si todos los sujetos participan tomando decisiones, puesto que en grupos más grandes esto sería imposible, es ahí donde resulta inminente la crítica constante por parte de todos los sujetos que permita una comunicación selectiva y con ello la toma de decisiones conjunta.

Es necesario que, dentro de los espacios simbólicos exista una labor hermenéutica para la comprensión de los distintos significados; primeramente, la interpretación de las expresiones en su infinidad de formas y con base en ello también un momento de verificación en la realidad fáctica. Lo anterior no significa que la relación sólo se pueda establecer en cierta situación temporal, sino que el carácter hermenéutico del símbolo permite a su vez un puente de comprensión con otros; en diversos momentos históricos y a pesar de la diferencia de lenguas.

¹⁷ Esta noción es retomada de la reflexión de Eduardo Nicol al respecto de las revoluciones, en la obra *Crítica de la razón simbólica*, en la cual explica el aspecto positivo y negativo dentro de las revoluciones y la necesidad de una crítica constante que posibilite la prolongación de un proceso renovador.

1.3 Espacio simbólico y la relación entre sujetos

Para dar luz sobre la importancia que el espacio simbólico tiene en las relaciones humanas, es importante pensar la cuestión a partir de la complejidad de éstas y el vínculo existente con otros seres, así como los objetos que participan del mundo de sentido. Esta reflexión implica pensar la vinculación de sujetos de distintas culturas con diversos lenguajes y significaciones.

Las relaciones simbólicas que se juegan en los espacios conjuntos, nos permiten conocer no sólo nuestro modo de ser y estar en el mundo, sino que también nos hacen patente al otro como símbolo; por tanto, el análisis no comprende sólo el mundo interno del sujeto, el otro se vuelve copartícipe en la formación de éste y sus conceptos; el otro es el factor que le da dinamismo a un espacio conjunto. "El yo no sería posible sin el tú."¹⁸

En un espacio común, el otro aparece ante el sujeto como partícipe de experiencia, en ese sentido comparten situaciones conjuntas y vivencias vitales que lo conforman en su carácter ontológico, así también en la dimensión ética, política y cultural.

Las relaciones humanas implican una doble dependencia; puesto que, a causa de la comunicación y relación vivencial con el otro, se forma el carácter personal, esta posibilidad ética, promueve un acto liberador compartido. Por un lado, el otro me limita, genera un carácter individual, mientras que se construyen criterios comunitarios que funcionan como alternativa para superar las determinaciones naturales o imposiciones sociales.

Es necesario comprender que los espacios no están humanizados por sí mismos; no basta que existan otros seres humanos que participen de él, sino que adquiere su sentido y significado de un modo ético gracias a la presencia del otro y sus necesidades concretas; puesto que compartimos el espacio vital. Empero, estos afectan todo el tiempo la forma de actuar en el mundo, de modo que el sujeto debe plantearse alternativas de interrelación e intercomunicación con el otro.

En ese sentido el contenido intersubjetivo se vuelve general en un sentido formal, pues no sería posible establecer una relación con la realidad si no es por medio de la comunicación con el otro

¹⁸ NICOL, Eduardo, op.cit. pág. 83.

y lo otro; dicho de otra forma, se da en la construcción humana de un modo general, a partir de la gama de posibilidades que se presentan en el mundo, así podemos sostener contenidos compartidos.

La correlación queda delimitada por el lenguaje simbólico, ya que éste debe ser específico para la comunicación entre sujetos. Esta es la razón por la cual, cada espacio donde el sujeto puede simbolizar la interrelación con otros, parece estar limitada, puesto que cada uno mantiene una unidad fundamental que otorga el lenguaje del que todos participan y que los distingue de otros grupos.

Sin embargo la carga positiva que posee el símbolo encuentra su principal posibilidad, en la interpretación de los signos y el lenguaje general, que se da en la relación entre sujetos; las vivencias comunes, las expresiones compartidas, así como las significaciones universales que nacen de los distintos espacios, permiten un vínculo común a pesar de la diferencia idiomática.

Ahora bien, el espacio conjunto contiene movilidad y capacidad de transformación, porque los sujetos que lo construyen tienen esa posibilidad. No se transforma únicamente con la buena voluntad y tampoco por los criterios instituidos a priori.

Al compartir una situación, ésta depende del modo de actuar de los otros sujetos que componen un espacio, así mismo, depende de la predisposición subjetiva de cada una de las partes; esto quiere decir que una situación se transforma, sí cambia el modo de ser y pensar del sujeto que habita el mundo, de ahí que sea posible generar una alternativa al interior de las relaciones.

En resumen, el vínculo simbólico con el otro, se presenta cualitativamente; en otras palabras, se establece en relación a las semejanzas de cualidades entre sujetos y también con respecto a las diferencias de modos de comprender el mundo. A partir de lo anterior, es posible encontrar en algún punto los aspectos e intenciones comunes que permitan hacer el vínculo, aún si nos referimos a relaciones entre sujetos de distintos pueblos con diversos referentes y significaciones. Por esta razón los símbolos y significados se interpretan colectivamente de forma asociativa, afectiva, por semejanza y siempre de modo cualitativo.

Con base en la idea anterior, considero que las relaciones colectivas de simbolización, no deberían cancelar las diferencias de un sujeto y otro, tampoco disolver o subsumir a los sujetos. Las particularidades de cada uno y sus distintos modos de ser, pueden complementarse en una

relación de mutua comprensión, por lo que a pesar del distanciamiento que pueda haber entre sujetos de culturas diversas, es posible encontrar un puente de vinculación. El símbolo permite un acercamiento profundo con el otro, sin acabar con la diversidad que distingue a un sujeto de otro.

"El ícono es profundamente incluyente de cualquier experiencia espiritual de otro, pertenezca este otro a la cultura, raza o época que sea."¹⁹

La propuesta de este tipo de espacios, ha funcionado en algunas comunidades indígenas y también en contextos donde la gestión de los recursos y el principio organizativo son comunales. Sin embargo, se vuelve necesario también en contextos urbanos; dada la desigualdad simbólica en los espacios comunes. La relevancia que los espacios simbólicos adquieren en contextos donde las culturas son tan diversas que incluso parecen opuestas, es todavía mayor, si se piensa la dinámica a partir de la necesidad de un vínculo ontológico y ético profundo.

Por otro lado, actualmente las relaciones humanas, están limitadas a un contexto e ideología que no permite complementariedad con el otro distinto. Las relaciones que se proponen a partir de los espacios de construcción simbólica, implican una responsabilidad ética mutua, no sólo con el sujeto próximo, sino de un modo general con los seres humanos y los demás seres que comparten el espacio global.

El espacio de construcción simbólico, se da en función de la relación entre sujetos de contextos que parecieran estar alejados o aparentemente opuestos; la relación ética que se genera en esta propuesta es inclusiva y común, así mismo propicia relaciones alejadas de los procesos de identificación alienantes y mutilantes que no permiten un vínculo con el otro.

En la sociedad actual y sobre todo en un contexto urbanizado, las relaciones están basadas en el individualismo, por lo que los espacios y los sujetos que participan en ellos, están dicotomizados y no encuentran un punto de encuentro fáctico de relación simbólica, y sí se da, es a partir de ídolos o signos que, en vez de aproximar a los sujetos, agudizan el problema de vinculación.

Es por esto que, la propuesta filosófica de ésta investigación comprende al individuo comprendido a partir de espacios comunales y de relaciones recíprocas, en donde éste se

¹⁹ BEUCHOT, Mauricio, *op. cit.* pág. 16

reconoce de manera interdependiente no, así como el individuo que a partir de su yo tiene que ser aceptado.

Pensar en relaciones recíprocas, supone un ejercicio del poder más justo, así como una comprensión del sujeto a partir del vínculo interdependiente.²⁰ Los espacios simbólicos comunes ayudan a atenuar las dicotomías, acerca a sujetos tan diversos que parecería imposible aproximar en algún espacio. Considero que, la transformación de las relaciones fácticas debe fundamentarse en la alteridad como principio de relación con el otro.

Por otro lado, es menester pensar los espacios de simbolización conjunta y al sujeto mismo a partir de su historicidad, esto permite desentrañar todos los aspectos de la vida humana y las manifestaciones generales, así mismo nos obliga a adoptar un compromiso con el otro, la necesidad de construir una dinámica distinta, deviene de la problemática ética y política a la que nos enfrentamos mundialmente.

Pensar la otredad²¹ no es un aspecto menor, al tratar los espacios de simbolización colectiva, puesto que ha generado en el ser humano la sospecha de que éste otro le es ajeno, por lo anterior, no es gratuito que las relaciones humanas se encuentren actualmente en crisis. Esta misma problemática ha generado un sentimiento de desarraigo con la naturaleza, que también resulta ajena como otredad. No obstante, la relación del ser humano con la naturaleza es ineludible; ésta nos compone y nosotros somos parte de ella.

Por lo anterior considero necesario, ampliar la reflexión y posteriormente la transformación de las relaciones simbólicas, no sólo a lo correspondiente con el ser humano, sino de un modo extensivo a todos los demás seres, de este modo también será posible trascender el mecanicismo y utilitarismo humano, con respecto a los otros seres que cohabitan el mundo.

Esta propuesta va encaminada a la defensa de la vida y el bienestar común, no sólo al interior de cada espacio o comunidad de sujetos, sino también a la otredad comprendida en todas sus manifestaciones; es decir, seres vivos y naturaleza en general. En definitiva, considero que el

²⁰ Véase el texto de Mario Magallón "Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical", (2017).

²¹ Es necesario advertir que el problema de la otredad se da a partir del descubrimiento de América, esta discusión se retomará en el siguiente capítulo, sin embargo, también se establecerá la posibilidad de comprender al otro desde la noción de alteridad.

compromiso ético de esta propuesta de investigación debe extenderse a otros seres y con ello a toda la comunidad global.

La crisis actual de las relaciones interpersonales, apunta también al problema de la comunicación entre seres humanos; actualmente el uso de las nuevas tecnologías, dificulta la creación de espacios simbólicos reales, donde los sujetos puedan relacionarse de un modo vivencial y donde la significación de las experiencias sea conjunta.

El sujeto encuentra una comunicación mediada virtualmente por las redes sociales, la limitación de éste modo de establecer comunicación es que el sujeto sigue sin construir los signos, significados, prácticas sociales y políticas. En otras palabras, pareciera que el lenguaje y los criterios simbólicos y comunicativos están dados y el sujeto no tiene otra opción más que reproducirlos.

"Lo grave es que la comunicación y la información, por diversos medios, afecta la existencia, las formas de percibir la realidad y el mundo de la vida, para convertir a los sujetos en espectadores, receptores sin criterio analítico racional; hasta lograr implantar la desconfianza, la desocialización, la carencia y la ausencia de solidaridad, la destrucción de la comunalidad y el desamor."²²

El individualismo que nos desvincula y la cultura globalizante que busca homogeneizar las diferencias, nos llevan a la búsqueda necesaria de espacios conjuntos de construcción a partir de la comunicación y la escucha de lo que nos interpela.

Los problemas que surgen a partir de la imposición simbólica de la cultura dominante, también refieren a un vaciamiento de sentido, pues las relaciones que se establecen en el contexto actual son superficiales y alejadas del carácter ontológico que nos permite vincularnos de un modo profundo, así mismo los criterios éticos giran en torno a la cultura de mercado o bien pertenecen a modelos de contextos distintos.

²² Magallón Mario, "Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical", México, CIALC-UNAM, 2017, Pág. 60.

Sin embargo, la propuesta simbólica que se presenta en los espacios conjuntos parte de la idea, de que es posible establecer un sentido común que nos vincule de manera ontológica a pesar de las diferencias culturales.

Ahora bien, los criterios éticos que se configuran en colectividad dentro de los espacios de simbolización que se proponen en este trabajo, no nacen del diálogo sin más; es necesario que éste nazca de una relación más horizontal entre sujetos.

El otro es visto desde éste enfoque simbólico como sujeto complementario, en ese sentido el diálogo debe darse entre iguales, que escuchan la palabra de los demás, esta relación permite la comunicación intercultural, de este modo es posible resolver el problema de la imposición y el dominio de una forma sobre otra, así mismo permite realizar transformaciones y construcciones complementarias, equitativas y horizontales.

En ese sentido una sociedad equitativa no debe prescindir de la idea de justicia, que busca el reconocimiento de la diferencia y la búsqueda de derechos individuales, así como de una noción de justicia general que atienda a la idea de igualdad y una idea generalizada del bien, pues sólo a partir de ambas se supone la cooperación de lo que los sujetos elijen, con base en aquello que es preferible en una situación justa. En ese sentido el sujeto moral parte de lo concreto pero también de lo universal, esto permite superar la antinomia entre el sujeto abstracto y el sujeto identitario.²³

Sin embargo el conflicto surge al tratar de discernir sobre cuáles deberían ser los criterios universales, puesto que cada comunidad plantea una idea de bien, así mismo traza fines distintos a los que encausa sus esfuerzos, en consecuencia los criterios de justicia y la noción de bien son relativos a cada una, esto nos lleva a una postura más abierta si lo que se desea es no caer en imposiciones o situaciones injustas, pues lo que se busca en esta investigación es proponer vías de acción equitativa donde se evite la exclusión.

Por otro lado, el emparejamiento y las relaciones horizontales, responden a una ética en la que el otro constituye la base para la construcción de vínculos. La escucha y la apertura hacia lo

²³ Véase Luis Villoro, *"Los retos de la sociedad por venir"*, México, FCE, 2007.

distinto es el principio para establecer un diálogo equitativo para la construcción de relaciones donde todos caminan juntos para lograr el bien común.²⁴

Por ejemplo, en zonas donde el modo de organización es comunal, la base de los criterios éticos que se construyen colectivamente tiene un principio material y sustancial. La vivencia compartida se vuelve vital, en la búsqueda constante por el bienestar común y la experiencia mutua, esto es lo que posibilita la comprensión de la vida conjunta, con ello se pueden lograr relaciones de respeto hacia otros sujetos y hacia la vida.

Por lo anterior la reciprocidad con la naturaleza también es crucial para realizar una transformación profunda en las relaciones con otros sujetos, puesto que ésta, es el fundamento material para la vivencia conjunta, la lucha por la vida es la condición para realizar cambios en las relaciones. Esta propuesta también incluye a otros seres y en general, implica un cambio radical de las relaciones enajenantes que se dan en la sociedad capitalista.

La búsqueda de un sentido ético que nos vincule con sujetos de otros contextos, necesita bases ético-ontológicas, para obtener un tipo de relación simbólica profunda, criterios para todo ser humano que nos alejen de la exclusión y la violencia; es decir la vida, el bienestar común y la construcción conjunta.

Es posible encontrar relaciones profundas a partir de la vivencia, en las prácticas y filosofías indígenas en México, pero conservan similitudes con otros pueblos del mundo donde el fundamento organizativo es la comunidad.²⁵

A pesar de los distintos matices que hay entre pueblos, conservan un modo peculiar de ser y estar, el sentido comunitario que guardan no sólo entre sujetos sino con la naturaleza y los modos de relación, esto contrasta con los modelos ético-políticos de las sociedades occidentales, sin embargo, nos muestra una posibilidad de construcción distinta.

²⁴ El bien común es una finalidad moral preferible en cualquier contexto social, los criterios morales pueden ser impuestos o disruptivos, ahora bien, si ambas buscan el mismo fin no hay disputa, de no ser así entonces una es crítica de la otra y por esto no parece haber un consenso del fin común. No obstante, el disenso es necesario para construir por medio del diálogo, los criterios que nos permitan reafirmar o corregir las prácticas y nociones.

²⁵ Según Luis Villoro la comunidad es el espacio donde los sujetos pueden realizarse éticamente, pero no es el resultado de la buena voluntad de los sujetos, ni se da de forma natural en las comunidades, sino que requiere del trabajo de los sujetos para buscar el bien común.

Es así que los espacios comunes pueden ser la condición de posibilidad para la transformación y construcción del sujeto, con la intención de acceder a comunidades que permitan la disolución de las dicotomías.

Como ejemplo de lo anterior se analizarán conceptos importantes del pueblo maya-tojolabal, con la intención de hilar el modo en que es posible concebir los espacios simbólicos. Esto permitirá cuestionar el modo de comprender al sujeto de los pueblos indígenas en México, pero también al sujeto en general, para construir de manera común los criterios que permitan entender una noción distinta de éste y transformar las prácticas al interior de los espacios.

La relación estrecha de comunicación a partir del lenguaje,²⁶ la identificación por medio de la vivencia en los espacios simbólicos y la noción de complementariedad que existe entre sujetos que comparten un espacio de construcción conjunta, nos permite pensar en la posibilidad de hablar de un sujeto comunitario, es decir la posibilidad de un nosotros.

Para Carlos Lenkersdorf,²⁷ el nosotros en la filosofía tojolabal no sólo se ve representado en la lengua con el sufijo "tik", sino que esta noción funciona como un principio regulador de todos los aspectos de la vida del sujeto, es interesante observar que en la filosofía tojolabal esta noción, es inclusiva no sólo de los seres humanos, sino también de animales, plantas y objetos.

El nosotros representa un conjunto, integrado por una totalidad orgánica de sujetos que se interrelacionan entre sí, sin perder su individualidad, todos los miembros del espacio nosótrico tienen participación y voz dentro de las decisiones y soluciones que implican a toda la comunidad.

La comprensión del aspecto simbólico del nosotros nos lleva a vislumbrar una posibilidad de entender al sujeto, no desde el yo moderno occidental,²⁸ sino desde un modo de acercamiento simbólico profundo con el otro a partir de la escucha, para comprendernos no de forma individualista, excluyendo otras manifestaciones de ser sino a partir de la comprensión y vinculación con el otro a partir de las diferencias.

El nosotros tiene dos aspectos básicos, sitúa a cada uno de los sujetos en un contexto comunitario, y esto exige necesariamente un compromiso ético y político en la participación de los espacios nosótricos. El nosotros en palabras del filósofo Carlos Lenkersdorf es una

²⁶ La interrelación de los sujetos que comparten un espacio común, abre la necesidad de compartir un lenguaje que permita la vinculación y entendimiento con el otro, la importancia de la relación simbólica a partir de la vivencia también abre posibilidades de entendimiento e identificación.

²⁷ Véase el texto "Filosofar en clave tojolabal" de Carlos Lenkersdorf.

²⁸ No se refiere al yo que se encierra en sí mismo como el yo pensante cartesiano.

comunidad polifónica y sinfónica que expresa la voz del nosotros o del conjunto y que no nace de ninguna voluntad individual.²⁹

Es por lo anterior que la comunicación que se da a partir de una concepción nosótrica del mundo y de las relaciones, lleva necesariamente al diálogo inclusivo, en donde cada uno tiene voz y es escuchado, pues todos los que participan de éste son considerados sujetos, ya que comparten el mismo principio vital y organizativo.

La riqueza de este tipo de relación comunicativa implica que el sujeto que se sabe distinto e individual no se ve subsumido ante el nosotros como si se tratase de una fuerza coercitiva, sino que se comprende como una parte de la totalidad, de ahí que el sentido de la comunicación y de la resolución de problemáticas sea compartida.

La posibilidad de entender los espacios simbólicos a partir de las prácticas y filosofías indígenas, abren el horizonte para construir lugares comunes a partir de entidades cualitativamente distintas a los espacios que encontramos en contextos donde impera el yo.

En contextos urbanos y rurales, podemos ver espacios donde los miembros que lo componen son una suma de individualidades, que no se vinculan necesariamente; en donde el centro organizador de todas las actividades es el individuo, mientras que en algunas de las propuestas indígenas como la tojolabal; el centro organizador es la comunidad y los sujetos que constituyen la comunidad o que participan del espacio son constituyentes y forman una unidad en donde cada uno de ellos es necesario y complementa al otro.

Es por lo anterior que el sujeto que construye de forma complementaria, desarrolla un sentido de pertenencia e identificación simbólica y existencial con el otro a partir de la disposición para escuchar, simbolizar conjuntamente y vincularse. Sin embargo, en los diversos espacios políticos, culturales e institucionales que se encuentran en los contextos que no participan del principio nosótrico, la relación simbólica difícilmente permite la construcción conjunta.

Las relaciones en éste contexto, no se dan en función de la simbolización e interpretación común, que reconoce a los sujetos a partir de sus diferencias y de forma complementaria, esto

²⁹ Confróntese en el texto de Carlos Lenkersdorf, "Filosofar en clave tojolabal". (2005)

lleva al sujeto a desarrollar un sentimiento de desarraigo, que da pie a un proceso de desvinculación.

La relación simbólica a partir de ídolos con los cuales el sujeto se relaciona de un modo individual, lleva necesariamente a la exclusión de aquellos que no se relacionan con la representación simbólica, problemática que no permite una vinculación y un diálogo intercultural con el otro.

El principio de acción nosótrica contiene una estructura interna radical con respecto a las otras formas de relación. La familiaridad e inserción cotidiana que el sujeto experimenta dentro de las prácticas tojolabales, permite que el sujeto aprenda el principio nosótrico de manera vivencial, de manera que, al compartir espacios de construcción conjunta, no sólo se construyen los criterios que la comunidad requiere, sino que fundamenta la práctica de un ethos distinto; en donde todos participan.

Así mismo, posibilita relaciones simbólicas profundas entre sujetos, sin que eso signifique la subsunción de estos, de forma que cada uno de los instituyentes tiene la posibilidad de aportar a fin de llegar a resoluciones comunes a las necesidades de toda la comunidad.

Construir un proceso comunicativo en los distintos espacios comunes es una tarea difícil, sobre todo en contextos donde el diálogo no se da entre sujetos emparejados,³⁰ ya que en los espacios con tipos de organización vertical, resulta casi imposible hacer escuchar la propia voz o escuchar a los otros. Es por esto que considero, que el lenguaje común y el diálogo emparejado entre sujetos diferentes, es indispensable para el acercamiento entre sujetos. El lenguaje juega un papel crucial en las relaciones simbólicas ya que a partir de éste se generan procesos de identificación y pertenencia, que facilita el reconocimiento y la vinculación en una relación dialógica.

Otro de los aspectos fundamentales de la filosofía tojolabal, relacionada con el lenguaje y su importancia en los espacios de simbolización, es la escucha, ésta tiene un peso fundamental en las prácticas y filosofías indígenas. La palabra no sólo es el medio por el cual los pueblos mantienen y reproducen su sabiduría, la oralidad es el vehículo que nos mantiene vinculados de

³⁰ Al hablar de emparejamiento, refiero relaciones equitativas donde todos los involucrados juegan el papel de sujeto y donde todos tienen injerencia en los procesos de diálogo y resolución de problemas, así mismo refiero a un tipo de relación ético-ontológico profundo, entendido de un modo horizontal.

un modo ético-ontológico, de modo que para que exista un diálogo emparejado también es necesario que los sujetos sean capaces de escuchar.³¹

En la filosofía tojolabal aquello que se dice debe ser veraz, pero además siempre es escuchado. El acto de hablar y escuchar en ese sentido no es unidireccional, no existe un sujeto responsable de llevar a cabo el acto del habla y otro pasivo que lo recibe, ambos sujetos están jugándose en el acto multidireccional de habla y escucha.³²

Esto es importante sí se piensa en los modos distintos de relación entre sujetos, ya que para que sea posible primeramente es necesario que la relación sea emparejada y esto sólo puede darse entre sujetos que escuchan la palabra del otro.³³

"El recibir escuchando, nos transforma sin que lo esperásemos. Nos afecta de modo inimaginable"³⁴ La cita anterior nos da atisbos del modo profundo en que el sujeto se ve transformado por el otro cuando se da un diálogo emparejado en donde todos escuchan, además nos advierte otra forma de comprender el acto de escuchar, pues en este caso, la escucha sólo puede ser nosótrica. Considero que, ésta forma de concebir la escucha nos compromete con los otros de un modo ético, político y ontológico. Con ello es posible la construcción de espacios inclusivos, donde la simbolización y la comunicación se dan forma conjunta.

La palabra y la escucha en el contexto tojolabal son fundamentales, puesto que en el caso de la primera no sólo es manifestación material del pensamiento, sino que además está relacionada con una noción divina del hombre, en donde este sólo tiene principio vital (altzil)³⁵ en tanto que comparte una lengua y esta es verdadera.³⁶ Sólo los sujetos que actúan consecuentemente y que

³¹ La relación que existía en la filosofía platónica, entre verdad y bondad, nos lleva a pensar en la repercusión moral que tiene la palabra y con ella la escucha. En el contexto tojolabal, encontramos una relación profunda entre la palabra y la acción.

³² Carlos Lenkersdorf realiza un estudio lingüístico y filosófico amplio sobre la diferencia entre el acto de oír y escuchar en el texto "Aprender a escuchar" (2008).

³³ No es gratuito que, en los espacios de construcción no indígena, la palabra no tenga un peso ontológico y ético, pues los discursos en muchas ocasiones hacen patente el no reconocimiento del otro y la exclusión, pues el valor de la palabra depende de las relaciones de poder, en donde las autoridades son las únicas que tienen voz y en la que los demás sujetos; sobre todo aquellos que no pertenecen a dichos espacios simplemente no son escuchados.

³⁴ LENKERSDOF Carlos, "Aprender a escuchar", Plaza y Valdez, México, 2008, Pág. 18

³⁵ El altzil puede ser entendido como alma o principio vital, sin embargo, en el contexto tojolabal no sólo los seres humanos participan de este sentido vital, también otros seres animados e incluso los inanimados en tanto que son producidos por los seres humanos o participan de la naturaleza.

³⁶ En la filosofía tojolabal el concepto de verdad está ligado necesariamente a su aspecto ético y ontológico.

no atentan contra el principio vital (altzil) y el principio organizador (tik) pueden ser considerados como personas en un sentido ético.

En este contexto la palabra verdadera no tiene sentido, si no se expresa en comunidad, de modo que necesariamente sea escuchada, y esto sólo puede darse si los sujetos están vinculados con el otro, pero esto es posible si se comparten espacios comunes, así mismo es importante mencionar que la noción de "Nosotros" relacionada a la palabra y escucha, están atravesadas por la noción de complementariedad.

Considero que, la complementariedad es el modo de relación ético al que debemos aspirar al menos en un sentido formal, en las manifestaciones de los distintos espacios simbólicos de los diversos contextos, pues es lo que permite establecer el vínculo entre sujetos, animados e inanimados, y el sentido de pertenencia e identificación con el otro.

En la mayoría de las sociedades actuales, el sentido de pertenencia se da en función de los mecanismos estatales y culturales que provienen de un sentimiento de nacionalismo, a partir de procesos simbólicos unidireccionales e impuestos.

La disposición de la tierra en tanto propiedad privada es la relación mercantil que se sostiene con la naturaleza en la modernidad, esto provoca una relación limitada entre Estados, que establecen sus fronteras y delimitan a los ciudadanos que pertenecen a un territorio, para determinar económica y políticamente sus recursos. Lo anterior provoca procesos de identificación a partir de signos que no admiten diferencias, en ese mismo sentido, el sentimiento de pertenencia se da en la vinculación unidireccional con el otro.³⁷

Sin embargo, en el contexto tojolabal el sentido de pertenencia con el otro, no se da en una relación mercantil, es decir tanto los seres humanos como los otros seres, son sujetos en el mismo nivel ontológico, esto se ve manifiesto en su noción de complementariedad, pues el ser humano pertenece a una totalidad orgánica, donde todos los sujetos lo complementan, y la relación se da de forma dialógica.

³⁷ En este caso sólo se admite una relación de sujeto-sujeto, entre los seres humanos y no así con otros seres vivos o con los recursos naturales y mucho menos con los producidos por el hombre.

En la propuesta de este trabajo se muestra un sentimiento de pertenencia multidireccional y diversa, en donde el proceso de identificación se da justamente en esta misma línea y para ello el reconocimiento del otro a partir de las relaciones emparejadas³⁸ es muy importante.

1.4 Espacios simbólicos como posibilidad en la construcción conjunta de una concepción distinta de indígena en México

Como se analizó en los apartados anteriores, la humanidad construye una concepción de mundo a partir de las relaciones que sostiene con los otros en colectividad, la posibilidad de crear alternativas distintas y poder transformar las nociones que se generan a partir de la intersubjetividad humana, depende de la comprensión sobre otras posibilidades de construir espacios distintos y de la emergencia de construir conjuntamente, una manera distinta de relación entre modos de ser y comprender el mundo.

Las relaciones simbólicas que se generan en un espacio abstracto compartido, no terminan en una síntesis llana de las diferencias o en la mera oposición entre contrarios, sino que el proceso de hacer con el otro, se da a partir de la asimilación de la experiencia de un proceso conjunto de simbolización. Los seres humanos pueden establecer momentos de síntesis, por medio del vínculo ontológico y ético, que implica el camino conjunto de simbolización y significación, lo anterior hace posible llegar a nociones compartidas.

Considero que, lo anterior nos permite comprender los espacios simbólicos, en tanto viabiliza el acercamiento con las culturas indígenas que existen en la diversidad cultural de México; sin la limitación de una aproximación superficial a partir de la visión y de las formas de la cultura dominante, o solamente a partir de las formas indígenas.

Pensar el espacio simbólico conjunto, implica reflexionar en un lugar que no parte de la imposición de una sola forma de relación, sino que da cabida a realizar de forma conjunta un vínculo complementario, que admita la posibilidad de una síntesis en la experiencia y con ello llegar a una noción distinta del sujeto que pertenece a los pueblos originarios.

³⁸ Las relaciones de este tipo en las comunidades mayenses son relaciones sujeto-sujeto en donde los dos realizan y reciben acción y en donde no hay una jerarquización ontológica vertical sino horizontal.

El profundo compromiso ético que se establece a partir de los espacios simbólicos, no sólo provoca un cambio en las relaciones humanas; volviendo a éstas inclusivas y horizontales, sino que la transformación que deviene de las relaciones sociales, también genera una alternativa subjetiva distinta en el sujeto y con ello en las nociones equivocadas que se tienen sobre los pueblos en México. Esto beneficia no sólo al sujeto indígena, sino también la forma en que los sujetos de otros contextos se perciben a sí mismos y a los demás.

Pensar en una ética que nos lleve a un diálogo emparejado con los otros sólo se puede dar si las voluntades caminan juntas en la búsqueda de la creación y producción solidaria de pensamiento, lo anterior va de la mano de una postura ética profunda de preocupación por el otro.

Ahora bien, la semejanza que genera la relación con el otro, no siempre se da de forma explícita; es mediante asociaciones entre conceptos o significados diversos que los seres humanos establecen una conexión de sentido, incluso con sujetos que pertenecen a pueblos con significaciones diferentes.

Ahora bien, la correspondencia que generan los espacios simbólicos, no se da a ultranza en un juego de relaciones sin fin, sino que el símbolo contiene dentro de su posibilidad, las limitantes que descartan el relativismo sin sentido. De nuevo se hace referencia a la capacidad simbólica de recuperar la generalidad de las expresiones humanas en un sentido convencional a partir de la diferencia.

En México podemos contrastar lo anterior en el problema de interrelación entre pueblos, sin embargo, su capacidad simbólica les permite encontrar las similitudes que sobrepasan las particularidades de la comunidad; en ese sentido son símbolos análogos a la generalidad humana.

Esto permite una cercanía con un sentido intercultural de ser humano y no así con un reconocimiento alienado que lleve a una ofensiva con el otro, sino a la complementación que les permite identificarse con su nación y con la humanidad en general. Los espacios simbólicos nos ayudan a acercarnos con aquello que hay en común con otros pueblos, comunidades y la humanidad entera.

El sujeto no sólo se vuelve agente que percibe e interpreta dando sentido a las representaciones, sino que éste también se vuelve agente de representación. Sin embargo, cuando el sujeto impone

una imagen o valora al otro a partir de una imagen equivocada, a partir de sí mismo, entonces la representación simbólica se vuelve negativa.

Sí los sujetos que componen un espacio de simbolización conjunta no llevan a cabo un proceso de interpretación a partir del otro y de la relación intersubjetiva abierta y emparejada, entonces estos pueden generar una idea colectiva de otro u otros a partir de su propia visión.

El uso del símbolo en su forma negativa³⁹ que se mencionó en apartados anteriores, pero sirve para comprender mejor el problema de la imposición de representaciones acerca de los otros. La figura del ídolo separa y desvincula a los sujetos; lleva a una idea equivocada de sí y de los otros.

El ídolo plantea una idea de lo que debe ser, según un arquetipo aceptado socialmente; según la visión de una parte del conjunto, esto termina por ser impuesto a la totalidad de sujetos que participan de un espacio. Sin embargo, vincularse dentro de un grupo cerrado, sin tomar en cuenta la diversidad de las manifestaciones del ser, provoca que se mire al otro como distinto no de un modo ontológico, sino que nos limita a interpretar desde lo meramente óptico.

Esta cuestión se ve reflejada en la concepción sobre los pueblos indígenas en México, en la sociedad globalizada. El arquetipo moderno lleva a mirar al sujeto de los pueblos o bien como un ser puro o bien como un ser inferior y equívoco. El ídolo puede llevar a exaltar cualquiera de los dos modos de ser y con ello sobrevalorar o minusvalorar cualquier expresión a partir del arquetipo impuesto.

Esta imagen falsa o postiza que se tiene de los pueblos son imposiciones de sentido o de carga simbólica que no le pertenecen, son generadas a partir de la visión moderna como centro o dador de sentido. Esto nos impide tener un diálogo que permita fundamentar una concepción más aterrizada y cercana de los sujetos de los pueblos indígenas.

La diversidad de culturas, lenguas, filosofía, así como otras formas de representación y significación, de los múltiples pueblos que existen en el territorio mexicano, exigen la necesidad de pensar no sólo la noción que actualmente se tiene de ellos, y por consiguiente la noción de sujeto. Además, es necesario pensar las contradicciones que se encuentran en los diversos

³⁹ Sobre el carácter desvinculante y negativo del símbolo (diábolon) contrastar en el apartado 1.1

espacios de simbolización. Este análisis y la construcción que deviene, debe partir de la visión de los sujetos en conjunto, para así, recuperar la voz de los pueblos y también la voz del sujeto de contextos no indígenas.

Los espacios simbólicos ayudan a ver desde la mirada del otro, esto implica interpretar desde la diversidad y no unívocamente desde la significación propia, abre el mundo de sentido, beneficia el diálogo y las relaciones vivenciales compartidas a partir de ver al otro como símbolo y no cómo signo instrumental. Es importante advertir que el lenguaje simbólico puede volverse en contra, sí no existe una postura crítica, abierta y reflexiva al interior de los espacios.

Es necesario aclarar que, la noción actual que existe acerca del indígena en México no sólo refiere a las imposiciones simbólicas y de sentido que se fundamentó desde la tradición filosófica, sino que están relacionadas íntimamente con sucesos de la historia humana en un sentido existencial.⁴⁰

"La verdad de cada idea reside en su autenticidad. Esta a su vez se cifra en una correspondencia con cierta modalidad histórica concreta. Las ideas evolucionan, sin discontinuidad, porque evoluciona el ser que representan en su actualidad y sus potencialidades."⁴¹ Lo anterior refiere a la experiencia existencial que es necesariamente representativa y colectiva.

El lenguaje que se da en los espacios simbólicos asume una relación entre seres distintos, no sólo teóricamente, sino fenomenológicamente. Para que se lleve a cabo una relación dialógica es necesario tener en cuenta la diversidad. El lenguaje nos permite convenir a pesar de las diferencias, la comunicación con el otro implica la individualidad de las dos partes, es decir se afirman las diferencias en el acto de la comunicación ya que puede distinguirse un sujeto de otro y en ese acto se confirman las dos partes.

Ahora bien, la afirmación del sujeto que convive con otros distintos dentro de un espacio simbólico, no necesariamente implica la aniquilación del otro, en otras palabras, la oposición no involucra la negación del otro, es necesario que en el juego dialéctico existan diversos, ya que

⁴⁰ En el apartado los siguientes se realizará la relación de la conquista de América por parte de los españoles y el proceso de modernización que generó una noción impuesta de indígena y en general de sujeto.

⁴¹ NICOL, Eduardo, op. cit. Pág. 109

esto permite la movilidad, los opuestos no son incompatibles entre sí, hay concordancia entre ellos.⁴²

Por lo anterior considero que aquella oposición entre sujetos que se ha planteado como un problema ontológico insalvable y que justifica una serie de relaciones de poder y negación de lo otro distinto, en realidad refiere a una confusión ya que la oposición como negación de lo otro no es realmente un problema ontológico y fenomenológico, corresponde a un principio meramente lógico; el principio de no contradicción.

Pensar lo opuesto en la ideología dominante implica la subordinación de una de las partes, que encuentra en el principio lógico la justificación para construir una oposición entre culturas. En todo caso los opuestos pueden pensarse en una relación de concordancia donde ambos tienen un carácter positivo; en ese sentido la síntesis que nace de los opuestos no se refiere a la negación de uno de ellos o la superación de ambos, sino en una relación de tensión necesaria.

En ese sentido reflexiono que la síntesis de culturas distintas, en realidad representa una composición de diferentes formas de comprender y existir. Esto quiere decir que aquello que en el plano lógico se resuelve con la negación de lo incompatible o lo contrario, en el plano existencial no se resuelve nunca. Aquello que nace de la síntesis de culturas distintas en realidad no es una posición nueva, tampoco la disuelve o supera a lo otro, sino que confirma las diferencias y complementa al sujeto ontológicamente.

Así mismo cuando se habla acerca de la construcción de una noción distinta de indígena a partir de los espacios simbólicos, no refiero a que la relación dialógica entre culturas, lleve a la negación de la noción que los pueblos tienen de sí mismos, tampoco a la superación de sujeto moderno, del mismo modo no refiero a una noción nueva, impuesta incluso desde un espacio determinado, sino a la recuperación del sujeto en un sentido amplio, comunitario, incluyente y complementario.

⁴² Pensar los opuestos como negación del otro o como contradicción es un problema de carácter lógico, el malentendido se remonta a Parménides, ya que confunde un principio lógico con un principio ontológico.

Capítulo 2. La concepción de sujeto simbólico/representativa.

2.1 La conquista y dominación española como proceso de construcción simbólico formal.

La conquista de América como evento histórico, transformó el modo de percibir lo indígena a partir de la interpretación del descubrimiento,⁴³ por parte del sujeto europeo, éste dio el sentido del ser americano, desde la experiencia europea posterior a Cristóbal Colón.

Al descubrir el nuevo mundo, el sujeto europeo fundó la base para entender la realidad desde la centralidad de su tradición, es así que instituyó una interpretación ontológica de lo hallado; el indio. El sujeto europeo fundamentó así una interpretación de lo indio, no como otro distinto, pero ontológicamente igual, sino que estableció la noción de indio como ser distinto e inferior.

El proceso simbólico que se generó a partir de la conquista y durante la colonización española, instauró la forma en que son percibidos los sujetos de los pueblos, así como sus manifestaciones. La denominación de indio que nació de la equivocación europea al pensar que se había llegado a la India, se sigue usando con la connotación de devaluó, incluso en nuestros días. Sin embargo, esta denominación muestra la carga ideológica que heredamos del colonialismo.⁴⁴

El alejamiento simbólico que experimentamos hoy en día con respecto a los pueblos indígenas, deviene de los procesos históricos y sociales que datan de la conquista de los pueblos mesoamericanos. Los símbolos precoloniales que sirven como vínculo histórico, se asumen por parte del sujeto ajeno al contexto indígena, como representaciones lejanas y muertas, no como símbolos heredados de pueblos que han permanecido vivos por más de 500 años y que posibilitan el sentido de pertenencia entre sujetos.

La lejanía simbólica provoca una percepción del tiempo, en donde no se encuentra una vinculación o continuidad histórica, además responde a las relaciones fácticas y los mecanismos

⁴³ En la interpretación de Enrique Dussel, el sujeto europeo se vuelve descubridor o desvelador de aquello que ya existía, en ese sentido el descubrimiento de América se vuelve un ocultamiento de las culturas originarias a partir de la interpretación del descubridor.

⁴⁴ Indígena y seres naturales funcionan como categorías objetivas del término peyorativo usado por los ciudadanos del primer mundo que se repite como discurso neocolonial aún en la actualidad.

psicolingüísticos que heredamos desde la conquista y que se han usado durante siglos con la intención de subyugar al otro distinto.

Los matices para categorizar y nombrar al otro después de un proceso de conquista son abismalmente distintos en los periodos y contextos históricos, en Mesoamérica, por ejemplo; la conquista de un pueblo sobre otro admitía un reconocimiento simbólico a pesar de pertenecer a una cultura distinta, la relación entre sujetos sólo podía darse a partir de un orden cósmico, sin imposiciones en la lengua, religión o modo de producción. No obstante, durante el proceso de colonización española el sujeto conquistado aparece como negado, pues bajo la visión de los españoles la distinción entre pueblos perdió significación.⁴⁵

Para trabajar algunos de los mecanismos de imposición simbólica durante el proceso de colonización, traeré a cuenta algunos de los problemas actuales que encuentran su fundamento en dicho proceso; por ejemplo; algunos de los nombres originarios han sido adaptados o cambiados, para no ser denominados desde los modos de nombrar indígena, no es gratuito que en este proceso haya existido una pérdida significativa en las formas de nombrar a partir del lenguaje indígena, sin embargo a pesar de los esfuerzos por imponer y exterminar los signos que refieren a significaciones originarias, aún permanecen algunos de los toponímicos con los cuales se nombraban algunas zonas del México antiguo.

Es necesario comprender que, la riqueza simbólica que aún encontramos en lo nombrado, hace patente que estas formas de denominar no son vestigios que hayan perdido sentido con el paso del tiempo, sino que pertenecen a idiomas vivos que aún conservan su significado semántico y mantienen su capacidad vinculante; puesto que son sistemas lingüísticos complejos, y condensan el modo de comprender las cosmovisiones de los pueblos.⁴⁶

⁴⁵ Después de la conquista española y durante el proceso de colonización, los pueblos se vieron forzados a abandonar su lengua, su religión y los modos de producción originarios. En la nueva España de hecho existía la distinción mediante la creación de la república de indios y la república de los españoles. La formación de la figura del cacique intermediario entre el poder colonial y los indios, no hizo más que agudizar la diferencia en el modo de considerar al indígena, no a partir de la alteridad sino a la negación del otro.

⁴⁶ Anterior a la conquista española en algunas regiones nahuas, los toponímicos estaban compuestos por varias lenguas que denotan las conquistas de territorio por parte de otros pueblos. Sin embargo, aún en zonas conquistadas las localidades conservaban su idioma original y empleaban sus nomenclaturas y otras, distinto al proceso de colonización en donde hubo una imposición lingüística.

Por otro lado, el proceso de conquista y colonización, trajo consigo la desvalorización del indio, este fue considerado un ser de segunda clase para el hombre de la época colonial, el sujeto de los pueblos no fue más que un animal ignorante, un ser que sólo sirve para realizar los trabajos pesados.

La justificación ideológica, sobre la superioridad de los conquistadores con respecto a los sujetos de los pueblos indios, parte del discurso ontológico dado por la iglesia, así como al proceso de estratificación racial que respondía a intereses de tipo económico-político.

La legitimación ontológica del carácter inferior del sujeto indígena deviene de intereses mercantiles; la explotación de los recursos naturales y la fuerza de trabajo de los seres que encontraron en América, ameritaba una justificación para denominar al indio como un ser intermedio entre los animales y los hombres. El apelativo de indígena nace entonces de esta dialéctica de explotación del otro. Las relaciones que se generaron en este contexto tenían que darse a partir de la dominación simbólica; de este modo se atacó la identidad y la dignidad de los seres humanos que habitaban América y con ello se instituyeron los ideales europeos que dieron paso a las problemáticas de la modernidad en América latina.

A partir de la imposición simbólica, las relaciones de dominación y los mecanismos lingüísticos, se obtuvo un tipo de opresión distinta; ésta consistió en la internalización de una valoración distinta de ser humano, el otro diferente "el indio", un ser humano forzado a realizar los trabajos pesados, considerado un ser sin alma y sin inteligencia. Lo anterior fue resultado de la estratificación a partir de la noción de raza durante la colonización.

El mestizaje que surgió en un proceso de colonización de la cultura indígena, se manifestó en dos sentidos; por un lado, la noción biológica de mestizaje a partir de los rasgos fenotípicos, mientras que al mismo tiempo se daba un tipo de mestizaje cultural a partir de los rasgos sociales y culturales. Empero, el mestizaje en el México antiguo no se dio de manera uniforme, y esto se debió a las relaciones coloniales que apremiaron la diferenciación de los pueblos sometidos, ya que el orden colonial descansa en la afirmación de la superioridad del pueblo dominante sobre los sujetos conquistados a partir de la noción de raza.

El mestizaje ocurrió en todas las sociedades coloniales, no obstante, al mestizo se le asignó un significado distinto, con base en las relaciones simbólicas que se jugaban durante el proceso de

estratificación, la asignación subordinada en el orden racial, responde a la posición social asignada por el colonizador. La superioridad afirmada por el pueblo dominante, descansa ideológicamente en la noción de raza y del otro como inferior.

En la imposición simbólica de la distinción de castas, el régimen español asignó un rango distinto a cada sujeto según su composición biológica, asignó también distintas obligaciones y prohibiciones.⁴⁷ Lo anterior provocó una ruptura biológica y cultural que imperó durante el proceso colonial y que persiste hasta nuestros días.

La imposición simbólica se encuentra en estrecha relación a la noción de raza y esto repercute en el proceso simbólico actual; puesto que, en los ideales actuales de belleza, se rechaza lo indio. El lenguaje despectivo y discriminante reflejado en las denominaciones "indio" y "naco", así como los comportamientos y actitudes adoptadas a partir de los estándares europeos, muestran un trasfondo racista que se remonta al periodo colonial.

El proceso de colonización implicó la destrucción de símbolos y signos que permitieran mantener la memoria colectiva de los pueblos originarios, así mismo se llevó a cabo un proceso de resignificación simbólica por medio de la evangelización y la apertura de un sistema político distinto, que generó símbolos para fundar un proceso de identificación impuesto.⁴⁸

El proceso de evangelización fungió como un proceso de transculturación en dos sentidos opuestos entre sí, por un lado, la iglesia fungió como herramienta de Estado; el genocidio y la expansión religiosa encaminó la instauración e imposición de un sistema económico, político y cultural distinto. Mientras que el otro sentido refiere a la evangelización jesuita que caminó junto con los pueblos, en algunas luchas históricas de resistencia.

Enrique Dussel, afirma en su texto "La cristiandad moderna ante el otro", que los pueblos indígenas son considerados por Europa, como entes al servicio de los conquistadores, este hecho

⁴⁷ En el texto "México profundo"(2014), Bonfil Batalla menciona que, en algunas zonas de Estados Unidos existían leyes para determinar el porcentaje biológico de los sujetos, esto con la finalidad de determinar su condición jurídica y social, sin embargo, esta problemática no se suscribía sólo a esta parte del continente americano.

⁴⁸ En la formación de un estado nación, fue necesario imponer símbolos nacionales para generar unión y un proceso de identidad a partir de símbolos resemantizados. El himno nacional y los símbolos patrios sirven como símbolos de identificación nacional a partir de la resemantización simbólica de los signos originarios, sin embargo, también en el ámbito religioso hubo sincretismos a partir de elementos simbólicos de ambas culturas.

no sólo excluye al otro como ser irracional, sino que además lo excluye de la comunidad de comunicación y acción.

A diferencia de lo mencionado por algunos teóricos de la época colonial, considero que el proceso de conquista no fue realmente un encuentro equitativo entre culturas. La conquista y colonización española no se dio como una relación entre iguales, sino a partir de la dominación del ser humano.

El proceso de conquista no sólo provocó cambios en los procesos de identificación de los pueblos originarios, sino también en los pueblos europeos, ya que, al confundir la particularidad de la tradición occidental con la totalidad de los modos del ser humano, la identificación simbólica a partir de las particularidades se convierte en base ontológica. Este error produjo una falta de consciencia ética por parte del sujeto europeo que se consideró como centro, en el ejercicio de dominación con respecto a la periferia.

Lo anterior justificó la noción de que todo aquello que perteneciera a la periferia fuera considerado como no humano o inferior con respecto al centro. Lo anterior resulta sumamente problemático ya que no permite reconocer la universalidad como diversa, de esta problemática se desprende que, el resto de la comunidad humana que no encuentra identificación con los criterios europeos como eje de sentido, sean consideradas como poblaciones neocoloniales o subdesarrolladas.

El proceso de colonización implicó la imposición de símbolos religiosos, pero el método para instalarse en la subjetividad de los pueblos tuvo que ser necesariamente lógico, la propagación de la fe religiosa en tanto modelo universal, tuvo un mayor alcance en los individuos a causa del discurso planteado en términos análogos a la cosmovisión de éstos. La cultura occidental impuso así un canon de toda manifestación humana, un orden que determina todos los estratos de la vida social y su relación con la divinidad y lo sagrado.

El proceso de colonización necesitó del argumento metafísico y la legitimación de la teología de dominación⁴⁹ para la imposición de un proceso simbólico que devino en la imposición fáctica

⁴⁹ Véase el trabajo Rubén Dri (1991) al respecto, en el texto "Teología de la dominación y conquista" En el desarrolla una reflexión acerca de los textos bíblicos que hacen alusión a la conquista, como medio para cumplir una misión divina, que en última instancia dota a los conquistadores de las justificaciones para dominar a otros pueblos con distinta creencia religiosa.

de un sistema económico que utilizó a los sujetos indígenas como fuerza de trabajo, así como los recursos y los territorios para beneficio de la corona española.

Esto no pudo llevarse a cabo sin el discurso de las autoridades eclesiásticas que se encargaron de difundir el proceso de colonización como un método de salvación del otro; "los naturales" como hacían llamar a los sujetos de los pueblos, no fueron reconocidos como sujetos iguales, sino que fueron denominados como seres sin alma; en ese sentido se erige la idea de la evangelización como proceso de salvación espiritual.

El proceso evangelizador fungió como ejercicio del poder en dos sentidos, por un lado, el discurso que planteaba la desigualdad ontológica del otro con respecto al español, y por otro el ejercicio fáctico del poder por medio de la destrucción simbólica y el genocidio de los pueblos a lo largo del continente.

El discurso de poder de la iglesia denominó al conquistador como misionero para la propagación de la fe católica y con ello la jerarquización de los seres humanos; sin embargo, lo anterior no sólo se llevó a cabo en el plano ideológico, sino que también se realizó una separación efectiva de clases sociales con respecto al concepto de raza como ya se mencionó.

"El acto de controlar, dominar, someter, realizado por el monarca que ha sido elegido por Dios, se convierte en acto de salvación." ⁵⁰

Lo anterior lleva a reflexionar sobre el papel que la evangelización tomó en el proceso de colonización. Significó por un lado la justificación teológica de la dominación del otro, a partir del proceso de conquista para salvar a los pueblos bárbaros y para tener la gracia de Dios materializado en la corona española, pero además sentó las bases de la jerarquización ontológica a partir de la visión del conquistador como proceso colonizador hasta nuestros días.

Según Rubén Drí, las categorías terrenales fueron la representación simbólica de las jerarquías divinas, para el cristianismo que dominó occidente. La figura papal jugó el papel de siervo de Dios en la tierra, la representación del poder en la época colonial no sólo estuvo representada

⁵⁰ DRI Rubén, " 1492-1992 La interminable conquista" Editorial Guymuras, Honduras, 1991, Pág. 111.

por el papa, sino que éste necesitó del apoyo económico que el poder político otorgó. Es así que a partir de los siglos IV y V conforman una unidad que sirvió a la empresa colonial.⁵¹

Los conceptos agustinianos como el de naturaleza fueron rápidamente puestos como legitimación de la conquista y la colonización de América, "los naturales" como eran llamados los sujetos de los pueblos originarios, fueron denominaciones que reforzaron la teología de la dominación, aún aquellos que no participaban de la religión estaban obligados a obedecer las leyes naturales que los dominadores impusieron.

A esta justificación religiosa se sumó la jerarquización en torno a la raza que los mismos conquistadores legitimaron para llevar a cabo la encomienda; sujeción y sometimiento fueron dos momentos para domeñar a los seres del nuevo mundo. Sin embargo, a pesar de los fundamentos y prácticas de dominación por parte de la iglesia, también es posible rescatar los cuestionamientos y críticas que realizaron misioneros como Bartolomé de las Casas, así como Valdivieso y Montesinos, que criticaron las prácticas eclesiásticas y defendieron a los indios.⁵²

Sí bien no pudieron superar del todo los principios de la iglesia, al menos sentaron las bases para la crítica que surgió a partir de la evangelización. La recuperación de la corriente teológica que realizaron misioneros como De las Casas, fundaron las bases del pensamiento latinoamericano. De manera que es imposible pensar un movimiento de liberación indígena sin la participación de la vertiente cristiana.

Es necesario advertir que a pesar de los esfuerzos de los teóricos cristianos que apoyaron a los diversos movimientos indígenas, no se logró realmente un cambio en la forma de concebir las jerarquías y esto no posibilitó la superación de la teología de la dominación. Según la interpretación de Rubén Dri, en De las Casas es notorio rastrear la noción de Dios concebido como sumo poderoso (cuyo palacio está en el cielo), la noción de poder está presente y desde ahí se realiza la representación simbólica en la tierra. Dios se manifiesta en la historia por medio de signos, de ahí que la figura de Colón fuera considerada como representación divina, a diferencia de la teología de la liberación donde Dios se manifiesta en el pobre o el oprimido.

⁵¹ Por lo anterior es necesario mencionar un ejemplo simbólico, El papa Gelacio I inicia en el siglo XVIII, la teoría de las dos espadas, según la cual el mundo está regido por dos poderes o espadas, el mundo material estaba representado por el emperador mientras que el mundo espiritual se encontraba en manos del papa, por lo cual las dos espadas al provenir de Dios debían estar siempre unidas.

⁵² Revisar la diferenciación entre teología de la dominación y teología de la liberación en la obra de Rubén Dri.

Esto nos muestra que los signos están representados a partir de una noción de poder y dominio. En el caso de la teología de dominación, el sujeto oprimido nunca jugará el papel de sujeto histórico, sino que será mero objeto de dominación. Sin embargo, en el caso de la teología de la liberación el sujeto entendido en comunidad juega el papel de transformador de la realidad histórica, social y política.

Ahora bien, si se cree que el proceso de colonización terminó hace más de quinientos años estamos errados, las potencias dominantes siguen implementando mecanismos para dominar a los países latinoamericanos. En el caso de México es claro como la cultura anglosajona domina gran parte de las manifestaciones humanas. Por otro lado, los gobiernos utilizan recursos de poder; como las guerras de baja intensidad a manos de gente de las mismas comunidades para mantener el proceso de colonización de los pueblos indígenas.

Pero no sólo el sujeto de los pueblos originarios se ha visto afectado por los métodos colonizadores de los países que intentan dominar los recursos de los pueblos y sus manifestaciones, en las zonas urbanas también, se observan estos mecanismos, la cultura globalizada lleva a seguir símbolos que se encuentran alejados de las representaciones de los pueblos, imponiendo signos de otros países para realizar un proceso de colonización cultural y simbólica que sigue siendo violenta para los sujetos.

2.2 La modernidad. El proceso de construcción subjetiva.

La modernidad trajo consigo un cambio de paradigma no sólo en América latina, sino en el mundo entero; el descubrimiento del nuevo mundo cambió el modo de nombrar y entender la otredad, así mismo modificó los procesos de identificación. Europa se convirtió en el centro de la historia mundial y los pueblos constituyeron la periferia.

Para entender las implicaciones de la modernidad en América latina, considero necesario abordar algunos aspectos generales que gestaron el cambio y construcción de nuevas subjetividades, así como algunas de las problemáticas que afectan a los sujetos y los espacios simbólicos.

Hablar de la modernidad occidental, es hablar de la secularización del pensamiento⁵³ y el triunfo de la razón sobre cualquiera de las formas de manifestación humana. Implicó también una ubicación distinta del hombre con respecto a la totalidad.

Lo anterior fundó la idea de que el progreso del ser humano sólo se podía lograr en la medida en la que éste se alejara, abstrajera y manipulara la naturaleza. Esta actitud provocó un cambio radical en la subjetividad del ser humano; la secularización de la relación de éste con la naturaleza, transformó la mirada del hombre, pues éste dejó de concebirse como parte integral del mundo, para volverse centro y dador de sentido; de modo que el mundo en general se convirtió en objeto de dominación.⁵⁴

El desarrollo matemático y técnico generó un discurso desapegado del carácter metafísico y del pensamiento simbólico de las sociedades originarias, fue así que; la filosofía, así como los conocimientos científicos y técnicos de los pueblos fueron disminuidos a mera superstición. A partir de la secularización del pensamiento y las prácticas, el sujeto moderno generó la idea de que el pensamiento indígena y sus prácticas se debían más bien a un tipo de pensamiento mágico en un sentido despectivo, no obstante, para el sujeto indígena la ritualidad y el mito formaron parte de la relación estrecha con la naturaleza en una correlación de necesidad mutua.

La modernidad se presentó como respuesta ante lo indeterminado del mundo en un sentido metafísico, es por esta razón que el desarrollo matemático y tecnológico permitió desde sus comienzos, la delimitación y diferenciación frente a las formas tradicionales de sociedad. En ese sentido las sociedades modernas se despliegan a partir del desprendimiento con los modos de tradición originaria, de manera que se fundamentan de un modo distinto.

La configuración de este nuevo horizonte establece una representación social de discontinuidad entre el pasado y el futuro histórico, así mismo sugiere un autoexamen para diferenciarse como un sistema de pensamiento nuevo, pero esta característica encierra una de sus mayores

⁵³ Las diversas religiones han ofrecido desde la antigüedad la posibilidad de dar un sentido último a la contingencia, a partir de significados trascendentes que introducen orden dentro del caos, sin embargo, la modernidad se muestra a partir de interpretaciones seculares del mundo.

⁵⁴ La relación que se da entre los pueblos indígenas y la naturaleza como totalidad se plantea a partir de una actitud distinta. El hombre no es ajeno a la naturaleza, sino que se comprende como parte del orden cósmico, esto genera relaciones armónicas con la naturaleza con la aspiración de una integración permanente.

dificultades ya que ha perdido la referencia con respecto al viejo orden, sin encontrar uno que le permita no sólo diferenciarse del pasado sino constituirse a sí misma.

Uno de los fundamentos de la modernidad es la expansión en las posibilidades de acción humana, opciones ilimitadas de la experiencia que puede ser actualizada, esta indeterminación del mundo, obliga al ser humano a desarrollar una configuración distinta.

De lo anterior se derivó la separación de las disciplinas y el cambio epistémico, mientras el indígena aprende saberes necesarios y compartidos en comunidad, el sujeto moderno aprende de forma individual en el desarrollo de capacidades y conocimientos particulares, lo anterior ha provocado la transformación de los espacios de simbolización⁵⁵ que en las sociedades originarias eran comunes.

El proceso de evolución social que se presenta en las civilizaciones occidentales modernas, requiere una diferenciación de los sujetos con respecto a sus diversos roles, para el funcionamiento de las organizaciones humanas dentro de una sociedad⁵⁶. Esto quiere decir que el desarrollo establece necesariamente la estratificación y diferenciación funcional de los sujetos, esto delimita su función al interior de la organización de los sistemas.⁵⁷

Por lo anterior, el tránsito de las anteriores formas de sociedad a las instituciones modernas precisó metamorfosis de las formas simbólicas, de otro modo el proceso de vinculación no podría llevarse a cabo, ya que los requerimientos se actualizan constantemente. El dinamismo en las transformaciones fundamentó los hábitos y costumbres del ser humano en los aspectos más íntimos y cotidianos de la experiencia global. Según Anthony Giddens⁵⁸, la modernidad se caracteriza por un profundo proceso de reorganización del tiempo y el espacio, en su sentido funcional.

⁵⁵ Un ejemplo claro de contraste en el pensamiento moderno occidental con respecto al indígena en los espacios de simbolización es la medicina; el efecto terapéutico en los espacios de medicina indígena y los saberes se refuerzan, al aplicar estos en un contexto simbólico que adquiere sentido en la comunidad, la terapia que contempla la multiplicidad humana, abarca los problemas físicos y del alma. El médico indígena advierte los signos corporales y los interpreta en un marco de significación simbólica amplio, esto lo ayuda a tomar elementos rituales de la cultura para restablecer la salud o preparar para la muerte, sin embargo, esta relación en la medicina no se da en el contexto moderno occidental.

⁵⁶ Véase el trabajo de N. Luhmann con respecto a los sistemas funcionales.

⁵⁷ Cada uno de los sistemas que atañen al carácter social (económico, político, educativo, etc.), tienen en sí mismo una lógica propia o proceso de racionalización. Cada uno de ellos procura la continuación, el incremento y mejoramiento de sí para mejorar su capacidad de rendimiento y reproducción.

⁵⁸ Véase el artículo "*Modernidad y Autoidentidad*", Anthony Giddens, (1995)

Esto es importante ya que en espacios de simbolización donde predomina el carácter individual, el principio del saber deja de ser la experiencia, la vivencia con el otro, la naturaleza y con ello la transformación de los espacios simbólicos. En ese sentido la civilización moderna muestra una pretensión de lógica unitaria y un principio organizativo diferente del tradicional colectivo.

Por otro lado, el individualismo es la forma de comportamiento social que ha predominado en la modernidad, este fenómeno implica el igualitarismo social, la homogeneidad a los ojos del Estado, de la sociedad y con ello el derecho a la propiedad privada. Este modo de comprender al sujeto, no desde lo colectivo sino desde el individuo particularizado, marca el fundamento general para cualquier tipo de relación en el mundo y las posturas éticas.

A continuación, se explicará la importancia de los procesos económico-sociales que acompañan el proceso de modernización, esto implica adentrarse en los procesos de desarrollo industrial, así como en las relaciones ético-ontológicas, que permearon todas las manifestaciones de la vida social y los vínculos simbólicos.

Los cambios que se gestaron a partir del pensamiento moderno, constituyeron en lo sucesivo la forma de entender al sujeto, así mismo cambió el modo de juzgar las formas de pensamiento tradicional y puso en evidencia la necesidad de una transformación de un modo "obsoleto" a uno innovador y progresista.

La capacidad técnica del ser humano, es otro de los fenómenos que dieron paso al pensamiento moderno. La manipulación de los recursos naturales a partir de una técnica inmediata y eficiente, así como el conocimiento matemático que permitió calcular todos los estratos de la vida humana, posibilitó la acción programada y calculada sobre los recursos; es así que comenzó un cambio sustancial en el modo de relación con la naturaleza y con otros seres humanos.

Este fenómeno determinó la forma de relación con la naturaleza, pero también provocó una forma progresista de experimentar el tiempo. De ahí que el modo de explotar la naturaleza y conquistar los territorios se volvió ascendente con miras al progreso temporal y espacial.

Es así que, se da un proceso de ruptura en la continuidad histórica con respecto a los pueblos originarios, además el modo de experimentar el espacio se ha fraccionado como consecuencia de la explotación y conquista de territorios. Esta cuestión sienta la base de la problemática

ontológica al pensar los espacios simbólicos, ya que en la modernidad el sujeto experimenta los espacios de manera fragmentada y no así de forma vivencial y comunal.⁵⁹

Otro de los problemas fundamentales de la modernidad en América Latina, es su ambivalencia de sentido (positivo y negativo), por un lado, existe una necesidad de superar las sociedades tradicionales u originarias en aras del progreso, en ese sentido parece que los sujetos gozan de libertad y bienestar material, con respecto a las sociedades indígenas. No obstante las sociedades indígenas poseen al mismo tiempo características cualitativas que dotan de un carácter insuperable con respecto a las sociedades progresistas, sin embargo la noción de progreso ha generado una reducción vital de la humanidad.⁶⁰

El racionalismo moderno instituyó la base de una ontología que piensa el ser desde su sentido positivo y plantea el no ser como contradicción de éste, de ahí que el conocimiento positivo niega cualquier posibilidad de relación entre contrarios de forma negativa.

La adopción de modelos de gobierno occidentales, fundados en políticas económicas que privilegian a la clase dominante, sobre los asuntos de política y Estado, aunado al discurso democrático; fundó la dependencia a un modo de gobierno que excluye los modos originarios de organización política, social y económica.

Lo anterior se convirtió en un problema de imposición simbólica. En el caso de México la construcción de nación en el siglo XIX, trajo consigo una especie de sustitución cultural por el modelo imperante, la pretensión era la igualdad y homogenización cultural, por lo cual sería necesaria la eliminación de la diversidad.⁶¹

⁵⁹ Esto ha traído repercusiones aún en la actualidad, ya que las políticas administrativas en tema de la distribución y explotación de territorios, se dan a partir de la división de estos, esto ocasiona una ruptura en el modo de percibir los espacios y territorios comunes.

⁶⁰ Esta idea de ambivalencia moderna se encuentra en Bolívar Echeverría en el texto "Modernidad y blanquitud", (2010)

⁶¹ En México la consolidación de un estado independiente en el siglo XIX planteó la eliminación de la cultura originaria imponiendo otro tipo de civilización. El desarrollismo y la modernización siguieron la línea de sustitución cultural dentro de los marcos de la cultura occidental, sin embargo, este modelo no ha cambiado incluso en la actualidad, como ejemplo de esto se pueden analizar las distintas reformas aprobadas en México en el 2013, todas ellas emulan los modelos de países europeos y de Estados Unidos, sin tomar en cuenta las verdaderas necesidades de la población.

"En un proyecto sustitutivo, en todos los casos; el futuro está en otra parte, en cualquier parte, menos aquí mismo, en esa realidad concreta." ⁶²

En ese sentido la tarea de construir una cultura nacional implicó la búsqueda de un modelo que suprimiera el pasado cultural de los pueblos, dejar de ser lo que se era, para ser otro. Empero, este tránsito se dio a partir de transformaciones internas en la cultura mexicana, con base en la imposición simbólica.

No obstante, en algunos lugares de México y Latinoamérica, los pueblos indígenas construyeron otro proceso de modernidad a partir de una propuesta simbólica distinta. La construcción de modernidad que nace de los pueblos es; múltiple, compleja e histórica, esto quiere decir que construye un sentido y una significación a partir de estas relaciones. ⁶³

La modernidad que han fundado los pueblos en Latinoamérica es radicalmente distinta al pensamiento moderno occidental, puesto que, en éste último, el proceso de identidad se da con base en formas de clasificación excluyentes que no permiten un vínculo real con la realidad diversa. A pesar de esto el discurso latinoamericano actual se muestra como un proyecto que, al encontrarse con otros modos de comprensión del mundo, no elimina el discurso europeo, sino que se complementa mutuamente.

"No el discurso que considera bárbaro a cualquier otro discurso, sino el que está dispuesto a comprender a la vez que busca hacerse comprender." ⁶⁴

Es así que el pensamiento crítico se ve reflejado en las prácticas y los criterios modernos de los pueblos en Latinoamérica puesto que, no sólo son abiertos y simbólicos, sino que dentro de éstos procesos se delimitan los criterios para la complementación de ideas. En ese sentido la finalidad no es imponer un modo de comprender el mundo y sus relaciones, ni tampoco construir a partir de las dinámicas hegemónicas y excluyentes, sino que a partir de un fin común la construcción simbólica se vuelve comunitaria, incluyente y múltiple, desde una lógica plural en la unidad de la razón.

⁶² BONFIL Guillermo, "México profundo", De bolsillo, México, 2014, Pág. 106.

⁶³ Esta idea es recuperada del apartado sobre la *"filosofía mexicana y latinoamericana de la actualidad"* de la ponencia de Mario Magallón (2013).

⁶⁴ Magallón Mario, *"Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical"*, México, CIALC-UNAM, 2017, pág.29.

La modernidad en términos europeos se da unitaria, cerrada y excluyente, mientras que la modernidad de los pueblos indígenas es polisémica y hermenéutica. Los espacios generados en esta otra forma de modernidad múltiple de los pueblos desarrollan una alternativa distinta de construcción cultural, dado que parte de la diversidad de sentidos, significaciones y lenguajes. Así mismo desarrolla su propia semántica y semiótica dentro de una unidad ontoepistémica.

Este modo de comprender la modernidad no implica la interrupción violenta del proceso de modernización, tampoco implica la regresión a la tradición sin más o la superación por un estadio posmoderno. La modernidad que se experimenta en Latinoamérica es la confrontación consigo misma, en el proceso de autocrítica. Esta propuesta da cuenta de las disfunciones y consecuencias de la modernidad y proporciona una sutura simbólica, ante la dicotomía moderna, así mismo genera vínculos con la comunidad de lo vivo.

Como se analizó en el apartado anterior, el proceso de conquista como hecho histórico, marcó la subjetividad moderna y generó una noción de lo indígena a partir del en-cubrimiento del otro no europeo⁶⁵ y no como descubrimiento de otros modos de Ser desde la alteridad. Aunque el proceso de conquista y colonización hubieran podido darse desde una relación de alteridad con el otro, no se dio de este modo.

La posición europea como centro teórico y práctico de la modernidad, sentaron la base de comprensión de lo otro. Sí la propuesta moderna implicaba el uso de la razón y la emancipación para buscar el desarrollo humano, éste sólo podía darse mediante los criterios europeos.

No es gratuito que Hegel, en su texto sobre la Filosofía de la historia universal, afirmara que la filosofía europea significara el final de la historia universal; de modo que esboza la noción de desarrollo histórico a partir de Europa como sujeto histórico y dador de sentido. Del mismo modo Kant en su texto sobre la ilustración, menciona que el ser humano se emancipa de su estado de culpable incapacidad por medio del uso de la razón, así mismo menciona que esta limitación la adquiere por pereza o por cobardía y esto no permite el desarrollo de la condición humana.⁶⁶

⁶⁵ Para trabajar la noción de en-cubrimiento véase a Enrique Dussel (1994).

⁶⁶ De esta noción se desprende que en la época actual las comunidades indígenas sean consideradas como sociedades no modernas, puesto que no responden según la noción de desarrollo moderno, ni a los criterios europeos sobre la modernidad, según Hegel sólo la sociedad europea había desarrollado todas sus manifestaciones espirituales, de modo que cualquier sociedad subdesarrollada sería no moderna.

Lo anterior nos muestra que, en la postura occidental, se hace hincapié en la noción de desarrollo como un principio ontológico, que será clave para entender la modernidad, y aunque en esencia esta noción no era negativa en un sentido ético-político, se ha vuelto la ilusión y el argumento más falaz de la modernidad, provocando una serie de problemáticas sí lo pensamos desde la periferia y no así desde el centro.

La idea de desarrollo no sólo hace referencia al modo de entender la historia, sino también el espacio, la noción del nuevo mundo no sólo implica que este territorio era desconocido por los españoles, sino que además involucra el encubrimiento de todos los demás aspectos de la vida de los pueblos hasta ese momento. De ahí que la noción de nuevo mundo viniera solamente desde la visión externa europea y no así desde lo existente originariamente en ese espacio.

2.3 La noción de sujeto occidental.

La noción de sujeto occidental⁶⁷ tiene su base en la pretensión teórica de una filosofía unitaria. Las culturas que determinaron la base de los criterios filosóficos como hoy en día la concebimos, establecieron las diferencias con las filosofías de los pueblos orientales y latinoamericanos. La pretensión de una cultura unitaria que no admite diferencias, ha provocado una reducción del ser humano, no sólo en un sentido práctico sino también en su carácter ontológico.

Lo que entendemos actualmente por sujeto occidental en realidad deviene de una construcción simbólica y unitaria del mundo, es así que lo otro diferente debe seguir los criterios dominantes, pues de otro modo es excluido. En contraposición los pueblos originarios basan su noción de sujeto a partir de la multiplicidad simbólica que les permite establecer un vínculo ontológico con la otredad, en ese sentido su memoria colectiva e histórica comprende la diversidad de modos de existencia, en la vivencia compartida y la construcción de las nociones culturales.

Antes de analizar la noción de sujeto desde la dimensión social y colectiva, considero importante acotar el marco en el cual se desarrolla ésta, para ello recuperaré a lo largo del aparatado, algunas

La consecuencia de la modernidad a partir de Kant y aplicada a los pueblos indígenas en Latinoamérica, implica entender al indígena como un sujeto en minoría de edad, por lo que éste es concebido como un ser flojo, infantil e incapaz de usar su facultad de razón para desarrollarse al igual que los pueblos modernos.

⁶⁷ El término occidental no refiere al significado geográfico sino al significado cultural que se ha construido a partir de la unidad convencional que la filosofía unitaria ha generado en las manifestaciones humanas.

nociones sobre la modernidad que servirán para comprender todas las aristas que han permeado el modo de comprender al sujeto de diversos contextos, así como las formas de relación entre éstos.

Es relevante recuperar la idea de que, aunque la modernidad se ha caracterizado por la ruptura y escisión con respecto al pensamiento que le antecedió, no es propiamente ésta la característica que recae en el modo de concebir al ser humano. Sí bien en otras épocas existe también una especie de ruptura con los modos anteriores de concebir el mundo, es la idea de futuro, progreso y escisión tajante con el pasado lo que determina la modernidad.

Aquello que distingue a este horizonte con respecto a otros tiempos, es el triunfo de un sistema ideológico en el cual se ha privilegiado la razón y se ha escindido el sujeto del objeto, así mismo la sobrevaloración del yo y la eficiencia instrumental, el orden de las racionalidades funcionales, el uso hegemónico del poder y la propiedad privada, así como el modo utilitario del conocimiento, son aspectos que han permeado al sujeto y al modo de comprensión de éste.

La crítica contemporánea sobre el problema del sujeto gira en torno al problema de la razón instrumental, ya que la importancia de un individuo razonable en el afán del progreso tecnológico, agudiza el deseo y la voluntad de poder que se revelan en el argumento racional y la conciencia moral. En ese sentido la razón en la actualidad ya no produce vínculos sociales, sino que se instituye como centro de las relaciones de poder.

Michael Foucault afirma que existen tres modos de objetivación que convierte a los seres humanos en sujetos;⁶⁸ aquel que se da a partir del discurso científico, el segundo se da a partir de las prácticas de exclusión y se manifiesta conceptualmente en el modo de separar y nombrar al otro, así como aquel que refiere a la manera en la que el ser humano ha aprendido a convertirse a sí mismo en sujeto.⁶⁹

⁶⁸ Según Oscar Martiarena, en su texto *"Michael Foucault o la inquietud por el sujeto"* (1995), el sujeto no es entendido por Foucault de modo metafísico como en gran parte de la tradición occidental, sino que refiere a una transformación del modo de comprender al hombre en la modernidad, a partir del auge del estructuralismo como método, en ese sentido el sujeto no se entiende como ser consciente y soberano del saber, sino a partir de las estructuras que lo constituyen.

⁶⁹ Con respecto a la primera forma de objetivación, el trabajo de investigación va vinculado al análisis que se aborda en el apartado 2.2 acerca del carácter epistémico y los criterios modernos que dan cabida al proceso de construcción subjetiva, el tema sobre las prácticas de exclusión serán reflexión a lo largo del segundo capítulo y mientras que la última forma de objetivación se trabajará con mayor detenimiento en el tercer capítulo.

Por lo anterior, considero preciso, recuperar estas nociones ya que a lo largo de esta investigación se reflexionarán las prácticas que encubren dinámicas de poder. Esto provoca que el sujeto indígena experimente la pérdida de pertenencia con respecto al entorno y los otros, así como la falta de identidad con respecto a los criterios originarios. No obstante, dicha problemática atañe también al sujeto localizado en espacios no indígenas, ya que en México el sujeto, no se reconoce desde ese horizonte, pero tampoco puede vincularse de forma profunda en el contexto en el que se encuentra, en otras palabras, éste experimenta una escisión ontológica.

Las relaciones de exclusión y dominación que se gestaron en el periodo colonial y que dan paso al horizonte moderno, agudizan la escisión del sujeto; lo anterior permite vislumbrar dichas dinámicas con el modo de nombrar o concebir al sujeto de distintos contextos. La dimensión binaria que se presenta en los discursos científicos y epistémicos, genera dicotomías que merman los modos de relación social, esto implica que por medio de conceptos y nociones acerca del otro, se instituye el saber del sujeto y con ello las formas en las cuales el individuo quiere ser y relacionarse con los demás en un sentido moral.⁷⁰

En este caso el discurso se vuelve crucial en las luchas por el poder, puesto que quienes detentan el discurso científico y epistémico, imponen al sujeto de conocimiento las categorías específicas para legitimar las prácticas de dominación. Las prácticas que adoctrina a los sujetos para ser de un modo específico o a actuar según los modelos establecidos, se enseñan con la finalidad de ser aceptado en espacios determinados.

La noción de poder en el contexto moderno, apunta al manejo del discurso y a las dinámicas de dominación por medios coercitivos, sin embargo, el aspecto simbólico juega un papel importante dentro de dicha problemática.⁷¹ Empero los sujetos son resultado de las prácticas

⁷⁰ Para Foucault el sujeto siempre está delimitado según el orden del discurso, esto es importante ya que han sido las autoridades en el ámbito del conocimiento, aquellas que dictan los discursos que han generado una noción generalizadora del ser, en la modernidad el sujeto también es un objeto de conocimiento, individuo objetivado que ha gestado los modos duales de concebir al hombre; Indígena/ no indígena, Enfermo / Sano, Normal / Anormal, etc. Estas categorías se vuelcan al ámbito ético, estético e incluso merma el carácter ontológico del sujeto.

⁷¹ En el texto "*Vigilar y castigar*" (2009), Foucault advierte que las distintas disciplinas modernas producen saberes a partir del ejercicio del poder, cotidianamente los sujetos son vigilados en la práctica de sus disciplinas, de modo tal que las autoridades puedan observar su comportamiento y generar los mecanismos que permiten mantener el control e individuación del sujeto.

sociales y de las relaciones de poder que se ejercen cotidianamente para producir conductas determinadas en todos los ámbitos de la vida de éste.

Por lo anterior considero forzoso replantear no solamente la noción de sujeto a partir de los espacios de simbolización conjunta, sino también las prácticas que se juegan al interior de ellos, con el objetivo de advertir los mecanismos simbólicos de exclusión y poder. En palabras de Oscar Martiarena,⁷² es necesario fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que nos han impuesto durante siglos.

Por este motivo los espacios de vinculación simbólica representan el principio de posibilidad para lograr el vínculo ontológico entre sujetos, ya que a partir de las relaciones dialécticas en donde el tú y el yo se encuentran por medio del lenguaje y las vivencias compartidas, es posible estructurar una experiencia común que no se limita sólo a la acción comunicativa del sujeto. Lo anterior implica compartir una mirada conjunta en la intención de recuperar el sentido de unidad a partir de lo diverso, para construir conceptos colectivos que provengan de la elaboración de lo que se observa comúnmente.

Alain Touraine⁷³ afirma que la noción de sujeto occidental resulta de concebir al yo como único principio de evaluación de conductas. Sin embargo, éste no refiere al yo individual, sino al sujeto como voluntad de individuación de cada uno. El proceso que hace a un sujeto percibirse como tal, requiere de una distancia entre el yo social para reconocer como sujetos a los demás.

El problema surge cuando nos preguntamos si todo sujeto es capaz de constituirse a sí mismo, o si todo sujeto puede construir una definición de sí en términos positivos; para las comunidades excluidas como ya se ha visto en otros apartados es difícil poder construirse como sujetos ya que cotidianamente se ven despojados de su dignidad humana, así mismo para los sujetos de los contextos no indígenas también es difícil estructurarse, dados los mecanismos de dominación y alienación simbólicos, que expropian al sujeto su carácter crítico.

Para Alain Touraine, la crisis de los espacios públicos se da a causa de la pérdida del carácter político de los sujetos, así como el cambio de los estados nacionales, sin embargo, estas transformaciones dieron cabida al sujeto como actor social, para este autor hay aspectos

⁷²Véase Oscar Martiarena, en su texto "*Michael Foucault o la inquietud por el sujeto*" (1995)

⁷³ Véase la entrevista realizada a Alain Touraine por Farhad Khosrokhavar publicada en el texto "*A la búsqueda de sí mismo. Diálogos sobre el sujeto*", (2002).

positivos de la noción de sujeto; puesto que en la modernidad se abre un espacio de iniciativa y libertad para la afirmación de éste. No obstante, la preocupación viene necesariamente ligada a una crítica de la modernidad como horizonte de comprensión, así como de las prácticas que surgieron a partir del cambio de visión del mundo.

Las transformaciones en el ámbito de la información y la comunicación han transfigurado las representaciones del espacio y tiempo como se ha visto en otros apartados, esta problemática aunada al problema de desigualdad y dominación entre sujetos provoca relaciones impersonales, así mismo el fenómeno de globalización que implica la desterritorialización de las normas, los comportamientos, que ocasiona la falta de sentido para el sujeto.

Por esta razón considero que la noción de sujeto no debe provenir del individualismo exacerbado, ya que esto destruye la individualidad y la autonomía de los sujetos,⁷⁴ es necesario comprender que la noción de sujeto debe ir vinculada a una postura ética de compromiso personal y con el otro.

2.4 El problema de la dominación de los símbolos en los pueblos originarios.

El problema de la imposición de símbolos es un fenómeno que no sólo afecta a los pueblos indígenas en México, también ha representado la decadencia de los modelos occidentales en contextos no indígenas. La complementariedad entre culturas y los procesos de vinculación intercultural que se observan en la historia de los pueblos, generan nuevos modos de enfrentar estos problemas, sin embargo, la pretensión occidental de unificar dichas formas, genera dificultades sociales y culturales.

Como se advierte en apartados anteriores la uniformidad de un modo de entender al ser humano, agota la variedad de modos en que éste se manifiesta. Es así que los sujetos de los pueblos abandonan sus formas originarias de actuar y pensar a causa de la imposición simbólica, pero este fenómeno no sólo afecta a los pueblos, sino a toda la humanidad. Por ejemplo; cuando se instituye una misma idea de cómo debe ser el humano, se impone una misma técnica para

⁷⁴ Para Alain Touraine el sujeto es un concepto no social, para este autor es importante que el sujeto se defienda contra lo social y lo reconstruya, por medio de la reflexión de sí mismo para reconocerse en la sociedad y a apropiarse de ella.

realizar una actividad, entonces se termina la movilidad cultural y con ello los procesos de desarrollo intercultural.

El estigma generado por la ideología hegemónica, ahora es internalizado y reproducido por los sujetos al interior de los pueblos, así se da un proceso de identificación simbólico con las formas peyorativas de comprender lo indígena. Lo anterior genera representaciones que no tienen que ver con la realidad de las comunidades, pero además tampoco se alcanza el modelo adquirido, de modo que el sujeto presenta problemas de identificación con las manifestaciones de su pueblo.

La dominación cultural y la imposición deliberada de símbolos provocan el proceso de desindianización, esto sucede cuando el sujeto indígena experimenta una pérdida de identidad, pertenencia a su comunidad originaria o pérdida de un contexto cultural propio. En algunas comunidades, el sujeto de los pueblos originarios se ve forzado a cambiar los rasgos y prácticas que son comunes a su cultura.

Ahora bien, el peligro del fenómeno social de desindianización se encuentra en los mecanismos simbólicos imperceptibles y compulsivos, esto se agudiza en las comunidades indígenas, pero afecta al sujeto de cualquier contexto, ya que o bien lleva al abandono de un proceso complementario de identidad cultural o bien a mantenerse cerrado sin tomar en cuenta las otras voces. Considero que esta problemática restringe pensar en espacios de construcción conjunta a partir de procesos de vinculación profunda, dado que en un contexto de dominación simbólica no hay margen para sostener una relación identitaria con el sujeto indígena y con la realidad histórica, esta imposibilidad nos lleva necesariamente a la exclusión del otro distinto.⁷⁵

La ausencia de identidad étnica⁷⁶ es un elemento de profunda preocupación, refleja que se ha roto el mecanismo nosótrico que permitía la vinculación común, relacionado a los rasgos

⁷⁵ El problema de la pérdida lingüística también obedece al fenómeno de desindianización, en los censos poblacionales de México sólo se registra como población indígena a aquellos que hablan alguna lengua, así mismo el sujeto indígena prefiere abandonar su lengua en aras de la idea de desarrollo.

⁷⁶ El problema de la identidad del mexicano, es un tema profundo y complejo que se remonta a la época colonial, la distinción étnica y la identidad cultural impuesta se fundamentaba en el porcentaje sanguíneo a partir de la noción inventada de raza, sin embargo, la mezcla entre los distintos grupos dificultó cada vez más la estratificación, por lo cual el sujeto mestizo no tenía una ubicación precisa dentro de la sociedad colonial. Así mismo la estratificación que en un principio dependía del grupo étnico, después se fundamentó en aspectos sociales como la riqueza. De ahí que algunos mestizos fueran tratados como criollos, por lo que el proceso de identificación entre sujetos se basó en estos aspectos.

culturales compartidos. Es el resultado de un proceso de desindianización y transformación ideológica que ha permanecido durante siglos.

"Pero la desindianización se cumple cuando ideológicamente la población deja de considerarse india, aun cuando en su forma de vida lo siga siendo. Serían entonces comunidades indias que ya no saben que son indias"⁷⁷

Es necesario advertir que la identidad no se genera en los pueblos originarios como concepto, ni como formulaciones encerradas meramente en signos lingüísticos, los procesos de identificación son abiertos y siempre se mantienen móviles, de modo que los pueblos construyen su cultura todo el tiempo, así mismo se apropian de algunos elementos de otras, que resignifican a partir de su vivencia. Esto implica que la identidad no depende de la indumentaria o la lengua, así como de cualquier otro rasgo originario externo, tampoco deviene de la noción biológica o cultural de raza, sino de relaciones complejas que se manifiestan en la cosmovisión de los pueblos, así como en sus prácticas.

En contextos desindianizados la identidad se fundamenta, en el contraste con lo indígena, es decir el sujeto se ve en la necesidad de mostrar que no es indio. En las ciudades, por ejemplo; lo indígena se presenta como lo que no se es, ni se quiere ser. La consecuencia más palpable de la dominación simbólica, se muestra cuando el sujeto de los contextos urbanizados, se presenta como un ser ficticio, dado que éste no se fundamenta a partir de aspectos propios sino a partir de la negatividad de lo indio.

Por otro lado, es menester tener en consideración que, los pueblos dialogan todo el tiempo con otras culturas por medio del lenguaje mítico-simbólico, esto ayuda a comprender que, los procesos simbólicos permiten establecer un vínculo analógico entre rituales y mitos de otras culturas.

La riqueza simbólica de los pueblos radica en la capacidad para mantener en la memoria colectiva, aquello que los vincula más allá de las limitaciones históricas, cuando el ser humano deja de reflejarse todo el tiempo como sujeto histórico regresa a una especie de estadio anterior,

⁷⁷ BONFIL Guillermo, "México profundo", De bolsillo, México, 2005, pág. 80.

donde las imágenes y los símbolos, representan aquella parte perdida que permite proyectar al ser a un mundo de significación rico de recursos.

Como se abordó en el capítulo anterior, la importancia del símbolo refiere a aspectos perdidos que no están explícitos dentro del mundo de sentido histórico, incluso va más allá de la literalidad del lenguaje. De este modo el símbolo permite referir más de lo que pueden expresar las palabras por medio del lenguaje de signos. Las imágenes y recursos simbólicos, resultan una herramienta más efectiva para llegar al pensamiento analítico y es por esta razón, que resulta más fácil realizar la imposición simbólica a partir de esta vía, pues es principio de posibilidad para la construcción de nociones conjuntas.

Los recursos simbólicos usados por los pueblos originarios, frecuentemente contienen una interpretación mística y divinizada del hombre, de su existencia, de la relación con otros seres, así como de todas las manifestaciones de la vida en su entorno, sin embargo, como ya se ha visto en la actualidad el recurso simbólico ha quedado secularizado, hecho que cambia las formas simbólicas.

No obstante, aunque han existido cambios en las formas simbólicas, hay aspectos que se mantienen o permanecen similares para permitir el proceso de resemantización. A pesar de la imposición simbólica e ideológica que sufrieron los pueblos latinoamericanos, estos aseguraron la supervivencia cultural, filosófica y simbólica, por medio de la construcción de formas simbólicas familiares.

Para el sujeto actual estas formas se perciben degradadas o incluso menospreciadas; a causa de las problemáticas mencionadas con anterioridad. Los sujetos construyen las representaciones e interpretaciones del mundo. Sin embargo, este recurso aun siendo cambiante, mantiene unidad y vinculación profunda entre sujetos de distintos contextos y de distintos tiempos. En otras palabras, los símbolos han permitido desde la antigüedad y hasta la época moderna, realizar relaciones entre los pueblos.

Las representaciones que el ser humano genera, no son imágenes arbitrarias, sino que guardan cierta identidad con las imágenes del mundo que se generan en colectividad, no sólo imita los modelos que se juegan en la cotidianidad, sino que los actualiza y los resignifica.

2.5 La noción de indígena.

En el apartado 2.1 fue posible advertir algunas de las nociones, en torno al sujeto de los pueblos originarios después de la conquista española, la sociedad dominante fundó una noción del otro como sujeto monolítico y subalterno a partir de la categorización ontológica. El europeo inventó la categoría de indio como sujeto subordinado, asimismo, estableció a partir de esa denominación, la homogeneidad de los pueblos que aparecen desde entonces con una identidad impuesta, a partir de un concepto unificado.

La noción de indio a partir de la unicidad, es relevante pues se estableció una visión epistemológica que facilitó la invención de estrategias culturales, económicas y políticas de opresión y manipulación, lo anterior ayudó a elaborar todo un discurso de justificación moral y religioso. Desde la época colonial y hasta nuestros días se definió la estructura discursiva y la posición ideológica desde donde habla el sujeto de los pueblos, sin embargo, a partir de esta óptica también se le ignora y excluye.

Esta Perspectiva del sujeto de los pueblos originarios ha marcado las relaciones de poder en un sentido ideológico y político, es así que, en el siglo XIX, con la conformación de los estados nacionales, los indios fueron considerados como un lastre para efectos del desarrollo del estado nación; la condición de atraso de los pueblos era considerada como una condición que debía ser eliminada por medio de la unidad e igualdad social. Sin embargo, las pretensiones de unidad atentaban contra la diversidad de los pueblos. El indio visto en sentido nacional carecía de riqueza racial y cultural, por ese motivo se ve incluido en la sociedad, a partir de la noción homogénea de ciudadano que intenta eliminar las diferencias raciales, lingüísticas y culturales.

Fue hasta el siglo XX cuando las reflexiones en torno al sujeto indígena responden a un modo de comprender los pueblos, no a partir de la categoría racial sino desde una perspectiva histórica y cultural. Pero, en un sistema social excluyente como el que rige la mayoría de los países en América Latina, la ideología occidental ha fundamentado una noción ontológica, epistémica y ética acerca del sujeto indígena y todas las manifestaciones de su vida cotidiana.

En contraste con lo anterior se muestra una perspectiva análoga, de algunos pueblos sobre la comprensión del sujeto y la comunidad, así como de las relaciones entre éstos, pues la visión del mundo y de las relaciones entre seres humanos, con la naturaleza y los objetos son

diametralmente distintos a la noción occidental. Si bien, no es posible establecer una noción de sujeto específica, desde las diferentes lenguas y filosofías indígenas, es posible realizar un acercamiento, a partir de representaciones míticas, relatos reproducidos de manera oral y el estudio de la lengua, que permita realizar un trabajo interpretativo, para proponer de manera análoga una idea compartida de ser humano y de comunidad, sujeta a los demás seres que componen la naturaleza.

El lenguaje muestra características profundas de la filosofía de los pueblos, en ese sentido la lengua muestra los modos de relación fáctica, desde las particularidades gramaticales. Desde la filosofía maya-tojolabal, Carlos Lenkersdorf ⁷⁸, menciona que el pensamiento y lengua tojolabal, manifiestan un modo intersubjetivo de comprender las relaciones, no sólo entre seres humanos, sino también con los demás seres vivos e incluso con los seres inanimados. De tal modo que, en la filosofía tojolabal no existen objetos, pues todas las cosas que participan del mundo son consideradas de éste modo.

En cuanto a la visión filosófica del mundo, todos los sujetos tienen vida en tanto que participan de un sentido vital llamado “atzil”; y este puede ser comprendido de manera metafísica como la esencia que da vida a las cosas, similar al alma. En ese sentido todos los seres de la naturaleza tienen éste principio vital, porque pueden hablar, sentir, escuchar, etc. Ahora bien, con respecto a los seres que consideramos como inanimados como la tierra, el agua, el aire, etc., la visión es la misma, pues también comparten el principio vital, son capaces de comunicarse entre estos, y también con los seres humanos; de modo tal que la milpa escucha y dice lo que siente, de modo tal que el ser humano debe escuchar y comunicarse con ella.

Esta visión del mundo no sólo incluye a la naturaleza y los seres que participan de ésta, sino que también se hace extensivo a los objetos hechos por el hombre, pero en el pensamiento tojolabal el *atzil*, no proviene de la justificación de ser entidades realizadas por éste, sino que al provenir de elementos que existen en la naturaleza, comparten éste principio, además de hacer referencia a que, en el trabajo manual el ser humano, se complementa con los materiales y en general con los demás sujetos.

⁷⁸ Véase el trabajo de Carlos Lenkersdorf en el texto “*Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*”, (2008).

En el capítulo anterior se mencionan algunas nociones de la filosofía tojolabal, como la escucha, la complementariedad, y la relación entre sujetos que comparten un mismo sentido vital. Sin embargo, el tipo de relación y comprensión comunitaria del mundo va encaminada a la búsqueda del “*jlekilaltik*”, que representa la noción de buen vivir y justicia común.

En el aspecto gramatical, el español generalmente comprende al sujeto, como aquél que lleva a cabo una acción y otro indirecto sobre quien recae, en ese sentido en la acción del habla y la escucha, el otro a quien se dice algo desempeña un papel subordinado. Sin embargo, en la lengua tojolabal cualquier acción implica la relación recíproca con el otro y ésta se da sólo entre sujetos iguales.

Por ejemplo; en la lengua tojolabal no hay pronombres posesivos puesto que los objetos son considerados como sujetos y por lo tanto no pertenecen de manera privativa a alguien, sino que el sentido de pertenencia sólo se da, mediante la relación identitaria con los otros desde las prácticas comunes.

Además, en un sentido gramatical, consideran dos tipos de sujeto que pueden expresarse de la siguiente manera; el sujeto agencial, que refiere a sujetos que realizan acciones y por otro lado los sujetos vivenciales que refieren a la vivencia compartida, no existen objetos directos o indirectos, todos son sujetos, pero reciben y realizan acciones simultáneamente.

En ese sentido, la lengua tojolabal muestra un modo distinto de comprender las relaciones, puesto que, parte de la idea de que cualquier acción involucra a sujetos complementarios que desempeñan distintas funciones dentro de un mismo suceso. En otras palabras, un suceso no depende sólo del sujeto agencial, sino que también depende de la participación del sujeto vivencial para que esto ocurra.

Lo anterior nos da una idea de la profundidad del pensamiento tojolabal, que se corresponde necesariamente en la práctica cotidiana común, en ésta perspectiva el sujeto no sólo es privativo de los seres humanos, sino que abarca todo lo que participa del mundo, en una comprensión comunitaria, dialógica y horizontal, es interesante la repercusión ética que el pensamiento maya tiene, pues propone un modo distinto de relación y acercamiento con las demás entidades y presenta la posibilidad de transformar las relaciones intersubjetivas.

No obstante, éste tipo de pensamiento y relación no es privativo de la filosofía tojolabal, sino que se hace extensivo a otros pueblos. En el pensamiento maya-tzeltal⁷⁹ de manera análoga al tojolabal, todo tiene corazón y en éste se encuentra el “ch’ulel”, este concepto es similar al alma y de él participan, los seres humanos, las plantas, los animales, minerales, ríos, etc.

Del mismo modo, todo aquello que participa del *ch’ulel* tiene su propio lenguaje, habla siente y piensa, la justificación proviene del hecho de que, lo que participa del *ch’ulel* tiene movimiento y energía propia. Sin embargo, en el pensamiento tzeltal se necesita del otro para despertar el *ch’ulel* que ésta dormido, o colonizado.

Esta posibilidad de vínculo y comunicación con los demás seres, implica el compromiso mutuo y la reciprocidad, el esfuerzo común va encaminado a la búsqueda del “lekil kuxlejal” traducido como el buen vivir, que refiere a la erradicación de la exclusión y la pobreza, al reconocimiento del otro en el diálogo que habla desde el corazón y la plenitud de derechos y equidad entendido como “Ich’el ta muk”.

En el pensamiento tzeltal, el espíritu del hombre es análogo a una semilla de maíz y éste tiene la facultad de animar y calentar el corazón, e incluso llevarlo a las brasas, pero es deber del hombre resurgir mediante la palabra. Al igual que la semilla, el sujeto en éste caso se comprende como inacabado, se construye con el otro desde la oralidad y en la práctica compartida, pues sin el otro no es posible hacernos surgir.

Por otro lado el pueblo Me’phaa,⁸⁰ ejemplifica el origen del hombre y la relación con los demás seres, a partir de un mito que explica la necesidad del otro para la conformación del sujeto. El mito explica lo siguiente; hace mucho tiempo, cuando se juntaron los ríos para formar los mares, vivía un xabo me’phaa con una perra negra, no obstante, trabajaba todos los días su milpa, pero lo hacía solo, de modo que deseó tener un compañero. Al día siguiente las labores de la casa fueron realizadas sin explicación. Por lo cual decidió esconderse para ver quien había realizado las labores, observó a su perra quitarse la piel y volverse una mujer y realizarlas ella misma, por lo que el hombre decidió arrojar la piel del animal a las brasas para tener una compañera.⁸¹

⁷⁹ Véase el trabajo de Juan López Intzín, en el Curso de metodología de la investigación III, CIESAS- SURESTE, en San Cristóbal de las Casas, el 14 de Julio de 2011.

⁸⁰ Pueblo asentado en la montaña del estado de Guerrero.

⁸¹ Relato contado por Valentina Calleja Gálvez, Guerrero, (2013).

A partir del mito se puede interpretar parte del pensamiento me'phaa, puesto que la comunidad o la familia compuesta por sujetos distintos, se vuelven sujeto comunitario para realizar las labores comunes, en la reciprocidad de la acción conjunta. El valor del trabajo no parte de la noción asalariada de éste o desde la división del trabajo, sino que parte de la búsqueda del bienestar común.

En el pensamiento me'phaa todos colaboran y realizar acciones vitales para la comunidad, de modo que en este caso la nosotridad también es principio organizativo de las relaciones éticas, lo cual implica necesariamente el diálogo al interior de la comunidad y con los otros. “Un ser no es comunitario si no tiene responsabilidades con los otros, que el vivir comunitario exige”⁸²

De lo anterior se deduce que, el proceso de identificación y el sentido de pertenencia no ésta dado de facto, por nacer dentro de una comunidad, sino a partir del trabajo que corresponde a los principios organizativos y filosóficos de la comunidad, se da la búsqueda identitaria, pues esto depende del compromiso ético común con los demás.

Es posible encontrar otro ejemplo de lo anterior en el pensamiento Mixe,⁸³ en donde el sujeto construye un sentido identitario al surgir de la tierra y pertenecer a ella, pues ésta es la raíz, que da sentido a cualquier acción y actitud humana, entendida siempre desde lo comunitario. La noción de complementariedad es importante puesto que se manifiesta en dos sentidos, por un lado, el sujeto es complementario porque necesita de los demás seres (agua, aire, fuego, etc.) para construirse, pero también se complementa con otros seres vivos (seres humanos, plantas y animales).

Para el pueblo Mixe, no existe una apropiación de la naturaleza y los demás sujetos, sino que, en tanto somos comunes a ella, compartimos un sentido de pertenencia comunitaria en un sentido global. Esto atisba no sólo un modo análogo de comprender al sujeto y vivenciar las relaciones, sino que además explica el modo de relación complementario y dialógico con los demás sujetos.

⁸² Véase el trabajo realizado en el seminario Jumaa Me' phaa, “*Skiyu Ajngáa xo (La fuerza de nuestra palabra)*”, (2013)

⁸³ Confrontar con el trabajo de Adelfo Regino Montes en el texto, “*La comunalidad, raíz, pensamiento, acción y horizontes de los pueblos indígenas.*”

En contraste con lo anterior, la lengua otomí-hñähñu, nos muestra diferentes modos de nombrar a aquellos que pertenecen a la comunidad y a los otros, sin embargo, los sujetos se relacionan de manera horizontal con otros modos de manifestación del sujeto. Sí bien ésta categoría no existe en la lengua, el modo de relación nos permite establecer esta analogía.

Por ejemplo,⁸⁴ cuando la persona enferma acude al “*bädi*”(curandero y guía), éste limpia al enfermo y lee los granos de maíz para decir al enfermo cual es la afección, relacionada con la desarmonización de éste y el entorno, de modo que el enfermo puede ser, regañado o sanado por la montaña, el río, el árbol, el ave, etc. Lo interesante de éste pensamiento es la relación intrínseca que existe entre los diversos seres que cohabitan la tierra, así mismo puede realizarse un paralelismo con otras comunidades, pues la relación con los demás sujetos es dialógica, porque todos tienen vida y participan del espacio comunitario.

Aunque generalmente las comunidades comparten algunos criterios políticos y éticos, otras comunidades tienen distintos matices, pues en la lengua Ñuu Savi del pueblo mixteco, existen términos de diferenciación del otro que incluso pueden ser excluyentes.

En la comunidad mixteca la relación entre sujetos se da, de manera complementaria y entendida desde el diálogo, sin embargo, cuando llega un sujeto extraño “*to ’o*”, es recibido como parte de la comunidad, en la espera de que éste sea recíproco, pero cuando no hay correspondencia con los demás sujetos que comparten el espacio, la comunidad se cierra.

La diferencia con respecto a aquello que resulta extraño a los principios de la comunidad no sólo se da entre sujetos con distinto bagaje cultural, sino también con respecto a individuos de la comunidad. Esto significa que para pertenecer a la comunidad es necesario compartir criterios y prácticas que no atenten contra el bienestar común, en este caso la exclusión se da sólo en estos términos.⁸⁵

Lo anterior nos muestra que, aunque los principios comunitarios que dan orden a las prácticas de los pueblos son distintos en su sentido simbólico, comparten el referente que permite

⁸⁴ Este ejemplo fue recopilado de manera oral, en una conversación con Ramón Hernández Castillo, miembro de la comunidad otomí.

⁸⁵ Contrastar con el texto de Juan Julián Caballero, “*Ñuu davi yuku yata, Comunidad, identidad y educación en la mixteca*”, México, 2009.

comprender de manera similar al ser humano, las relaciones de éste con otros sujetos y con los demás seres que componen la naturaleza.

Lo anterior nos permite pensar en propuestas ontológicas, éticas, políticas y filosóficas distintas a las de la tradición occidental, estas perspectivas nos abren el horizonte para reflexionar otro modo de relaciones dentro de los espacios de simbolización, nos sitúa en un contexto diverso, dialógico, abierto y complementario.

2.6 Lo simbólico: expresiones representativas del sujeto.

La base ontológica que permite la relación comunicativa entre humanos es el lenguaje simbólico, no obstante, para la construcción intersubjetiva de un lenguaje común es menester fundamental, la utilización de un mismo lenguaje analógico que permita realizar un puente de entendimiento a pesar de las diferencias idiomáticas; dado que la comunicación del contenido significativo que se da en las relaciones es mediada por la palabra.

Como se expuso en el primer apartado de este trabajo, las expresiones simbólicas no se pueden dar de forma individual, los significados se construyen de forma conjunta "La comunidad humana se crea con la referencia al ser común"⁸⁶ Los significados que se generan de la vinculación entre sujetos diversos requieren ser generales, pero siempre requerirán de una labor interpretativa pues existen variedad de relaciones modales, así como lenguas en el mundo con una carga histórica y recursos expresivos específicos, de modo que la forma simbólica es necesariamente particular.

La expresividad humana implica la reciprocidad de la mayoría de los sujetos que componen un espacio, ya que el sujeto no sólo es agente de impresión en los otros, sino que, en él, queda la huella de las vivencias y nociones que nacen de las múltiples relaciones entre éstos. En ese sentido existe movilidad dialéctica entre impresiones y expresiones.

Esta relación dialéctica que se juega en la coexistencia de expresiones e impresiones en las relaciones humanas, no sólo se da en correspondencia con otros sujetos, sino que también pasa con aquello que no puede corresponder, como los conceptos y las nociones que se gestan en las

⁸⁶ NICOL, Eduardo, "Crítica de la razón simbólica", Fondo de cultura económica, México, 2001, pág. 53

funciones simbólicas. Esto quiere decir que no sólo se generan impresiones, sino que también funda respuestas dentro del proceso simbólico y conceptual.

Por lo anterior, lo simbólico permite pasar del acto de pensamiento, al acto presente ante el otro, esto quiere decir que el hombre no sólo responde a la presencia del otro o de lo aprendido por medio del acto de pensar, sino que también se presenta de forma vital ante el otro y ante sí mismo en la construcción conjunta de nociones comunes.

Percibir al otro y vincularse con él, no sólo implica un acto de percepción, sino también de representación. Las relaciones interpersonales permiten realizar representaciones de los otros y esto implica su interpretación cognitiva y afectiva; el otro se manifiesta como es en toda la gama de actitudes, motivaciones y pensamientos. Lo anterior constituye la posibilidad de crear representaciones intersubjetivas.

Ahora bien, la gama diversa de posibilidades de entender al ser humano no permite tener una sola idea de éste y sería prudente pensar que no es posible llegar a una idea cabal, sin embargo, la diversidad no lleva necesariamente al relativismo de sentido; el valor de verdad de los pensamientos no se da en función de la relación del símbolo con el objeto, el valor de verdad es posterior ya que si son erróneos o correctos en cualquiera de los dos casos se está representando.

Es el valor representativo de cada forma de comprensión del sujeto, entendido como entidad humana, lo que nos hace pensar en su aspecto espacio-temporal. A partir de esta noción de sujeto es posible establecer expresiones colectivas similares, o al menos realizar un puente de comprensión entre un modo de posibilidad existencial y otro.

El sujeto simboliza y representa la realidad, de ahí que la representación pueda ser tan efectiva, incluso cuando aquellos que simbolizan pertenezcan a distintos contextos o posean distintos idiomas. El proceso de pensamiento simbólico también es colectivo, no sólo en su aspecto expresivo sino también significativo.⁸⁷

⁸⁷ Es inevitable no realizar el vínculo con el sentido simbólico en los textos clásicos por ejemplo el diálogo platónico "el banquete", Platón menciona la relación del símbolo en el lenguaje humano no sólo en el sentido hermenéutico, sino también su función ontológica.

A partir del mito del andrógino se puede abstraer la idea del hombre como símbolo de sí. Así mismo nos muestra la falta ontológica que el hombre experimenta en su paso por el mundo, esto nos lleva a pensar al otro como complemento simbólico de su mismidad.

Lo anterior nos permite rescatar la función integradora del símbolo en las relaciones humanas, pues la naturaleza humana es estar siempre en constante falta, de este modo, el otro es posibilidad de sanar la falta ontológica y esto sólo es posible a partir de las relaciones simbólicas que se juegan entre seres humanos.

El símbolo, nos permiten realizar interpretaciones que posibilitan la creación común de sentido, esto sirve como herramienta de lenguaje para la integración con los otros a partir de las diferencias. El diálogo permite vislumbrar un sentido simbólico de lo humano a partir de la necesidad de complementación.

Ahora bien, con la intención de vincular el primer capítulo de esta investigación, el apartado sobre el sujeto occidental y el tercer capítulo sobre la construcción de sujeto a partir de los espacios simbólicos, se ahondará más en la construcción de lo que considero el imaginario social, ya que también es una producción simbólica y representativa del sujeto social.

En las sociedades modernas los sujetos se constituyen a partir de los imaginarios sociales, estos representan los modelos, costumbres y representaciones colectivas de manera simbólica, de estos imaginarios se fundamenta la ideología y la producción de sentido, estos dan luz sobre los modos, en los que se constituyen las individualidades y las formas de socialización.

La globalización y las nuevas tecnologías permiten la creación de imágenes y representaciones de los contenidos imaginados, lo cual muestra la capacidad creativa a partir de lo simbólico como expresiones representativas del sujeto. Sin embargo, el uso político de las representaciones puede presentar un problema, puesto que la manipulación de imaginarios, valores y prácticas sociales para incluir o excluir se vale de medios propagandísticos a partir de lo simbólico.

Dichos imaginarios permean la percepción individual, ya que expresan de manera directa el mundo real, modela de algún modo la reconstrucción del pasado histórico y crea sus propias realidades u órdenes posibles, este imaginario actualiza el pasado, el futuro y se conjugan.

El eje del imaginario social no son los sujetos individuales, sino los sujetos colectivos que se juegan en los espacios simbólicos y que hacen posible la memoria colectiva, así como la vinculación entre sujetos a partir de un proceso de interiorización que permite modelar conductas y creencias. En otras palabras, es un potencial movilizador, sin embargo el riesgo

siempre está en el uso excluyente de los espacios imaginarios, en ese sentido es necesario pensar en las condiciones de posibilidad a partir de lo simbólico en un espacio democrático y común.

El reto se encuentra en construir espacios sociales y democráticos que no sean fragmentados y en los cuales la pluralidad posibilite el vínculo de sujetos. De ahí que la propuesta sea la noción de sujeto abierto y no fijo, ya que los procesos de identificación inacabados permiten espacios abiertos de construcción conjunta, en función de las formas de articulación de las prácticas cotidianas, pero sin estar fijas a una noción de rol, lugar o funcionalidad y siempre en vinculación con el otro.

La propuesta filosófica debe incluir espacios de representación conjunta a partir de relaciones ético-políticas que parten de espacios abiertos y equitativos, donde los individuos puedan construirse a partir de su afirmación e interrelación en términos horizontales y articulatorios en donde el sujeto individual construya los términos de su propia identidad y no se vean anuladas por las condiciones institucionales en las que está inserto.

Capítulo 3. Lo simbólico como posibilidad de comprensión del indígena. (Procesos interculturales)

3.1 Lo simbólico como posibilidad en lo diverso.

En los capítulos anteriores se esbozó la necesidad de construir espacios comunes, basados en la importancia ontológica del símbolo, así mismo se analizó la problemática de relación entre sujetos de distintas culturas, desde la perspectiva antropológica y ontológica. Sin embargo; la dificultad en las relaciones que se dan entre sujetos diversos, implica un análisis profundo de sus problemáticas al interior de los espacios simbólicos, así como también de las propuestas interculturales y el estudio de la cultura.

Para analizar la dificultad actual de la relación entre culturas distintas, es necesario advertir la complejidad del problema, así como cada uno de los aspectos que se juegan al interior de éstas; por un lado, existe una pretensión por parte de la cultura imperante para establecer criterios universales, con miras a establecer una totalidad de sentido, mientras que por otro, se tiene la idea de que cada cultura tiene sus propios criterios y que estos se encuentran aislados de otros modos de comprender el mundo, de manera que entender la cultura de este modo, nos lleva a un relativismo en el cual la relación parece inconmensurable.

La cultura se entiende comúnmente como la unidad donde se establecen los criterios éticos, epistémicos, políticos y sociales que definen y fundamentan las valoraciones propias y externas de los pueblos. Sin embargo, no existe una escala universal que sirva para valorar una cultura por encima de otra, además la experiencia nos muestra que existe una pluralidad de culturas, que a su vez se encuentran todo el tiempo en constante movilidad y permeabilidad con respecto a otras y a sí mismas, pues en cada una existe una diferencia intracultural.

Ahora bien, la cuestión sobre la relación intercultural al interior de los espacios de simbolización conjunta, surge cuando se afirma la pluralidad de producción de significado, es decir cómo establecemos una comunicación consensada a partir de la multiplicidad de sentido y posteriormente cómo construir valores que puedan ser comunes y generales.

En ese sentido partir de valores abstractos⁸⁸ para solucionar la tensión de las oposiciones o multiplicidades, no permite transformar de manera fáctica las problemáticas, puesto que son criterios a los cuales se debe tender pero no pueden aplicarse de manera universal puesto que, cada cultura o espacio simbólico tiene distintas carencias, sin embargo al seguir una vía negativa,⁸⁹ y partir de los valores que se carecen socialmente o de las experiencias concretas de exclusión⁹⁰, es posible buscar el modo de realizar desde lo concreto el bienestar común.

La pregunta que se plantea en el primer capítulo, apunta a la necesidad de espacios comunes que permitan la comunicación emparejada de sujetos de diversos contextos, un análisis profundo de esta problemática requiere una reflexión sobre la relación cultural que se da al interior de los espacios y las limitaciones y posibilidades a partir de la realidad cultural.

La noción de cultura que parte de un sentido estructural, asume que las acciones de los sujetos se encuentran determinadas por un contexto histórico y social, esto implica que los conceptos de tiempo y espacio también son construcciones sociales y que surgen a partir de ciertos contextos. En otras palabras, los conceptos construidos de manera social también surgen de los espacios de simbolización, sin embargo, se verá más adelante en el desarrollo de los siguientes apartados, que la noción de cultura a partir de la estructura inamovible, advierte algunos problemas teóricos y prácticos al pensar las relaciones interculturales.

La determinación contextual va vinculada a la estructura lingüística, ya que la determinación de los conceptos, estipula el tipo de comunicación entre culturas. Luis Claros y Jorge Viaña⁹¹ afirman que, el contexto es un espacio donde los conceptos adquieren sentido a partir de las relaciones que se dan entre los elementos de éste. De ahí que se puede problematizar el sentido de las nociones, según cada contexto y espacio. Es el conjunto de relaciones que se encuentran dentro de una estructura lo que permite otorgar sentido a cada uno de los elementos.

⁸⁸ Para Luis Villoro el sujeto debe cuestionar si los valores universales son excluyentes en algún contexto, puesto que un valor objetivo debe ser aquél que no excluye a nadie y además es deseable para todos.

⁸⁹ Véase Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, FCE, 2007.

⁹⁰ El sujeto vive la exclusión al ser privado de los bienes que los otros poseen, ya sea por la falta de reconocimiento o a causa de discriminación por ser distinto, esto genera o bien que el sujeto responda de manera pasiva reproduciendo la exclusión o bien en aquellos sujetos que disienten se genera un sentido de identidad con aquellos que comparten la misma vivencia. En el segundo caso surge el conflicto como vía para la ruptura o para reconocer en la medición con el otro la diferencia y la exclusión, esto permite al grupo de sujetos proclamar la equidad de bienes por medio de normas que permitan la reivindicación de los participantes de una sociedad.

⁹¹ Véase el texto "La interculturalidad como lucha contra hegemónica" en el libro *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, (2011).

Considero que, la relación de sujetos que pertenecen a distintas culturas, inevitablemente necesita un trabajo mutuo de interpretación, que permita traducir⁹² a partir de las relaciones simbólicas todo el entramado cultural con sus significaciones. Esto permite construir un puente de entendimiento en donde las experiencias recíprocas y las nociones se van entretejiendo, sin perder de vista los distintos modos de entender el mundo, por lo tanto, realizar un proceso de comunicación a partir de los conceptos, sin tomar en cuenta el carácter simbólico del contexto carece de sentido.

La construcción de procesos interculturales y espacios de simbolización conjunta, buscan un reconocimiento recíproco de las distintas culturas y a su vez de sus integrantes, esto implica que no exista la posibilidad de subsumir a otra cultura en el sistema de interpretación de otra. La comunicación y relación simbólica que se juega a partir de los procesos interculturales ayuda a visualizar a cada cultura como un universo generador de sus propios símbolos, significaciones y sentido, en la búsqueda por la relación y comunicación con otras que incluso parecen opuestas.

"Para que la traducción-momento esencial de la interculturalidad funcione adecuadamente, se debe renunciar a toda postura hermenéutica reduccionista. Es decir, que renuncia a operar con un solo modelo teórico-conceptual que sirva de paradigma interpretativo".⁹³

La comunicación con otras culturas a partir de dichos procesos, sirve para advertir los límites culturales, así como las nociones comunes y aspectos que definen la identidad de cada entramado cultural. Lo anterior ayuda a tener un horizonte amplio sobre la cultura y los procesos de interrelación sin pretensiones absolutistas y universales.

Ahora bien, el trabajo interpretativo no lleva a un relativismo cultural, sino que, a partir de un proceso de traducción conjunta, se abren los horizontes de sentido, por lo que las culturas no se presentan como esferas incomunicadas entre sí, es a partir de la posibilidad de interpretar las diferencias, que se establecen criterios interculturales.

⁹² Este trabajo hermenéutico alude a la posibilidad de establecer relaciones simbólicas a partir de mitos comunes que permitan la inteligibilidad común, así mismo requiere identificar isomorfismos que permitan establecer un puente entre dos culturas distintas, así también equivalentes homeomórficos para establecer nociones que sean funcionales y no como traducciones literales, que puedan acercarse de algún modo a la idea de cierta cultura. Lo anterior requiere tomar en consideración las limitaciones al momento de la traducción, así como la ganancia y la pérdida de sentido que esto conlleva.

⁹³ Jorge Viaña y Luis Claros, "Interculturalidad Crítica y descolonización", Instituto internacional de integración del convenio Andrés bello, Bolivia, 2011, Pág. 89.

3.2 De la imposición de los símbolos a la pluralidad simbólica, a partir de las relaciones interculturales.

En los apartados anteriores se abordó el tema de la imposición simbólica desde la perspectiva histórica y antropológica; no obstante, con la intención de ubicar la importancia de lo simbólico en los espacios de construcción social, resulta primordial realizar un análisis del tipo de diálogo y relaciones al interior de esta propuesta, para lo cual abordaré el tema de identidad e interculturalidad, a partir los estudios latinoamericanos sobre el problema de la cultura y la noción de indígena.

Para este apartado acotaré primeramente la noción tradicional de interculturalidad, que asume el respeto, diálogo e interrelación entre culturas diversas. Empero esta noción parte del supuesto de que existe una voluntad subjetiva que lleva al sujeto a accionar de este modo, no obstante, las formas políticas, económicas y sociales, que establecen el tipo de relación colonial en nuestros días, parten de la ideología monocultural de desigualdad y dominación, no así de una verdadera disposición del sujeto.⁹⁴

Para aspirar a un tipo de relación a partir del diálogo equilibrado entre diversos, es necesario señalar las imposiciones y deconstruir el orden moderno. Las relaciones interculturales nos muestran una herramienta que permite en un primer momento, vislumbrar las relaciones desiguales, para entonces, construir un proyecto político, social y cultural de emancipación, por medio del análisis de las condiciones de posibilidad para transformar las relaciones simbólicas a partir del diálogo plural.

Ahora bien, para plantear el tránsito de la imposición de símbolos a las relaciones basadas en la pluralidad de significación simbólica, es menester plantear que la base de dichas relaciones, han sido aquellas que refieren a la colonialidad en un sentido epistemológico, ya que de esto se generan todas las demás formas de colonialidad modernas.

Como se ha desarrollado en otros apartados la ciencia occidental se ha impuesto como la única interpretación válida de creación de la realidad, esto no sólo ha fundamentado un sistema

⁹⁴ El problema de la mayoría de los espacios sociales es que en ellos conviven personas de diversos contextos y culturas, sin embargo, esto no implica realmente un diálogo intercultural ya que en ocasiones pueden encerrar relaciones de dominación y poder, por ello es necesario ahondar en la profundización en el análisis de las relaciones al interior de los espacios.

abstracto de saberes, sino que condiciona la producción, transmisión e institucionalización de éste. La violencia epistémica es uno de los modos de imposición simbólica que da pie, a las demás formas de violencia que merma todos los campos de la vida del sujeto.

Por este motivo los espacios de construcción hegemónicos de conocimiento basados en el sistema moderno occidental, pone en peligro la diversidad cultural al encontrarse en una situación de desequilibrio epistémico, son espacios violentos para un verdadero diálogo intercultural. La vía para lograr un diálogo más abierto entre saberes, es mostrar alternativas a partir del reconocimiento de la pluralidad,⁹⁵ así como partir de espacios libres en donde el trabajo conjunto permita la interacción horizontal, que nos lleve a nuevos procesos de aprendizaje del mundo y quizá entonces sea posible la complementación entre culturas.

El diálogo intercultural, nos da la apertura para reconfigurar un modo plural de ver la vida y las relaciones con los otros, permite reaprender el mundo para mirar a través del símbolo de la diversidad cultural, pero para poder establecer relaciones de este tipo, es necesario contar con espacios conjuntos y emparejados.

Lo anterior viabiliza, la toma de consciencia de los mecanismos de violencia simbólica al interior de la cultura dominante, comprender los límites de los espacios existentes y la sociedad actual, e interrumpir el discurso hegemónico que genera espacios donde los sujetos son incapaces de establecer un vínculo identitario con el otro, y se dificulta el diálogo intercultural.⁹⁶

La interpelación que se da en la relación entre sujetos de diversos contextos, en el diálogo intercultural dentro de los espacios simbólicos, genera la recapitación al interior de la cultura dominante, estimula la sensibilidad para comprender y transformar el desequilibrio epistémico y social que existe con respecto a sujetos de culturas diversas.

⁹⁵ La crítica al interior de los espacios de construcción conjunta de conocimiento, requiere una postura abierta y complementaria, ya que de otro modo sólo se tendría un reconocimiento formal de la pluralidad cultural, pero no así en la práctica. Como ejemplo de lo anterior se puede contrastar con las propuestas indigenistas y multiculturales de reconocimiento de la pluralidad en México, sin embargo, en estos dos casos se hace patente la necesidad de reconocimiento de la diversidad en ciertos espacios, pero no así de las relaciones que se articulan en el diálogo e interacción.

⁹⁶ Las relaciones de interacción intercultural implican la relativización y autolimitación de la totalidad de sentido hegemónico, sin embargo, esto no apunta a la globalización de un tipo de conocimiento, sino a la complementación de los saberes y técnicas.

Ahora bien, las relaciones de emparejamiento simbólico no se logran, sí sólo se establece un espacio libre y de construcción conjunta, tampoco se logra a partir del reconocimiento del otro distinto⁹⁷, del mismo modo no se puede esperar un diálogo emparejado con el otro si se incorpora la diversidad dentro de los márgenes y estructuras coloniales⁹⁸ sin cuestionarlas ni transformarlas desde una postura crítica.⁹⁹

Comprender los procesos interculturales implica advertir las contradicciones, tensiones y conflictos que surgen durante dichos procesos, esto nos lleva a entender las relaciones culturales en un sentido ético-político. La interculturalidad en un sentido positivo nos lleva a transformar las relaciones cotidianas, para generar redes que permitan espacios simbólicos amplios y diversos, a partir de la complementación y comprensión de las diferencias, sin embargo; la interrelación cultural sin una postura crítica puede llevar a la disminución del otro o a la destrucción de una de las partes.

Para explicar la postura crítica y complementaria, al interior de los espacios simbólicos que se exponen en esta investigación, es necesario retomar que la relación sujeto-objeto de la cual se ha hablado en apartados anteriores, alude a la mirada del sujeto que conoce sus intereses, su postura política etc. De ahí que la relación entre sujeto y objeto de conocimiento sea contradictoria y al mismo tiempo dialéctica.

En ese sentido los sujetos y grupos humanos están en constante tensión por ganar espacios de legitimidad ante otros grupos, es por esto que todo sujeto se encuentra atravesado culturalmente por esta conflictiva. El sujeto pertenece inevitablemente a algún sector en conflicto, es así que la conflictividad nos condiciona mutuamente en un proceso dialéctico con el otro.

Este modo de comprender la interculturalidad, abre el horizonte hacía la reflexión de la dificultad y las contradicciones propias de las relaciones sociales y culturales, presenta la necesidad de tomar una postura política, ya que nos sitúa como agentes activos, dado que la

⁹⁷ El multiculturalismo constata y describe la diversidad cultural en ciertos espacios, sin que ello signifique necesariamente una relación equitativa entre los sujetos que participan del espacio, en muchos casos la tolerancia hacía la otredad esconde una relación desigual y no intercultural.

⁹⁸ Se puede observar un caso similar al anterior en la postura pluricultural, en la cual la riqueza cultural de los pueblos se incorpora a las estructuras coloniales.

⁹⁹ Sobre las diferencias y conflictivas entre el multiculturalismo, pluralismo e interculturalidad, véase el trabajo de Fernando Garcés V. en el texto "De la interculturalidad como armónica relación de diversos en una interculturalidad politizada", que se encuentra en la compilación Interculturalidad crítica y descolonización. (2011)

conflictiva no sólo incluye a las partes en tensión en la búsqueda de espacios, sino que también incluye a todo aquél que piense y participe de los procesos culturales.

La propuesta intercultural evidencia las asimetrías culturales, políticas, económicas y lingüísticas durante el intercambio simbólico, propicia relaciones complementarias y equitativas entre diversos, no sólo en las relaciones personales, así también en las relaciones epistémicas y prácticas.

Las relaciones basadas en la pluralidad simbólica y no así en la imposición de un solo modo de comprender la cultura y los espacios, permite la construcción conjunta de criterios comunes que enriquecen el diálogo con los otros, además posibilita la reflexión ante las problemáticas actuales y las prácticas en general, desde una postura crítica que no se piensa ajena a las relaciones de poder, esto ayuda a desestructurar los mecanismos de dominación imperantes.¹⁰⁰

Ahora bien, cómo se desarrolló en el capítulo pasado el problema de la imposición simbólica a partir de los mecanismos actuales de colonialidad,¹⁰¹ representa uno de los retos más grandes de las relaciones interculturales, nociones como "subdesarrollo" y "subalternidad", implican la práctica de la colonialidad por parte de los imperios que detentan el poder. No obstante, la marginalidad e imposición simbólica también se da de manera interna en las naciones, en México la hegemonía económica, política y social del centro con respecto a la periferia, advierte relaciones asimétricas donde el sujeto indígena no encuentra cabida en el discurso desarrollista.

En México la manipulación simbólica de la cultura de los pueblos lleva a la descontextualización del pensamiento indígena, trasplanta la filosofía de los pueblos al contexto y estructuras occidentales, sin tomar en cuenta el contexto propio. En los discursos políticos, así como en la constitución¹⁰² y en los tratados internacionales, se reconoce la diversidad cultural y se

¹⁰⁰ La propuesta va más allá del reconocimiento de la alteridad, tampoco se muestra como una simple actitud hacia el otro, sino que alude a un proceso de construcción constante.

¹⁰¹ El fenómeno de colonialidad abarca transformaciones de carácter psicológico, existencial, económico y social en el sujeto. Desde una postura crítica la colonialidad no es un hecho neutral, implica involuntariedad de la imposición simbólica, alienación y dominación de los sujetos a partir de las relaciones desiguales, la asimetría de estructuras y la exclusión y marginación geopolítica.

¹⁰²En Latinoamérica, la independencia de las colonias, se lograron sólo en un sentido formal, puesto que en las constituciones realizadas por criollos se observan nociones coloniales de carácter racista, de modo que en palabras de Josef Stermann se dio un fenómeno de colonialismo republicano interno.

menciona la necesidad de llevar a cabo la integración de los pueblos, sin embargo, esto sólo ha llevado a un reconocimiento formal o desde la óptica colonial de folklore.

Es por lo anterior que considero necesarias las prácticas descolonizadoras, que hagan evidentes las relaciones de desigualdad y los mecanismos simbólicos de dominación que se dan en los espacios sociales, para transformar las nociones de dominio geopolítico y las prácticas de desequilibrio en el contexto interno de México. Así mismo es necesario tomar en cuenta que las prácticas de descolonización no erradican los rasgos de otras culturas, sino que se dan transformaciones dialécticas en un mismo espacio temporal compartido.

Ahora bien, posterior al proceso crítico al interior de los espacios, parece que el reto principal es afirmar la pluralidad de producción simbólica y de significado, sin que ello nos lleve al relativismo que dificulte la comunicación entre sujetos diversos, así también implica pensar la relación cultural sin considerar a alguna manifestación como universal, además, nos lleva a buscar vías de construcción común, desde lo simbólico. El cuestionamiento gira en torno a cómo construir un verdadero consenso o criterios que puedan ser comunes a todos, sin que ello se dé a partir de la imposición.

3.3 La construcción de identidad mediante lo simbólico.

Como se ha reflexionado en capítulos anteriores, el alcance simbólico en las relaciones entre sujetos en los espacios comunes, también presenta la complejidad del carácter ambivalente del símbolo. Esta problemática se ve reflejada en la construcción de identidad, ya que de la imposición simbólica de una visión unitaria y universal del mundo a partir del modelo imperante, se han introyectado¹⁰³ en las estructuras mentales, en los arquetipos de la cultura neocolonial, así como el modo de concebirse dentro de un ethos, que fomenta la exclusión del otro distinto y la identidad a partir de la homogeneidad social y simbólica.

¹⁰³ La introyección en el proceso de construcción de identidad a partir de los problemas de imposición simbólica, implica la aceptación de la proyección del otro, la incorporación de patrones, actitudes, modos de pensar y de ser que no corresponden con el sujeto que los lleva a cabo, de modo que a partir de estos esquemas se configuran los estereotipos, valores y actitudes del imaginario cultural y moral.

Es así que el constructo social fundamentado a partir de las relaciones neocoloniales y de imposición simbólica, da como resultado un proceso de identificación con el otro a partir del carácter negativo y desvinculante del símbolo. Estos procesos de identificación son el escenario que legitima las relaciones de dominación y exclusión social.

Por otro lado, es necesario advertir que todo proceso de identidad, se da al interior de un entramado cultural, por lo cual es menester aclarar algunos aspectos en el modo de comprender la cultura¹⁰⁴ dentro la propuesta intercultural.

Raúl Fornet-Betancourt, sostiene desde la postura intercultural, que todas las culturas contienen elementos contextuales e históricos que manifiestan el desarrollo y los aspectos concretos y cambiantes de la vida humana. Si bien los procesos culturales no son cerrados o estáticos, también requiere de la memoria para transmitir los conocimientos y experiencias comunes. Las tradiciones están basadas en dichas experiencias, así mismo dan peculiaridad y contorno a las culturas, lo anterior no significa que la tradición encuentre el fin intrínsecamente, sino que aún dentro de una cultura se puede tener una gama diversa de tradiciones; algunas contrapuestas entre sí, sin embargo, en esta posibilidad se juega el proceso identitario para definir lo propio de cada espacio simbólico.

Ahora bien, toda cultura implica no sólo, el conjunto de elementos y tradiciones que la componen, sino que se da en un contexto en el cual, la temporalidad se despliega en el mundo de la vida humana; en el ser y estar en el mundo o dicho de otro modo significa estar en situación.

¹⁰⁴ Es a partir del siglo XVIII que el término "cultura" dejó de ser un proceso concreto vinculado al desarrollo de conocimientos, cosecha, etc. para referirse a una entidad en sí misma, es así que la tradición intercultural describe el concepto de cultura como el concepto abstracto, que engloba los procesos generales de desarrollo intelectual, espiritual y estético, así mismo es usado para indicar un modo particular de vida de gente que pertenece a un periodo histórico o de un grupo, además esta noción de cultura, adscribe los trabajos y prácticas, así como actividades intelectuales, estéticas, políticas y morales de los grupos.

A partir de siglo XIX y principios del XX la cultura fue entendida como unidades delimitadas con fronteras rígidas que determinan los actos del sujeto al interior, así mismo Clifford Gertz desarrolla un concepto de cultura a partir de la noción de estructura o programa, en donde el sujeto adopta y reproduce una serie de mecanismos de control, fórmulas o programas que gobiernan su conducta.

A partir de estas nociones de cultura, la tradición intercultural analizó la relación del concepto de ésta con el concepto de identidad, pues parece que a partir de entender la cultura como estructura se explican los procesos de identificación del sujeto que se ve determinado por los criterios de ésta. Este problema medular de la tradición intercultural se trabajará con más detalle en el apartado 3.4, para proponer un modo distinto de comprender la cultura.

La comprensión de los aspectos culturales a partir de la interpretación ontológica de la situación de las colectividades en el mundo, son la condición de posibilidad para confrontar no sólo las diversas tradiciones al interior de una cultura, sino también las problemáticas en el intento de un diálogo intercultural.

La cultura sirve como un puente de comprensión de la diversidad humana, de modo que no permanece cerrada, sino que se construye con base en la manifestación existencial del hombre, así como aquello que siempre puede ser, de modo que en una perspectiva crítica habría que cuestionar sí la cultura actual, no parte de conceptos unitarios o monoculturales, ya que la globalización a la que aspira el modelo occidental de pensamiento, hace patente el carácter contingente de las culturas y además sacraliza la postura dominante.

En palabras de Fernet- Betancourt,¹⁰⁵ la paradoja cultural se hace visible en el intento de globalización de la cultura dado que, o bien las culturas se adaptan corriendo el riesgo de nivelarse a la cultura imperante, o bien pierden toda importancia constitutiva en un sentido global.

Reflexionar sobre las relaciones interculturales en los espacios simbólicos, implica preguntar cuál es la posibilidad para que el proceso de identificación cultural se mantenga abierto, para que los sujetos que simbolizan en espacios culturales encuentren un camino de libre determinación.

Toda cultura posee aspectos comunes que dotan de cierta identidad, ésta es compleja e histórica, así mismo es ambivalente, sirve como horizonte de referencia de todos los aspectos de la vida del sujeto y lo identifica con aquellos que comparten dicho marco. No obstante, cuando se habla de un proceso identitario no se hace hincapié en una teoría esencialista sobre la naturaleza de la cultura, sino en la advertencia del carácter histórico de desarrollo a partir de una visión autogestora.

Por lo anterior considero que, una postura intercultural de comprensión de la identidad, requiere un diálogo entre identidades que no se asuman como acabadas, sino en construcción constante

¹⁰⁵ Véase el texto "*En torno a la noción del concepto de cultura*". (2011)

a partir del diálogo emparejado, que dé a conocer los aspectos históricos y contextuales de las culturas en interrelación para el intercambio de posibles vías de transformación social.

El proyecto intercultural, pone en práctica el reconocimiento recíproco,¹⁰⁶ esto significa que las diversas culturas pueden comunicarse en un espacio común de simbolización, pero esta posibilidad de comunicación y relación entre éstas, implica que cada una puede construir su universo de sentido, sin subsumir a las otras en el sistema de interpretación propio. Es más, permite una construcción identitaria conjunta, ya que no busca el simple reconocimiento de la otredad, sino que se inter-relaciona en la construcción de un mismo universo de sentido.

Pensar la construcción de identidad a partir de lo simbólico, significa no abandonar la pretensión de universalidad a partir de lo diverso, pues es necesaria la crítica de la universalidad entendida de manera unívoca y monocultural, sin embargo, la comunicación entre universos culturales diversos, propicia un tipo de construcción horizontal de la cultura.

Ahora bien, a partir de lo reflexionado surgen las interrogantes, cómo es posible la comprensión mutua entre sujetos, es posible comprender los conceptos, nociones, prácticas y experiencias de una cultura distinta y cómo acercar al sujeto indígena de aquél que no participa de su cultura.

Posterior al proceso crítico al interior de los espacios, parece que el reto principal es afirmar la pluralidad de producción simbólica y de significado, sin que ello nos lleve al relativismo que dificulte la comunicación entre sujetos diversos, implica pensar la relación cultural sin considerar a alguna manifestación como universal, así mismo nos lleva a buscar vías de construcción común a partir de lo simbólico. El cuestionamiento gira en torno a cómo construir un consenso parcial o cómo encontrar criterios que puedan ser comunes a partir de la diferencia cultural, sin que ello se dé a partir de la imposición.

¹⁰⁶ Esta noción de interculturalidad se retoma del trabajo de Raúl Fornet- Betancourt, en el texto el texto "*En torno a la noción del concepto de cultura*". (2011)

3.4 Relevancia de los espacios simbólicos en la construcción simbólico / cultural.

La otredad se presenta como un mundo de sentido, en donde la subjetividad del sujeto parece incomprendible por las demás. La discusión sobre la pertinencia de los espacios simbólicos no debe descuidar el problema de la diversidad cultural y el modo de relación que hay entre entidades culturales, así como el modo de comunicación y nivel de comprensión que se puede dar entre ellas.

La construcción conjunta, implica pensarnos a partir de un proyecto común de comunicación entre cosmovisiones distintas, sin perder de vista la necesidad de que cada una de ellas, sea relativa a su propio contexto histórico. La consciencia de sus propias determinaciones y criterios internos, permite avisar sus determinaciones culturales. Esta consciencia es lo que posibilitará un diálogo con las otras formas de pensamiento, pues al entablar un diálogo con el otro lo hacemos desde la consciencia de nuestro propio universo cultural.

Sin embargo no basta con la propuesta de la creación de espacios simbólicos conjuntos, el reto implica resolver el problema de fondo, cómo comprender y construir con el otro, sin situar sus prácticas y formas de pensar a partir de nuestras estructuras de pensamiento.

Pues bien, la contextualización cultural no lleva al solipsismo, puesto que nos permite sostener un horizonte de diálogo donde sea posible realizar una posible traducción, sí bien los espacios simbólicos por sí solos, no resuelven el problema sobre la incomprensión cultural, al menos nos muestra una herramienta para trabajar en relaciones horizontales y dialógicas con el otro.

Para reflexionar sobre la relación entre culturas es necesario establecer qué se entiende por ésta. En sus estudios sobre la interculturalidad, Luis Claros y Jorge Viaña, consideran problemático entender el concepto de cultura como estructura, puesto que, a partir de la concepción tradicional, resulta imposible pensar en el diálogo horizontal y emparejado en la traducción de culturas distintas.

La estructura, se define como un conjunto articulado de elementos donde cada uno adquiere identidad y sentido por la posición que éste ocupa en el conjunto de relaciones, por lo que cada uno de los elementos está determinado por las relaciones que hacen a la totalidad estructural. En ese caso los elementos o sujetos que conforman una estructura cultural, adquieren un sentido

necesario según la posición que ocupa, en este proceso el sujeto sólo se limita a la reproducción y a ejercer el rol asignado como elemento de la totalidad estructural, no existe realmente como significativo y esto no le permite simbolizar y generar relaciones simbólicas.

Este concepto de cultura a partir de la noción de estructura no permite solucionar el problema de la libertad del sujeto, como agente de sentido, así como el problema de comunicación entre diversos.¹⁰⁷ El tema de la libertad, está íntimamente relacionado al problema de la interculturalidad, puesto que, la comunicación está atravesada por la subjetividad y a su vez ésta por la estructura cultural, la libertad constituye la condición de posibilidad de toda subjetividad y con ello de la construcción cultural en los espacios simbólicos.

Ahora bien, si la construcción del mundo de significación, se da en las relaciones que se juegan entre los sujetos y los términos y las prácticas están determinadas contextualmente. Entonces el sujeto puede asociar las prácticas y construir nociones o términos que condensan la carga simbólica de las relaciones a las cuales está sujeto, pues fuera del contexto, las prácticas y las nociones pierden sentido y significación.

Es así que considero, que los espacios simbólicos son la condición que posibilita un posible entendimiento entre culturas distintas, pero no a partir de la noción de cultura como estructura, sino como puentes contextuales que nos ayudan a construir nociones conjuntas a partir de las prácticas comunes.

Ahora bien, el problema de la traducción de un lenguaje dentro de un espacio simbólico es un tema complejo, pues aprender el lenguaje de otra cultura con otras significaciones no necesariamente implica hacer una traducción, bajo una postura estructural cerrada, aprender el lenguaje del otro sugiere asumir la totalidad de relaciones en las que surgen los significados, de modo que el sujeto la asume y se subordina a la misma, al realizar una conversión de sí mismo.

¹⁰⁷ Este problema se intentó abordar desde la sociología de Parsons, a partir de su teoría sobre el estructuralismo voluntarista, sin embargo, aunque reconoce que existe una estructura que crea los criterios supraindividuales y la estructura a su vez es construida mediante los actos del sujeto, sin embargo, parece que en el fondo las motivaciones subjetivas están determinadas por la estructura de valoraciones. En el mismo sentido Mead elaboró una teoría en respuesta a la teoría parsoniana. En el interaccionismo simbólico de Mead los sistemas simbólicos supraindividuales son creadores de significados, el sistema simbólico de lenguaje no resulta de la acción, sino que la precede. Tanto en Parsons como en Mead las instituciones sociales son ordenes estructurados que determinan las actitudes del sujeto, sin embargo, parece que el problema de la libertad del sujeto y su injerencia dentro de los espacios culturales no quedan resueltos.

El hecho de que cada cultura se desarrolle a partir de significados y criterios propios, muestra los rasgos que diferencian a una de otra, y el sujeto construye su proceso identitario como resultado de las representaciones y prácticas que éste conoce de la cultura "Una cultura no es un objeto entre otros, sino un conjunto de relaciones posibles entre ciertos sujetos y su mundo circundante."¹⁰⁸

Sin embargo, el problema deviene de comprender estas dos nociones a partir de una noción de estructura inamovible, que a su vez da unidad a los sujetos, ya que pareciera que ésta dota de identidad propia e inmóvil a los sujetos que ven determinados sus comportamientos, además implica que el único modo de acceder a otra cultura es perteneciendo al universo de sentido. En el caso de aceptar esta noción, tendríamos que asumir que la cultura es unitaria y que dota de identidad a los sujetos de manera homogénea, sin embargo, las diversas culturas muestran movilidad y contradicciones dentro de sus propios procesos de construcción.¹⁰⁹

Es por lo anterior que considero que el concepto de cultura debe ser abierto, es necesario reconocer que la cultura se construye a partir de la interrelación y la conflictividad, esto permite asumir de algún modo la estructura sin dejar de advertir la transformación y dinamismo que se genera al interior de ésta. Si bien el concepto de cultura debe ayudar a definir y diferenciar a una cultura de otra, para establecer los procesos de identificación¹¹⁰, esto no debe hacerse bajo el supuesto occidental de que existe un orden dominante o culturalmente superior, pues esto imposibilita el diálogo emparejado.

"La interculturalidad en tanto proyecto crítico no puede tener como punto de partida un concepto (cultura) que implique por un lado la homogeneización de lo extraño, y por otro, la afirmación del orden establecido. "¹¹¹

¹⁰⁸ Luis Villoro, *"Estado plural, pluralidad de culturas"*, México, Paidós, 1999, pág. 110

¹⁰⁹ Según Luis Claros y Jorge Viaña, la tensión en la tradición intercultural proviene de realizar una crítica al universalismo, basados en la herencia antropológica; a partir de la noción de cultura como estructura o universo de significación que determina al sujeto, puesto que lo anterior lleva a homogeneizar la identidad y con ello al problema de inconmensurabilidad cultural.

¹¹⁰ Los procesos de identificación siempre involucran al otro, de algún modo interiorizamos una identidad propia por contraste con los demás grupos, pues no se construye identidad sólo por autorreferencia, pues al interior de las culturas siempre existen tensiones y conflictos por las diferencias internas, y esto se ve de manera más clara cuando las culturas o grupos diversos se relacionan.

¹¹¹ *Ibíd.*, pág. 104.

Es por lo anterior que la construcción simbólico cultural requiere de un análisis del concepto de cultura y con ello de los procesos de identificación, ya que sin él la apertura de espacios simbólicos como condición de posibilidad de un diálogo emparejado sería imposible, así mismo sería impensable la construcción conjunta a partir de las diferencias con la finalidad de transformar el entorno.

Para realizar la deconstrucción de la cultura es necesario desechar la postura totalizante,¹¹² pues a partir de esa noción o bien podemos caer en el relativismo ya que no hay posibilidad de conocer al otro que no pertenece a la totalidad de sentido, o bien nos lleva al problema de la univocidad simbólica. Realizar una crítica a la cultura entendida como universo de sentido, que determina al sujeto de manera totalizante imposibilita a los sujetos para realizar transformaciones en la cultura y los espacios.

Según Luis Claros y Jorge Viaña, es necesario construir la noción de cultura a partir de la apertura, advertir el dinamismo y conflictividad de cada cultura dentro del análisis del concepto, así mismo asumen la propuesta de entender la estructura no en términos cerrados, sino a partir de un proceso dialéctico que comprende una actitud distinta frente al problema de la verdad.

Dichos autores proponen comprender la veracidad no como condición sino como un proceso, libre del subjetivismo relativista que nos lleva al solipsismo cultural, así como también del objetivismo universalista que nos lleva a totalizar la cultura de los pueblos. Lo anterior nos ayuda a vislumbrar una noción de cultura abierta, en un proceso de construcción de la veracidad, en tanto proceso humano conjunto y contextual, de este modo la estructura no determina al sujeto de manera absoluta, de ahí que el sujeto pueda realizar transformaciones al interior de la cultura a partir de los espacios simbólicos.

La interculturalidad sirve como una herramienta crítica que permite vislumbrar otras vías alternativas al orden establecido, además nos ayuda a fundamentar la construcción de espacios simbólicos, para transformar el tipo de relación que desvincula y proponer redes intersubjetivas. Es en las prácticas comunes donde se construye el proceso de conocimiento y los criterios generales, desde un enfoque ético y político abierto que parta de las prácticas concretas.

¹¹² Según la antropología posmoderna, la cultura es un término moderno que se encuentra ligado a la noción de totalidad coherente y compleja, que según Viaña y Claros resulta ser una proyección etnocéntrica de la razón occidental, que pretende alcanzar el conocimiento totalizante del otro.

Es importante advertir la no existencia de criterios abstractos que sean funcionales para todas las culturas, empero esto tampoco implica un relativismo, puesto que las creencias deben ser adecuadas a las prácticas, según las necesidades o carencias de un espacio común o grupo cultural. Sin embargo, es necesario acotar que lo anterior no significa que exista una superioridad de criterios al cual deban remitirse las culturas, sino que, en la interacción con otros, se construye una subjetividad compartida, es en los procesos de identificación a partir de la vivencia común en donde los criterios se asumen como verdaderos.

En ese sentido la construcción de verdad no depende de la representación individual de un sujeto o grupo cultural, sino que acontece a partir de las prácticas compartidas en los espacios comunes y simbólicos.

No obstante, cuando dos creencias resultan opuestas entre sí en una situación concreta, no se sostendrán ambas como válidas, sino que una se mostrará más funcional que otra, pues la verdad entendida no de manera general, sino a partir de su especificidad práctica permite establecer criterios en diversas circunstancias, en ese caso las creencias serán descartadas por sus efectos y no por representar de manera inadecuada la realidad, como sucede con la imposición cultural y simbólica.

Por otro lado, es necesario hacer patente que cuando dos grupos o incluso dos personas de culturas diversas, comienzan el proceso de diálogo y construcción conjunta, la contingencia siempre está presente, esto quiere decir que en el proceso de relación habrá tensiones e incluso antagonismos. Esto nos muestra que los procesos de identidad son contingentes, así mismo nos permite advertir que no existe una determinación estructural, por lo que los espacios conjuntos y los individuos que se construyen a sí mismos y con los otros, pueden transformarse dentro de un vínculo mutuo y abierto, esto no quiere decir que no haya tensión o disenso, pero sí entendemos los procesos identitarios y culturales a partir de esta mirada, entonces habrá apertura para poder dialogar y construir juntos a partir de la complementariedad entre diversos.

De nuevo es necesario advertir que la contingencia de las identidades no implica necesariamente el solipsismo o la ausencia de necesidad. Veamos que es importante realizar un análisis de las nociones y las prácticas, puesto que es posible recuperar la noción de estructura, pero no en el sentido totalitario y cerrado, sino como una posibilidad que no determina a los sujetos de forma necesaria, sino que aparece como abierta, contingente y en constante construcción.

La autodeterminación del sujeto, se juega en estos procesos de identificación y construcción conjunta dentro de los espacios de simbolización intercultural, no son una expresión acabada de éste, sino que son posibles a partir de la falta o la complementación entre diversos en un proceso de constante construcción.

Por todo lo anterior resulta innegable el carácter ético y político de los espacios simbólicos de construcción conjunta, dado que el sujeto decide relacionarse de un modo distinto consigo mismo y con los otros, esto le permite desestructurar las nociones previas para construir a partir de las prácticas, aquellas que permitan una transformación conjunta del entorno y la realidad.

El espacio simbólico es crucial, pues representa la condición de posibilidad para establecer relaciones emparejadas, en contraposición a los espacios cerrados, donde las prácticas coloniales y excluyentes no permiten una verdadera construcción conjunta y un diálogo real. Sólo en este imaginario social se podría plantear una oposición y desestructuración del orden dominante, sólo aquí se puede pensar la interculturalidad como herramienta de construcción a partir de la complementación entre diversos, además de asumir una postura crítica de las prácticas, nociones y criterios dentro de éste, es un espacio donde todos los diálogos serían posibles.

Consideraciones finales.

Abordar la noción sobre el indígena en México desde la perspectiva de los espacios simbólicos permite comprender al sujeto, no desde una comunalidad neocapitalista, virtual e individual, sino a partir de la subjetividad que se construye en la comunidad que comparte vivencialmente la interpretación de significados.

Además, nos permite comprender que si bien, el sujeto se encuentra inmerso en diversos espacios de simbolización que ya están establecidos, no significa que éste no pueda deconstruir los criterios y los espacios para disolver la dicotomía que existe entre el sujeto indígena y no indígena y entre las nociones culturales de oposición que la ideología dominante ha edificado. Superar la dicotomía implica comprender la diversidad cultural, para posibilitar la comunicación desde las fuentes sin imponer la visión propia.

Pensar los espacios simbólicos en la actualidad, requiere una búsqueda de caminos que permitan superar los espacios de vinculación comunal que no admiten el ejercicio de la individualidad y por otro lado aquellos espacios comunales de imposición neocapitalista y neoliberal.

La reflexión filosófica que se plantea en éste trabajo plantea la búsqueda de vías que permita establecer nociones basadas en lo diverso, con la finalidad de ser aplicadas a los diversos espacios y permita comunicar a los pueblos, así como buscar herramientas para evitar la exclusión, e integrar al individuo aislado en una colectividad que busque el bienestar común.

Después de la reflexión anterior considero que, los espacios simbólicos, representan el principio de posibilidad para construir un modo diferente de relación con otras culturas, permite pensar en relaciones dialógicas basadas en la diversidad y la mutua complementariedad con el otro, así mismo viabiliza la diferencia como principio necesario para la construcción común de otros lenguajes simbólicos, con la finalidad enriquecer el modo de concebir el mundo y dignificar las relaciones humanas.

La diferencia cultural de México propicia la movilidad y construcción de múltiples modos de representación simbólica, admite concebir un tipo distinto de formación colectiva, además de ayudar en la comprensión de las manifestaciones, prácticas y filosofía de otros pueblos, pero sobre todo sitúa la cuestión sobre lo que entendemos por sujeto, los procesos articulados de

identificación y sentido de pertenencia, para comprender de manera distinta nuestro contexto y generar espacios sociales compartidos y no excluyentes.

Considerar el sujeto como símbolo en el sentido ontológico, enriquece el modo de comprensión de éste; pues vuelve al otro copartícipe de la construcción propia, la conformación del carácter y provee de límite. Compartir el espacio vital y dar forma a un espacio simbólico, atisba la necesidad de interrelacionarnos e intercomunicarnos a través de criterios generales a pesar de las diferencias.

Establecer una vía general que parta de lo diverso, es un ideal al cual se aspira de manera formal, pero esto no se da asumiendo la buena voluntad de los sujetos, sino que implica también un trabajo conjunto para evitar nociones y prácticas excluyentes en la búsqueda de una sociedad más equitativa. Resulta más factible partir de la vía negativa acerca de la experiencia concreta de la exclusión que, de establecer criterios abstractos como un imperativo moral, puesto que permite saber cuáles son los valores de los que se carecen y a los cuales se debe aspirar, para sostener los criterios que son necesarios en una sociedad.

Esta propuesta ética exige adoptar un compromiso con el otro, con la finalidad de crear dinámicas distintas y acercar a individuos de contextos que parecen opuestos, así también presenta la posibilidad de relacionarnos no a partir de procesos de identificación alienantes, sino desde la vivencia y la construcción compartida.

Ahora bien, es necesario recalcar, que el trabajo para construir comunidad, es un espacio de identificación simbólico, permite el sentido de pertenencia y la realización del bien común, sin implicar la subyugación de los sujetos y asegura la participación de todos por igual.

No obstante, la construcción de una idea del bien común que parte de lo diverso, no implica la neutralidad; esto quiere decir que la búsqueda de una sociedad más equitativa también requiere excluir de manera justa, sólo se excluyen de los espacios conjuntos a aquellos que no están dispuestos a cooperar y a ser solidarios, en pocas palabras sólo se admite la exclusión si el sujeto es excluyente.

La construcción conjunta dentro de un espacio de simbolización es el resultado de la escucha, la complementación e incluso el disenso con el otro, en éste proceso el sujeto tiene la posibilidad

de reconocer la identidad y las necesidades del otro, ésta cercanía transforma el modo de comprender la otredad.

Lo que se busca es generar espacios y criterios que permitan al sujeto tener injerencia sobre los signos y las significaciones, así también en sus prácticas culturales y económico-políticas, para que en esa medida se determinen de manera colectiva los contenidos y los criterios de acción.

Por otro lado, sí bien no es posible hablar de culturas puras e inamovibles y tampoco de una filosofía original, es necesario comprender que es posible hablar de la filosofía de los pueblos, puesto que los problemas que se han planteado en México a partir de las necesidades propias, se han abordado desde aquí. En el caso de los pueblos no sólo en México, sino en Latinoamérica, los cuestionamientos y posibles vías de solución, parten de las necesidades de los éstos, la complementación epistémica con otros pueblos y lenguajes que no les son propios, resulta enriquecedora pues permite realizar interpretaciones analógicas para la comprensión de cada cultura y filosofía.

Tomando en consideración los distintos modos de comprensión del mundo y las relaciones, propuestos por los distintos pueblos en México, considero que, la transformación en el modo de relación entre sujetos, no queda reducida sólo al vínculo entre seres humanos, sino que se hace extensiva a la naturaleza y en general a todos los seres con los que cohabitamos, la propuesta encamina una dinámica distinta con la comunidad global, con vías a defender la vida y las relaciones horizontales.

El espacio simbólico funciona como mediador de los procesos sociales, sin embargo, no basta con la apertura de éste, pues es imprescindible el trabajo conjunto y la voluntad para construir de manera común, los criterios que posibiliten la transformación de los espacios mismos, las prácticas y las nociones.

La complementariedad implica, que todos los sujetos se entiendan como inacabados en el sentido ontológico, igualmente es necesario asumir la interdependencia ética y política, en consecuencia, implica no subsumir al otro bajo la visión de la cultura dominante, pero tampoco a partir de la cultura de los pueblos. El abordaje de este esfuerzo filosófico permite pensar en una noción distinta del sujeto indígena; de modo tal que repercuta también en el sujeto de otros contextos.

La reflexión está encaminada al acercamiento con lo que hay de común en otros pueblos, sin que eso signifique la aniquilación del otro. Es menester repensar el problema de oposición que ha sido reproducido y que no permite vínculo alguno, además de hacer evidentes las relaciones de poder que existen en los distintos espacios.

En ese sentido la alternativa de construcción cultural debe contemplar la propuesta simbólica de los pueblos de México y América latina, sin imponer la tradición originaria o negar la modernización, a partir de la autocrítica en la constante confrontación de ideas. Sí bien éste trabajo adquiere relevancia para pensar al sujeto indígena y sus manifestaciones, es aún más importante el análisis en el contexto no indígena, pues en éste la identidad está dada en el contraste con lo originario.

Es por todo lo anterior que considero que, la construcción conjunta de expresiones simbólicas, debe tomar en cuenta las formas particulares de cada pueblo, pero con el propósito de buscar significados compartidos, para ello se requiere la vinculación recíproca, así mismo requiere replantear al sujeto como ser abierto, con procesos de identificación complementarios, que permitan espacios de comunicación y comprensión.

Reitero que la propuesta de reflexionar la noción que se tiene de los pueblos indígenas a partir de los espacios simbólicos de representación y significación común, debe estar fundamentada en las prácticas y relaciones ético-políticas donde el sujeto, realmente se pueda vincular en la escucha e interrelación conjunta, así como en procesos interculturales.

La edificación de espacios a partir de la postura intercultural, nos acerca al reconocimiento recíproco donde las culturas no están subsumidas por la interpretación del otro. La comunicación que se gesta en estos procesos nos ayuda a comprender que cada cultura genera sus propios símbolos y significados, lo cual ayuda a acotar el horizonte para no caer en el relativismo, sin embargo, la interpretación conjunta abre el camino comunicativo para que las culturas no sean esferas incomunicadas, esto nos lleva a vislumbrar la necesidad de un universal diverso.

Los espacios de simbolización constituidos en las relaciones interculturales, nos acercan a construir otras alternativas para aprender el mundo, así también nos permite interrumpir el discurso hegemónico, comprender los límites al interior de los espacios y hacer evidentes los

mecanismos de violencia. Sin embargo, no basta sólo con la apertura de los espacios, ni con el reconocimiento del otro distinto, mucho menos sí esto se hace a partir de las estructuras coloniales. Es crucial la comunicación entre universos culturales diversos para propiciar la construcción horizontal de la cultura.

Bibliografía:

- AGUILAR Mariflor, *Critica del sujeto*, Facultad de filosofía y letras, UNAM, México, 1990.
- BERIAIN Josexto (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Segunda Edición, Barcelona, 2007.
- BEUCHOT, Mauricio, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, BUAP México, 2013.
- BITRÁN Yael, México: historia y alteridad, Universidad Iberoamericana, México 2001.
- BONFIL Batalla Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, De bolsillo, México, 2014.
- BOURDIEU Pierre, *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México, 2008.
- CABALLERO Julián, *Ñuu davi yuku yata, comunidad, identidad y educación en la mixteca (México)*, México, 2009.
- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*. Fondo de cultura económica, México, 2013.
- COVARRUVIAS Francisco, *La otredad del yo. El hombre cosa de la sociedad capitalista*, Universidad Pedagógica Nacional, México, 2002.
- ECHEVERRIA Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010.
- ELIADE Mircea, *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1999.
- FAVELA Mariana, *Ontología en la América indígena contemporánea*, UNAM Facultad de filosofía y letras, México, 2011.
- FLORESCANO Enrique, *Siete tesis equivocadas sobre los grupos étnicos*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1998.
- FOUCAULT Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 2009.
- GIDDENS Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Ediciones Península, Barcelona, 1995.
- GIDDENS Anthony, *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, 1997.
- GRUSINSKI Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, FCE, México, 2004.
- HEINZ Dieterich Steffan, *La interminable conquista 1492-1992 (Comp.)*, Guaymuras, Honduras, 1991.

- HERNANDEZ Miguel, *¿Hay una filosofía Bats' ivinik (tsotsil)?*, UNAM, 1999.
- HERNANDEZ Miguel, *El concepto de hombre y ser absoluto en las culturas maya, náhuatl, y quechua-aymara*, UNAM, México, 2013.
- HUICI, Urmeneta Vicente, *Espacio, tiempo y sociedad*, Akal, Madrid, 2007.
- LENKERSDORF Carlos, *Aprender a escuchar*, Plaza y Valdez, México, 2008.
- LENKERSDORF Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2005.
- LENKERSDORF Carlos, *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México, 2008.
- MAGALLON Mario, agosto, 2013, *El horizonte hermenéutico-analógico y simbólico de la filosofía mexicana y latinoamericana de la actualidad*, ponencia presentada en CIALC-UNAM.
- MAGALLON Mario, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*, UNAM-CIALC, México, 2017.
- MARTINEZ Dante, Hubert Martínez, Julián Reyes, Lenin Moso, etc. *Skiyu Ajngáa xo (La fuerza de nuestra palabra)*, Seminario Jumaa Me'phaa, México, 2013.
- MONTES Adelfo Regino, *La comunalidad, raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas*.
- MORTIZ Joaquín, *1492-1992 La interminable conquista*, Planeta, México, 1990.
- MUÑOZ Oliveira Luis, (coordinador), Luis Villoro y la diversidad cultural: un homenaje, UNAM-CIALC, México, 2016.
- NICOL, Eduardo, *Crítica de la razón simbólica*, Fondo de cultura económica, México, 2001.
- NOVELO Victoria, *Ser indio, artista y artesano en México*, Espiral, septiembre-diciembre, Vol. 9, número 25, Guadalajara, México, pp. 165-178.
- QUIJANO Aníbal, *El movimiento indígena, la democracia y las cuestiones pendientes en América Latina en Colonialidad y crítica en América Latina*, Universidad de las Américas, Puebla-México, 2007.
- RAMIREZ Mario Teodoro, *Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural*, Universidad de Michoacán, México, 1996.

- VIAÑA Jorge, Claros Luis, Estermann Josef, Etc., *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, Instituto internacional de integración, Bolivia, 2011.
- VILLORO Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, FCE, México, 2007.