

**TEORIZANDO AL SUJETO DE CONOCIMIENTO INDÍGENA, COMO  
SUJETO DE INTERÉS EMANCIPATIVO, AUTO-ECO-ORGANIZADO,  
CON REALISMO UTÓPICO.**

*THEORIZING THE SUBJECT OF INDIGENOUS KNOWLEDGE, AS A SUBJECT OF  
EMANCIPATORY INTEREST, SELF-ECO-ORGANIZED, WITH UTOPIAN REALISM.*

Dr. Carlos Eduardo Massé Narváez<sup>1</sup>. CIME-UAEMéx (México)

Dr. Victorino Barrios Dávalos<sup>2</sup> Facultad de Economía. UAEMéx (México)

**Recibido:** 2-11-2020

**Aceptado:** 15-12-2020

**Resumen:** Partimos de despertar el interés por el conocimiento y la asimilación de categorías teóricas en una comunidad indígena. Ello fue factible, sugiriendo a la Comunidad el *interés* por un conocimiento *técnico, práctico y emancipativo* (Habermas: 1978). El trabajo aborda el interés por el conocimiento y la utilidad posible de la hermenéutica en una comunidad lingüística. Con esa base, se desarrolla el asunto de la identidad del yo y el sujeto cognoscente desde la perspectiva de la complejidad, para con ello abordar el problema de las comunidades indígenas como sujetos auto-eco-organizados (Morin: 1998), de realismo utópico (Bloch: 2004). Con dichas bases, pasamos a teorizar al *ciudadano indígena auto-eco-organizado del realismo utópico*.

**Palabras clave:** Sujeto de conocimiento, la verdad como consenso, auto-eco-organización, complejidad, realismo utópico.

---

<sup>1</sup> E-mail: [edymaster.last@gmail.com](mailto:edymaster.last@gmail.com)

<sup>2</sup> E-mail: [ybarrdav@hotmail.com](mailto:ybarrdav@hotmail.com)

**Abstract:** We start from awakening interest in the knowledge and assimilation of theoretical categories in an indigenous community. This was feasible, suggesting to the Community an interest in technical, practical and emancipative knowledge (Habermas: 1978). The work addresses the interest in knowledge and the possible utility of hermeneutics in a linguistic community. On this basis, the issue of the identity of the self and the knowin subject is developed from the perspective of complexity, in order to address the problem of indigenous communities as self-eco-organized subjects (Morin: 1998), of utopian realism (Bloch: 2004). Whit these bases, we proceed to theorize the self-eco-organized indigenous citizen of utopian realism.

**Key words:** Subject of knowledge, truth as consensus, self-eco-organization, complexity, utopian realism.

## 1. Instrumentación de categorías teóricas para la comprensión del mundo en comunidades indígenas

Desde la visión antes esbozada, hemos partido ya de ofrecer a la comunidad malatzinca de San Francisco Oxtotilpan, Estado de Mézico; algunas categorías teóricas utilizadas normalmente, por los universitarios de las licenciaturas y los posgrados. Fue así como la comunidad objeto de trabajo de campo dio la bienvenida a la categoría habermasiana de *la verdad como consenso*<sup>3</sup> (Habermas 1982), para tomar acuerdos en las discusiones sobre los objetos, ya sea materiales o inmateriales, que designan ciertos sonidos de su lengua que se están perdiendo por el proceso impuesto de castellanización desde el Sistema Educativo Nacional (SEN). Lo que pretendo es, introducir algunas categorías como herramientas del pensar, de manera práctica.

Las reflexiones que siguen tienen su base en un trabajo de campo realizado en la Comunidad de San Francisco Oxtotilpan, Temascaltepec, Estado de México, México, correspondiente a una fase de la investigación subfinanciada por la UAEMéx: “La salvaguarda en el Siglo XXI de los bienes culturales inmateriales de los pueblos indígenas en peligro de extinción. El caso del Pueblo matlatzinca”, en donde, aunque es cierto que este “instrumento categorial” antes mencionado estuvo en uso, semana tras semana en las

---

<sup>3</sup> Habermas propone esta acción para solucionar el problema de la verdad en las comunidades científicas, en su conocida autocrítica de la ciencia en varias de sus obras. La verdad es un problema filosófico al que la ciencia moderna (positivista) sacó del terreno de discusión, sustituyéndola por la actividad probatoria, veritativa, de certeza, haciendo caminar el problema hacia la comprobación experimental y la medición matemática.

reuniones de trabajo del Comité de rescate de la lengua materna matlatzinca; quiero presentar aquí algunos otros instrumentos categoriales, como herramientas del pensar susceptibles de aprendizaje. Por supuesto, estos planteamientos nada tienen que ver con una problemática de la educación indígena documentada, ni experta, ni historizada, pero sirven para comprender la importancia de Habermas, sobre el asunto del diálogo, la discusión y el consenso, que analíticamente sirve en dos dimensiones: como instrumentos de trabajo para la *Comisión de la preservación y rescate de la lengua materna* y, como instrumentos de la interacción social comunitaria.

El planteamiento general que subyace —cual hipótesis— es que, si hacemos descender elementos del “andamiaje categorial” de algunos constructos teóricos a instrumentos del conocer, estaremos con ello aportando instrumentos útiles del pensar para la comprensión de la complejidad del mundo actual en la comunidad.

Ahora bien, el planteamiento concreto que se pretende, cual hipótesis de trabajo o hilo conductor, es que hay que trabajar concomitantemente en dos direcciones: una consiste en explicar a los sujetos de la comunidad la utilidad de la construcción del nivel de abstracción teórico de las categorías que adelante presentamos, para hacerlas asequibles a los esquemas de referencia o *conciencia*, de la población mencionada, del grupo. Otra es (no van en orden de aparición), al mismo tiempo, saber si estamos considerando las categorías adecuadas o por adecuar, más pertinentes. Un último objetivo más utópico es, saber cuánta similitud hay o pueda haber entre estos instrumentos del pensar y los de la cosmovisión de la Comunidad.

### 1.1 Los intereses por el conocimiento y la hermenéutica en una comunidad lingüística

Partimos de construir la cosa, relevando el objeto de investigación, la comunidad, concibiéndola como una totalidad en construcción, recursiva y paradójicamente, tratando de construir este movimiento como una totalidad dialéctica (Massé: 2007).

Ahora bien, como ya hemos mencionado, la comunidad aceptó y puso en práctica la idea de *la verdad como consenso* de Habermas<sup>4</sup>. De hecho, sin entrar aún a las categorías

---

<sup>4</sup> Nos permitimos una anécdota, como ejemplo de lo que menciono: en una ocasión estuve presente cuando no había puesta de acuerdo en si una voz de la lengua designaba a la fruta *pera* o, al animal *caballo*, como existen en dicho comité distintas jerarquías: el personaje respetable por su mayor edad (un valor casi perdido en la modernidad capitalista), pero también por su mesura y vida responsable; profesoras de lengua indígena, un universitario que estudió en la Universidad Intercultural del Estado de México, una estudiante de la Facultad de Derecho de la UAEM y un individuo *sui generis* (ha estado solo muchos años trabajando sobre la elaboración de un vocabulario, tiene todo un trabajo hecho sobre el mismo, pero ahora se ayuda y ayuda, en el concurso de las sesiones del Comité, mas no deja de sentirse y ser alguien con más conocimiento del problema, pues además estuvo a cargo de una oficina al respecto, del sistema educativo estatal; y otros actores, entre ellos los actuales delegados, están bastante interesados en el proceso (fueron ellos quienes nos abrieron las puertas a la Comunidad, una vez convencidos de que nuestros objetivos eran nobles y útiles, y respondían a objetivos académicos).

analíticas, el trabajo de la comunidad para el rescate de la lengua, cuyo primer objetivo es la elaboración/complementación del vocabulario. Trabajo que ya utiliza la categoría habermasiana de “la verdad como consenso” (pero aclaro que ellos han practicado un tipo de consenso similar desde siempre, en las reuniones de sus periódicas Asambleas para la toma de decisiones. Nuestra humilde aportación fue explicarles cómo y porque Habermas la construye. Lo que ya implica en las reuniones prácticas, moverse ellos en dos lenguas distintas pues el proceso de rescate del vocabulario conlleva una traducción al español (los miembros de la comunidad, sobre todo los del Comité mencionado son bilingües (utilizan el Español y la lengua materna matlatzinca en recuperación). Mientras que nosotros como investigadores, participamos solo con el Español). Por lo que nos atrevemos a decir que las comunidades indígenas, son en general, comunidades doblemente lingüísticas; en el sentido habermasiano, interpretan, argumentan y discuten tanto en lengua materna como en castellano; y como toda discusión en cualquier comunidad, el proceso posee sus propios códigos que contextualizan la actividad de los actores, pero finalmente llegan a un consenso que nos convence como legítimo, válido (no sólo para ellos).

Es en este sentido, simplemente, según el acuerdo al que se llegue sobre lo que designa una palabra, ésta se puede considerar *verdadera, válida*, —a través del consenso— y no necesariamente en otro contexto.

Es también la acción señalada una forma de objetivación de la realidad comunitaria con base en una categoría teórica. También podemos recrear la idea habermasiana de *Conocimiento e interés*, en cuanto a un triple interés de conocimiento —que me interesó dialogar con la comunidad--: Hasta donde existen en ellos, a como lo conciben, un *interés técnico* que el autor retoma de Pierce; un *interés práctico* tomado de Dilthey y, uno *emancipativo*, con base en Fichte. Es decir, cómo entienden ellos estos intereses de conocimiento.

Respecto del “interés técnico”, McCarthy sostiene que: “La tesis de Habermas es que la ‘orientación general’ que guía las ciencias de la naturaleza está basada en un ‘interés de raíces antropológicas profundas’ por la predicción y el control de sucesos que acaecen en el entorno natural, al que él llama interés técnico” (1987: 80). Así mismo, la llamada “orientación general” tiene su base en un interés por la necesidad inexorable de entendimiento, de autoentendimiento y de comunicación. Esto es lo que caracteriza como “interés práctico”.

Ahora bien, según Ochoa, en Habermas: “Este último modo de investigación alude al interés por *la emancipación*, con respecto al dominio natural por medio de la predicción y

control de dicho medio” (2008: 2). Me propongo en este punto extender el interés por la emancipación hacia una emancipación del dominio político al que están sometidos todos los ciudadanos de los Estados nacionales de América Latina, en especial los ciudadanos indígenas de la región. Obviamente hay que aclarar que deslindamos a Habermas de la construcción teórica que queremos hacer, pues no si él aprobaría este intento. Por ello, no profundizaremos en las cuestiones de intereses cognoscitivos en el plano de la teoría del conocimiento, donde el autor critica al objetivismo y utilitarismo de la razón técnica instrumental como el blanco hacia donde el autor dirige su aguda crítica, pero sí esbozaremos algunas cuestiones básicas del sentido de su planteamiento.

Pero no solo Habermas, sino algunos otros autores que se ubican en la tradición crítica de la filosofía y de la sociología apuntan en la misma dirección. Uno de ellos señala:

En las condiciones del moderno sistema capitalista de producción, el oropel objetivista llega, con todo, a ser un peligroso oropel si se extiende a todos los terrenos de la ciencia y si, como tal, no es detectado en absoluto. En las ciencias sociales, esto conduce a una falsificación del objeto, al no detectar ya los científicos en qué forma quedan conectados al proceso vital de la sociedad “mediante la acción de conocer” (Habermas) y en qué forma encajan en él, falsean la historia de la humanidad como proceso de la naturaleza y adoptan el papel reservado a ellos (...) de especialistas útiles y no responsables cuyos conocimientos se dejan integrar sin quebranto alguno en el contexto utilitario del sistema (Wellmer: 1979: 10, 11).

Como ya se habrá advertido con los objetivos de este trabajo, nos adherimos a esta advertencia y es por ello que tratamos de hacer útil la producción teórica para una práctica emancipatoria en las comunidades indígenas. De hecho el discurso de la Escuela de Frankfurt está cimentado en una utopía posible, como la utopía concreta de Ernst Bloch, la cual, creo, estaba dirigida señaladamente a las clases oprimidas, dedicada a todo ciudadano del mundo que padece el sistema capitalista.

En esa dirección, al proponer que el interés cognoscitivo vaya más allá de la manipulación de ámbitos naturales, lo cual además choca muy fuerte con la cosmovisión indígena respecto de la naturaleza y su conservación como principal máxima de convivencia. Por tal motivo, y siendo precavidos como científicos sociales en el tono de Wellmer. Parfraseando a Habermas, *en el dominio de la naturaleza la trivialidad de los conocimientos verdaderos no tiene ningún peso; en las ciencias sociales, sin embargo, hay que contar con esa venganza del objeto, en virtud de lo cual el sujeto, todavía en pleno proceso cognoscitivo, se ve coaccionado y detenido por los imperativos objetivistas del naturalismo positivista.* De

lo cual solo se puede liberar en la medida en que su concepción de la sociedad, la vida en ella, le permita verla como una totalidad determinante incluso en la propia investigación: “la exigencia sin embargo, de que la teoría, en su constitución, y el concepto en su estructura, se adecuen a la cosa, y que la cosa se imponga en el método por su propio peso, no puede, en realidad ser hecha efectiva a partir de una teoría modelizadora, sino dialécticamente.... Este círculo no puede ser salvado mediante inmediatez apriorística o empírica alguna de la vía de acceso; solo cabe revisarlo y remediarlo dialécticamente a partir de una hermenéutica natural del mundo social de vida” (1962: 112).

En otra parte se señala: “las ciencias empírico-analíticas alumbran la realidad en la medida en que esta aparece en la esfera funcional de la acción instrumental; por eso los enunciados nomológicos sobre este ámbito objetual apuntan por su propio sentido inmanente a un determinado sentido de aplicación, (...). Las ciencias hermenéuticas no alumbran la realidad desde un punto de vista trascendental de las diversas formas fácticas de la vida, (...) aprehenden las interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible” (McCarthy: 1987, p. 97); citado en Ochoa: 2008, p. 4).

Pero esta hermenéutica, como Habermas señala: “...solo se puede constituir en modo de proceder explícito si logra aclarar la estructura del lenguaje ordinario en el caso que permite precisamente lo que la sintaxis de un lenguaje puro prohíbe: hacer comunicable, por lo menos indirectamente lo individual inexpresable” (1982: 169).

Según Ricoeur “toda interpretación notable ha tenido, para poder constituirse, que tomar prestado algo de los modos de comprensión disponibles en una época dada: mito, alegoría, metáfora, analogía, etc. La analogía aquí adquiere la función de comprender, y ésta se vincula a la interpretación para sustentar la hermenéutica” (Citado en Gutiérrez: 1998: 140).

Aquí considero importante introducirnos un poco al asunto de la comprensión hermenéutica, toda vez que pueda ser también un instrumento a hacer emerger entre los miembros de la comunidad, explicándoles que esta comprensión se orienta a tres clases de manifestaciones posibles: las expresiones lingüísticas, las acciones y las expresiones de las vivencias.

En las primeras se mezclan, indirectamente, parafraseando a Habermas, elementos “del oscuro trasfondo y de la plenitud de la vida del alma”, que imposibilitados de quedar recuperados en el contenido manifiesto, requieren por ese hecho la interpretación de parte del otro. Ante esto, la labor de interpretación es manejable por la razón de que los significados no se objetivan únicamente en la dimensión del lenguaje, sino extraverbalmente en el nivel de las

acciones. Éstas forman la segunda clase de manifestación de la vida a la que se orienta la comprensión.

Por último, a la expresión de las vivencias va ligada la interpretación de la identidad del yo, que se afirma a través de alusiones y comunicaciones no directas a la infalible inadecuación de las comunicaciones manifiestas.

En ese orden de ideas, la comprensión hermenéutica se dirige por su estructura propia a garantizar, dentro de las tradiciones culturales, una posible “self comprehension” orientadora de la acción de individuos y grupos, con distintas tradiciones culturales, lo que posibilita la forma de un consenso sin coerciones y el tipo de interrelación subjetiva discontinua, de los que depende la acción comunicativa. Desaparece así el riesgo de una ruptura de la comunicación en ambas direcciones: tanto verticalmente con la biografía individual y de la tradición común a donde pertenece, como en la horizontalidad de la mediación, entre tradiciones de diversos individuos, grupos y contextos culturales diferentes (1982: 171-173).

Finalmente, la reconstrucción habermasiana concluye: las ciencias hermenéuticas tienen su sentido en la interacción mediada por el lenguaje usual. Esta interacción que implica el reconocimiento no forzado entre hombres es el presupuesto de la praxis, y en consecuencia puede decirse fundadamente que las ciencias hermenéuticas se desarrollan desde un interés práctico, el cual sirve a Habermas para construir su “teoría de la acción comunicativa”.

## 2. El sujeto del aprendizaje en la perspectiva de la complejidad

Como objetivo de un programa de trabajo para la Comunidad, tanto para el establecimiento de un modelo educativo general, como para el modelo específico del rescate de la lengua materna, propuse establecer, crear: *las condiciones para que los participantes, en tanto sujetos, puedan confrontarse con su deseo y darse alternativas de expresión y realización en el marco de su organización con pares*. Por ello, creo importante definir, cuál es la noción de sujeto que la Comunidad de San Francisco Oxtotilpan consideraría pertinente desde nuestro enfoque epistemológico.

En este aspecto recordemos que la ciencia clásica considera al sujeto cognoscente como un observador neutro, separado del objeto y despojado de sus emociones, sus intereses y creencias, al proponer la “objetividad científica”. De esta forma el sujeto es entendido de manera múltiple y diversa, según la disciplina que lo aborde. Por ejemplo, en neuropsicología el sujeto es biológico; en historia, antropología, sociología y psicología es social; en las variadas versiones de la “clínica” es individual.; en psicoanálisis es sujeto del inconsciente,

etc. Al proponer “la objetividad científica” se propone la separación sujeto – objeto, donde la subjetividad del sujeto cognoscente no interfiere en las percepciones, comprensiones y descripciones, es decir, en el discurso que elabora. Esto supone que el sujeto posee las cualidades suficientes para acceder a la información del objeto de estudio y generar con ella el conocimiento de una realidad que le es externa. Ello responde a las concepciones de la mecánica newtoniana, con una visión determinista. Pero esta visión no quedó solamente en la física, sino que invadió los campos de conocimiento de la biología y las ciencias sociales o humanas, que se manejaron con igual noción de objetividad (Gauta, 1999). El sujeto es expulsado de la ciencia y queda aislado en la metafísica, la religión, la moral, la ideología: ha sido, por tanto, trascendentalizado: el objeto ha sido expulsado de este reino metafísico, al considerar que el mundo objetivo se disuelve en el sujeto pensante (Morin: 1994), citado en Merino 2009).

En cuanto a la concepción sobre objetividad, es interesante el planteo que realiza Humberto Maturana (1997), ya que la explica de dos maneras. Por un lado define la “objetividad sin paréntesis o trascendental”, y por otro lado la “objetividad con paréntesis o constitutiva”. La primera es uno de los fundamentos de la ciencia clásica, “las entidades son asumidas como existentes con independencia de lo que el observador hace, así como esas entidades que surgen como construidas por estas, constituyen lo real y cualquier otra cosa es ilusión”. Es decir, que se supone en el observador la posición de un acceso privilegiado a una realidad objetiva, aspecto que hace que los observadores no se responsabilicen de los desacuerdos en sus explicaciones, cuya validez no depende de ellos. *“Es en este camino explicativo donde una pretensión de conocimiento es una demanda de obediencia”*.

En cuanto a la “objetividad entre paréntesis o constitutiva”, el observador acepta que es un sistema viviente, que sus actividades cognitivas son (también) fenómenos biológicos, que son explicables en su surgimiento como fenómeno biológico en su realización como sistema viviente y, aun más, el observador acepta sus condiciones e incapacidades biológicas, por lo que cualquier explicación que produzca sobre entidades que existen fuera de lo que hacen en un dominio de realidad objetiva, se vuelve absurda o vacía, ya que no existe operación del observador que pueda satisfacerla. Para la primera objetividad, en la que la existencia es independiente de lo que el observador hace, existen la realidad y el universo, mientras que en el dominio de las ontologías constitutivas, donde la existencia depende de lo que el observador hace, existen muchas realidades y un multiuniverso (Maturana Ibidem), citado en (Merino: 2009).



Según Ibáñez (1990) el sujeto ha ocupado distintas posiciones, correspondientes a las tres olas de la física: en la física clásica el sujeto es absoluto, tiene un punto de referencia para observar; en la física relativista su lugar de observación es múltiple, y en la física cuántica el sujeto se hace reflexivo observando al objeto y observándose a sí mismo y a la observación. Es decir, existe una relativización del sujeto y el objeto de acuerdo con las órdenes simbólicas que constituyen diversas maneras de concebir y percibir el mundo.

Desde el paradigma de la complejidad el sujeto debe ser entendido como una parte del mundo, verlo en su historia, y en sus transformaciones culturales: comprenderlo, comprenderlo y describirlo como unidades múltiples, ya que es —a la vez—, físico, biológico, social, lingüístico, cultural, etc. Este sujeto es capaz de hacer dos actividades procesuales que le permiten las relaciones y actuaciones consigo mismo y con su entorno: computación y cogitación.

La actividad computante implica manipulación/tratamiento, en formas y modos diversos, de signos/símbolos, donde se realizan operaciones de asociación (conjunción, inclusión, identificación) y de separación (disyunción, oposición, exclusión). Estas operaciones le permiten un conocimiento de su mundo interno y externo, organización interna y comportamiento en el entorno, aspectos que Morin (loc. cit.) sintetiza al decir que la *computación viviente* es a la vez organizadora-productora-comportamental-cognitiva. Todo sistema viviente realiza una serie de intercambios con el entorno, debiendo para ello configurarse como sujeto computante por medio del proceso autopoietico que le permite establecer su propia organización, con lo cual realiza su autorreferencia, es decir, su propia identidad. Esta construcción de su identidad se efectúa a partir de computaciones que realiza en un sistema binario: sí / no-sí. Todo aquello que no sea sí mismo es una alteridad y forma parte del entorno y de los sistemas del entorno. Este aspecto computacional de lo cognoscitivo lo comparten todos los seres vivos, desde la ameba al Homo Sapiens. Morin, (1983) explica ampliamente la emergencia del proceso de identidad y de cognición en los seres vivos, que hace de ellos seres computantes, entendiendo por computar también evaluar, estimar, examinar, suponer, conjunto que une o confronta lo que está separado, que separa y disjunta lo que está unido.

La actividad cogitante propia del sistema viviente humano opera en el lenguaje de segunda articulación, realiza operaciones que generalmente llamamos habla, discursos, textos, con los cuales interactúa con sus semejantes en conversaciones sobre el mundo en el que coexisten. En el ser humano estas operaciones o actividades no son dos momentos ni están separados, forman una *unidualidad* que Morin llama *compútico-cogística*, sin la cual el

pensamiento humano sería imposible (Merino: 2009). El sujeto pensante ya es sujeto en el lenguaje, y por tanto en el mundo simbólico. Es un sujeto social capaz de referirse a sí mismo y a lo que considera su alteridad. Capaz de crear mundos posibles en sus múltiples relaciones y de expresarlas y describirlas en el lenguaje. Este sujeto, individual y colectivo, vive en interacciones internas de sus componentes como sistema viviente autopoietico y cerrado organizacionalmente, y en interacciones externas con el entorno y los sistemas en el entorno, como sistema abierto energética e informacionalmente (Gaut: 1999); citado en Merino: 2009).

La diferenciación con el entorno le posibilita su identidad, lo que a su vez le permite su relación con la alteridad, con todo aquello que no es él mismo como sistema. Entorno y alteridad no pueden existir *a priori* y sin el concurso de un sujeto. La realidad externa del viejo paradigma solo puede existir en la medida en que un sistema viviente comience a vivir su autopoiesis, a generar sus límites, su autorreferencia, su identidad, y a diferenciarse de su entorno y de los sistemas del mismo por medio de operaciones distintionales. Las distinciones son operaciones compúatico-cogísticas que permiten la emergencia de aquello que llamamos conocimiento y ciencia. El sujeto crea el entorno que le ha brindado las posibilidades materiales, energéticas e informacionales como sistema, lo que significa que el sujeto humano crea y recrea permanentemente sus condiciones internas y sus relaciones con el entorno que es representado en el mundo simbólico en conversaciones, a través de, en y por medio del lenguaje.

Este planteamiento de la complejidad de la identidad y las capacidades cognitivas del sujeto nos permite considerar que es posible, sin pasar por todo un proceso de escolarización formal, que los sujetos del aprendizaje en comunidades indígenas que pretendemos sean también sujetos de realismo utópico, puedan acceder al entendimiento de los que son las categorías teóricas, así como a asimilarlas y posteriormente a usarlas y hasta crearlas. La base y los primeros pasos es el objetivo de nuestro siguiente apartado.

### **3. Comunidades de sujetos auto-eco-organizados de realismo utópico**

Retomaremos una preocupación ética sobre qué tipo de moral es la que se produce y reproduce en un proceso de marginalización. Recordamos el enfoque citado de Dussel (1973) acerca de la totalidad hoy encarnada por el *Estado*. Tal vez, situados en América Latina, lo del Estado resulte insuficiente, ya que el polo totalizador del discurso dominante es el *mercado*, el moderno fetiche a cuyo altar debe sacrificarse la vida, dispensador de todo aunque sea un todo hecho de “nadas”, de la mera ficción del dinero, el capital y el poder a ello asociados. La ética

del mercado, la ética capitalista (reflejo de la antropología capitalista) dice algo así como: *si es rentable, es bueno; si da ganancia, vale; por ende, hay que hacerlo: (imperativo capitalista)*.

Intentamos proponer una ética que *no* tiene que ver con *ese* fracaso y *esa* culpa que se le endilga al individuo. Esta *ética no-fijacionista* se asienta en una proposición básica: “si es representativo del sujeto (individual o grupal) es legítimo”. Desde esta otra concepción, que parte del sujeto auto-eco-organizante (Morin, 1994), importa reconocer en qué series de representación/es se ubica el sujeto. No todos (no la mayoría) de los sujetos marginalizados tienen como principal aspiración ser gerente de una empresa multinacional o ser miembro de un exclusivo club de clase media alta. Educar para la competencia y para la competitividad tiene entonces sus limitaciones, que deberían definirse desde un diagnóstico adecuado. Por esto, el modelo que pretendemos es para un sujeto marginado cuya identidad es comunitaria, sin dejar de ser un sujeto de derecho, un ciudadano.

Podemos incluso suponer, ensayar, un sujeto similar al que plantea Morin, sin dejar de contemplar que el sujeto del autor también es un “sujeto teórico”. Pensemos que la propuesta de un sujeto moderno, para estar en el plano de la conciencia histórica y ética, es un sujeto que estaría revalorando el ecosistema y su comportamiento frente a éste sería de sana comunidad con él; que le respetaría y sería incapaz de dañarlo, porque entendería que al hacerlo se estaría dañando a sí mismo. Sin decir que Morin afirme que esto es un hecho, no es difícil advertir que dicha conciencia histórica se da en una minoría de personas en el planeta.

Si esto es válido, quedarían dos características más por comprobar: el sujeto de nuestro autor es auto-eco-organizado, pero según nuestra argumentación solo sería auto/organizado, aunque debería ser lo primero. Lo “auto” podría referirse a la idea de autonomía, mas incluso puede ir hasta la idea de sujeto autoreferenciable, que bien puede complicarnos esta búsqueda. Lo organizado puede ir desde concebir al sujeto planetario “medio” (medio educado, medio consciente y medio perdido en la complejidad del mundo, como cualquier ciudadano “moderno” y supuestamente racional). Luego entonces, en el umbral de esta posmodernidad, el sujeto de nuestro autor está aún lejos de ser mayoría.

Pero, ¿cómo caracterizamos al sujeto de las comunidades indígenas? Bueno, la comunidad que actualmente estudiamos posee una autonomía relativa, en la medida en que las decisiones comunitarias se dan dentro de las propias comunidades, pero relativamente, porque éstas están circunscritas a los tres niveles de gobierno del Estado nacional, totalizador, y también al mercado. Pero lo que sí poseen muy arraigadamente es esta auto-eco-organización comunitaria. Se me podrá refutar que es una organización “pre-moderna”, pero aquí partimos

también de Morin al decir que la modernidad, precisamente, ha puesto al borde del desastre ecológico, no solo a la humanidad, sino a todo el ecosistema.

Ahora bien, en las reuniones esporádicas en las que hicimos visitas a la comunidad, los miembros del Comité para el Rescate de la Lengua Materna Matlatzinca se han identificado con la idea que les planteo de que no hay que trabajar el rescate de la lengua como una “artesanía” o joya cultural, que después haya que guardar en la biblioteca si se logra construir el diccionario que están trabajando actualmente, sino compenetrarse en lo que la lengua evoca, lo que la perspectiva de rana del modernismo del capitalismo desdeñó por tradicional y premoderna. La visión del valor sagrado de la naturaleza y del sujeto como ente de esta naturaleza: la valorización alta de la tierra, su cultivo, la del cuidado del agua, del bosque, en comunión integral con los sujetos, en una simbiosis productiva que no pensaba siquiera en la producción del plusvalor, donde el usurero no tenía cabida.

Luego entonces, uno de los problemas que recoge esta propuesta en ciernes es ¿cómo enseñar a conocer? Pero para poder responder esta pregunta hay que hacernos otra que entendemos va primero: ¿cómo debemos concebir el conocimiento? Podemos citar aquí la frase del poeta Eliot (1978): ¿cuál es el conocimiento que perdemos con la información, y cuál es la sabiduría que perdemos con el conocimiento...? Conocer implica información, o sea, posibilidad de responder a incertidumbres. Es aquí donde debemos hacer una aclaración fundamental: conocer no se reduce a información, el conocimiento necesita estructuras teóricas para poder dar sentido a la misma; si poseemos demasiada información y no las estructuras mentales suficientes, el exceso de ésta puede producir en realidad un desconocimiento, es decir, demasiada información puede oscurecer el conocimiento. Aquí apostamos a que los sujetos auto-eco-organizados de las comunidades indígenas pueden y deben aprender a asimilar categorías teóricas, para con ello aprender a conocer a través de éstas.

### **3.1 El ciudadano indígena del realismo utópico**

La obra de Bloch está cimentada en varios autores, pero se le identifica en algunos aspectos con “teoría crítica” de la Escuela de Frankfurt, precisamente por su filiación con Marx, quien concibió que la práctica ética pasa a ser práctica material y sensible, y la dialéctica del espíritu autocontemplativo pasa a ser dialéctica de la práctica material. Gracias a Marx, el sujeto ensalzado por Kant en su autonomía respecto del mundo y de la historia, pasa a englobarse dentro de la objetividad de un mundo, que es la historia de la humanidad en desarrollo.

Ahora bien, el ser ciudadano del mundo (incluye a todo ciudadano y por tanto al ciudadano indígena), un ser que se autoconcibe con igualdad de derechos e igualdad de capacidades cognoscitivas, es ya la utopía de sí mismo o, lo que es igual, que el ciudadano indígena –parafraseando a Bloch— es la materia, y la materia es la utopía de su forma. Esta es “la materia primera” o “sustrato del mundo” que permea e inspira todo el mundo y la historia social con una universal fuerza de inspiración, eso que llamamos *la patria de la identidad*.

Ante una materia así, que concibe y preña su forma genuina, la actitud por tomar del ciudadano indígena, es la esperanza, pero no como pasiva o especulativa de algo que en el porvenir podrá acontecer sin nosotros, sino como praxis revolucionaria cierta de su éxito futuro, como con un oportunismo militante, como algo positivo que puede suceder a condición de desenmascarar y negar la negatividad de la configuración/deformación estatal actual, de su patética burocratización, de detectar lo factible de este cambio hacia algo mejor, a través de la *concretas de la utopía*, de la acción en la esperanza.

Por su relación con la práctica (la acción y para empezar, la acción educativa liberadora, emancipadora), la utopía deja de ser un mero sueño para convertirse en el motor de la utopía concreta, como ariete de factibilidad y su proceso paulatino de realización y aterrizaje. Por su relación con la utopía, la práctica con la educación democrática, como la hemos definido, se convierte en una estrategia política. Por la práctica, la utopía se vuelve transformación y liberación hacia la eficiencia y el re-encuentro identitario indígena, la revaloración de su humanismo eco-sistémico, el que se encuentra en la visión ancestral que subyace en las lenguas maternas de las comunidades indígenas, que necesitan a su vez el reconocimiento de la sociedad civil (incluye a la Universidad). Pero desde la Universidad hay que proyectar hacia aquéllas a la humanidad y a la sociedad civil; la necesidad de la autocrítica y de la crítica concreta del estado, del Estado en descomposición social.

La utopía concreta será el horizonte de la práctica material y ésta, el motor y la mediación de la utopía. La práctica que se pone en movimiento al rechazar la alienación o no identidad del sujeto indígena, toda vez que ha sido y está siendo objeto de los desatinos por parte de una desinstitucionalización estatal (Massé: 2008) y de una burocracia que pasó, hábil y malévolamente, de ser el medio de apoyo al quehacer gubernamental de las políticas públicas orientadas en teoría con pluralidad e igualdad para todos, como lo dictan las leyes, a convertirse al fin patrimonialista de su

conservación y reproducción. El binomio se ha invertido: la burocracia política se ha convertido en el *medio* de los fines patrimonialistas de una tal buro-aristo-cracia (la *sociedad política*: Gramsci). Medio imprescindible por el cual el Poder se ejerce, como actualmente se mal ejerce.

Por ello, “Para Bloch, pues, la utopía es un concepto dual, como la etimología griega lo sugiere. ‘No aquí y ahora’ (sentido negativo, lo que existe hoy) y, por inferencia, ‘Sí allá y después’ (sentido positivo), con la necesaria condición de que el No, la negatividad pueda desaparecer. Un negativo al comienzo, una negación de la negación en el proceso y, por esto, un posible futuro positivo: en esto consiste el horizonte utópico de la historia social y de la existencia humana” (Aguilar: 1977).

Una existencia humana, universitaria si se quiere, no es, como una terminología equívoca parece sugerir, lo dado, algo con contexto y límites definitivos y perceptibles. Parafraseando a Bloch, a lo real no le son dados cuestiones de esencia ni límites, ni contexturas definitivas; al contrario, de pronto aparece la “frontera”, que como su nombre indica, es un “hasta aquí se ha llegado” y “horizonte”, que es lo “novum” hacia el que esta realidad negativa tiende. “No hay realismo --dice Bloch-- si no se entiende la realidad como algo inacabado y en trance de realización”. De esta suerte, puede Bloch tachar de tautología el principio de identidad de la lógica tradicional, al decir que la proposición  $A = A$  es sostenible. Lo que ha de sostener a la práctica de la utopía concreta y de la esperanza crítica es la proposición realista  $A = \text{todavía no } A$  (Bloch: 2004).

De la manera más pronunciada en Hegel, que ha sido quien más ha avanzado en el camino: lo ya sido subyuga a lo que está en trance de ser, la acumulación de lo que ha llegado a ser cierra totalmente el paso a las categorías de futuro, de lo novum. El principio utópico no ha podido, por eso, imponerse ni en el mundo mítico-arcaico, pese el éxodo de él, ni en el mundo urbano-racionalista, pese a la dialéctica explosiva. La razón de ello se encuentra en que la mentalidad mítico-arcaica lo mismo que la urbana-racionalista, es una mentalidad idealista-contemplativa, la cual, por ello mismo, presupone pasivamente como objeto de la contemplación un mundo llegado a ser, concluso, incluido en él un supramundo imaginado, en el que sólo se refleja lo efectivamente dado (...). El futuro auténtico de la especie en proceso abierto queda, por eso, cerrado y es extraño a toda actitud contemplativa. Sólo un pensamiento dirigido a la mutación del mundo, informado por la voluntad de mutación, puede enfrentarse con el futuro –espacio originario e inconcluso ante nosotros—no con apocamiento, y con el pasado no como hechizo. Lo decisivo es, por tanto, lo siguiente: sólo el saber en tanto

que teoría-praxis consciente puede hacerse con lo que está en proceso de devenir y es, por ello, decidible, mientras que una actitud contemplativa sólo puede referirse per definitionem a lo que ya ha llegado a ser (Bloch: 2004, 31).

Suspendido entre el pasado y el futuro, lo dado, el presente burocratizado, desinstitucionalizado y mercantilizado, adquiere una significación nueva. No es ya la relación clásica de un proceso que camina a un “resultado” en el sentido hegeliano. Es más bien un paradigma de cómo las posibilidades de un presente se van necesariamente haciendo futuro. Un futuro que queremos incidir como ciudadanos del mundo y que proponemos para la construcción del *ciudadano del realismo indígena*, en su lucha hacia algo mejor. Al lado de ellos estamos, nos encontramos, quienes asumimos la necesidad de llegar a buen puerto, a devolver a las comunidades su autonomía y autodeterminación, y a quienes somos más bien súbditos que ciudadanos, devolver las instituciones a realizar los fines para los que fueron creadas. El ciudadano indígena del realismo utópico, con el arma de la *esperanza* como aquí la concebimos, camina por las letras y por el aula, hacia la siembra de conciencias liberadoras, que le permitan reconocerse en su sana identidad eco-organizada con realismo utópico.

## CONCLUSIONES

Llamo “conclusiones” al proceso de cierre momentáneo de este breve proceso de investigación, en él he pretendido plantear tres cuestiones principales: la idea de un modelo educativo no formal para las comunidades indígenas, que sirva como modo de aprehensión de lo real, con base en categorías teóricas que pensamos poco a poco trabajar con la comunidad, para ampliar su visión del mundo. Este último planteamiento no debe chocar con la alta valoración que yo tengo de los miembros de esta Comunidad. No parto de que deban cambiar su visión del mundo, sino de ampliarla. Esta necesidad la sostengo como sigue: dadas las condiciones de desigualdad en el país; la falta de educación –por mala que sea– (la que ofrece el sistema educativo nacional); la vivencia entre dos mundos, ambos difíciles de vivir: el propio por la falta de apoyos y la dureza del trabajo en el campo, el otro mundo (en interacción con el primero, claro está), un mundo hostil donde las oportunidades de desarrollarse como seres íntegros escasean hasta para los que nacen en dicho seno.

De ahí que el modelo que se pretende intenta ser útil en dos direcciones a la vez, la más general, dar los elementos del pensar –teórico–, para enriquecer sus dos lenguas, la materna y el castellano. La primera específicamente se enriquece ya con el trabajo del Comité

para su rescate paulatino. El enriquecimiento en el castellano lo supongo en que la absorción de algunas categorías teóricas provenientes de las diversas ciencias les motivarán a leer y a discutir las diversas cuestiones vitales, como sus relaciones con el Estado, con el Derecho, con sus derechos sociales, humanos, indígenas, etcétera.

Por ello, la exposición pasa por insistir en la idea de comunidad lingüística, como una situación ideal de diálogo. Éste permitirá que en el seno de la Comunidad se trabaje y discuta a través de argumentaciones razonadas, en la búsqueda de verdades por consenso.

Finalmente, en el siguiente punto quisimos ir más allá de construir la propuesta del sujeto del aprendizaje, que creemos podemos modelar a través, precisamente, del diálogo y el consenso.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, L. (1977). “Ernst Bloch. Filósofo de la utopía”, en *Revista de Filosofía*, UIA, Enero – Abril, México.
- Bloch, Ernst (2004). *El principio esperanza (1)*, Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique. (1973). *América Latina. Dependencia y liberación*, Argentina  
[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218045836/AMERICA\\_LATINA.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218045836/AMERICA_LATINA.pdf)
- Eliot, T. S. (1978) *Poesías reunidas 1909 – 1962*, Alianza Editorial, México.  
[https://books.google.com.pe/books/about/Poesias\\_reunidas\\_1909\\_1962\\_Collected\\_Poe.html?id=E1IEVxBewpkC&redir\\_esc=y&hl=es](https://books.google.com.pe/books/about/Poesias_reunidas_1909_1962_Collected_Poe.html?id=E1IEVxBewpkC&redir_esc=y&hl=es)
- Gabáz, R. (1980). *Jürgen Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*. Ariel: Barcelona – Caracas – México.
- Gauta, J. (1999). *El sujeto de las ciencias sociales. Visiones sobre la complejidad*. C. Maldonado Ediciones: Colombia.
- Gutiérrez P. J. G. (1998). *Metodología de las ciencias sociales II*. México: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen. (1962). “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”, en, Adorno, T. et al. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona: Grijalbo.
- Habermas, Jürgen. (1982). *Conocimiento e interés*. Ensayistas, No. 163, Madrid: Taurus.
- Ibáñez, J. (1990). *Las posiciones del sujeto. Nuevos avances en investigación social. La investigación social de segundo orden*. Barcelona: Anthropos.
- Massé, C. (2007). “Complejidad y transdisciplinariedad en la epistemología dialéctica crítica”, en *Quimera*, Año/vol. 9, número 002 Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 309-322.



- (2008). “Desinstitucionalización social, violencia antidemocrática y desigualdad ciudadana”, en Arteaga, Arzate, Arzuaga y Díaz (Coords.) *Violencia, ciudadanía y desarrollo. Perspectiva desde Iberoamérica*. México: UAEM/M. A. Porrúa.
- McCarty, Theodor. (1987). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.
- Maturana, H. (1997). *La objetividad, un argumento a obligar*. Santiago de Chile: Dolmes.
- Merino, Carlos. (2009). Educación e identidad: Una visión desde la complejidad, en Pedroza y Massé (coords.): *Educación y universidad desde la complejidad en la globalización*, Ed. UAEMéx – M. A. Porrúa, México.
- Morin, Edgar. (1983). *La idea de progreso científico*. Forum Europeo Les effects du Progress.
- (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Ochoa Torres, S. (2008). “Habermas: Conocimiento e interés. El nuevo estatuto de la razón comprensiva”, en *A Parte Rei*, No. 55, pág. 9, Enero de 2008, España.  
(<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/page9.html#cincuentacinco>)
- Soto, Ma. del R. (2008). “La falacia de la educación bilingüe para el medio indígena en México”. INED, UPN, No. 9, Julio de 2008, págs. 65 – 74.