



Perspectivas

# Simbólicas

y de Sociedad

---

# Hacia una crítica de la razón del sujeto indígena. Una lectura desde el contexto mexicano

Recepción: 30/08/2015 / Aceptación: 25/09/2015

José Cruz Jorge Cortés Carreño

jcarreno207@gmail.com

Artículo de Reflexión / Universidad Autónoma Chapingo / México

Doctor en Ciencias Agrarias, Magister en Ciencias en Sociología Rural, Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública, Profesor investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Chapingo, México.

**Resumen:** Hablar de cuestión indígena, nos remite a ser cuidadosos en el abordaje analítico. Lo dicho se sustenta al contemplar la forma en que han sido tratados desde la llegada de los peninsulares al continente americano. Dicha aseveración constituye el proceso de exclusión y dominio, espacio referencial de la conformación de los indígenas como objetos. La lucha y la resistencia son elementos significativos en la construcción de los indígenas como sujetos. Son seres que en su visión del *mundo de la vida*, confieren de suyo un accionar colectivo que busca senderos libertarios para sí mismos desde sí mismos. Es en este sentido que la propuesta de análisis elabora un recorrido histórico, sobre el dominio, lucha y resistencia de los indígenas –en México– y su construcción como sujetos indígenas. La postura de exclusión, dominio y control se evidencia en los procesos de rechazo no solo físico sino desde una connotación de corte lingüístico, de la cual los indígenas han sido objeto hasta nuestros días. Es en este sentido que el texto a desarrollar, pretende comprender la *construcción* que se ha generado sobre ellos –los otros– los indígenas. Individuos supeditados a discursos formulados desde *occidente* y por ende la respuesta formulada desde la resistencia–armada, jurídica y discursiva– que ha sido una constante por los pueblos originarios de América Latina.

**Palabras claves:** indígena, construcción de sujeto, exclusión social.

**Abstract:** Talk of indigenous issue, refers be careful analytical approach. What that is based in contemplating the way they have been treated since the arrival of the Spaniards to the Americas. This assertion is the process of exclusion and domination, referential space shaping Indians as objects. The struggle and resistance are significant elements in constructing indigenous people as subjects. They are beings in their world view of life, confer in itself a libertarian collective action seeking paths themselves from themselves. It is in this sense that the proposed analytical elaborates a historical overview on the domain, struggle and resistance of indigenous people and their construction as indigenous subjects. The position of exclusion, domination and control is evident in processes not only physical rejection but from a linguistic connotation court, which the Indians have been subjected to this day. It is in this sense that the text to develop, aims to understand the construction that has been generated on others they– indigenous. Individuals subject to speeches made from the West and therefore the response made from the armed, legal and discursive resistance that has been a constant for the native peoples of Latin America.

**Keywords:** indigenous, construction of subject, social exclusion.

## Introducción

Conformar un análisis sobre la construcción de los indígenas parece una tarea ardua y compleja. Los escabrosos recorridos sobre el tema son abundantes, en muchos casos prolíficos, en otros idílicos y hasta románticos. En este caso se hará un análisis hermenéutico, que nos permita comprender el sometimiento discursivo y corpóreo del indígena como objeto. Es decir, el indígena es un sujeto –en el

sentido *foucaultiano*– dominado, excluido y en el peor de los casos, oprimido o victimizado. Dicho discurso es totalizador, es una postura dictatorial inamovible y excluyente.

La palabra indígena por sí misma es compleja, incluso los debates con respecto a su conceptualización causan escozor y ambigüedad. En este caso no se profundizará en el análisis para saber si la palabra indio o indígena es la más adecuada, sólo se revisará

la genealogía de dicha construcción, ya que las dos constituyen un sometimiento, no sólo lingüístico sino *corpóreo-existencial* que minimiza y degrada al sujeto de quien se habla. Podemos decir que la conceptualización indígena es sugerente y compleja, por ende predetermina unidimensionalmente a un grupo o tipo de sujetos humanos, construyendo su ser como objeto, minimizando con ello su capacidad existencial. Por ese motivo, se hará un esbozo al respecto.

### **El indígena: el ser-sin-razón, el extranjero, el otro.**

La construcción de discursos en mayor medida se construyen unidimensionalmente (con/en) las realidades de la sociedad y que además enuncian de manera unilateral a los individuos, los sujetan y encadenan. La lucha para construir sujetos activos se torna compleja. Dentro de ellos, la construcción del indígena como objeto ha sido una de las más evidentes, aunado a la inserción del lenguaje, para constituirse inercialmente a medida de su reiteración. Analicemos cómo es esto. La parte medular del constructo discursivo deriva de la palabra indígena. Más que una base radical, la concepción de lo indio (indígena) descansa en la genealogía del discurso. Su construcción lingüística radica en el pensamiento escolástico-colonial que otorgó la primera conceptualización de lo "indio", la que partió de su descubrimiento. La palabra procede del latín *indies* (indio) de donde se deriva indígena. Es decir, la connotación se refiere al originario. Indio por definición es aquel ser *originario* de la tierra presumiblemente descubierta. Frente al problema antropológico, filosófico y teológico para determinar ¿quiénes eran los seres habitantes del Nuevo Mundo?

Indio, por derivación indígena, es el individuo descendiente de los nativos prehispánicos que, en palabras de Alberto Saladino García, "fue convertido como tal por la conquista de que fue objeto" (1994, p. 35). En otras palabras, este término es aplicado a un sujeto específico de América Latina, "a un hombre de carne y hueso que, sin embargo, se diluye en el momento de su definición porque sólo ha sido objeto de especulación" (Villoro, 1950, p. 9). Esto es, la construcción y asignación de verdades designadas que institucionalizan una construcción discursiva e interpretativa sobre esa cultura. La acepción constituye y otorga la diferenciación del *otro* (el indígena) y la vinculación que guardan entre sí y que forman parte del mundo. Dicha asignación trata de describir a los

integrantes de esas culturas, entonces "descubiertas", llamándolos "indios" que son—para occidente—los otros. Pero entonces ¿qué es el indígena? Es la interpretación conceptual y valorativa de *ser-indígena*. El indígena es entonces un ser discursivo, dilucidado y construido por seres que dominan apriorísticamente a sujetos humanos corpóreos e históricos. Aquellos deciden en términos genealógicos construir al indígena y deciden hablar por él, es decir, construyen un discurso sobre el *otro*. Al respecto, Saladino García dice:

*"La mayoría de los conquistadores consideraron al indio inferior, idea con la cual fundaron sus acciones. Esa conceptualización quedó plasmada en la dicotomía colonial: naturales-hombres de razón, impuestas por los propios españoles en el territorio americano para diferenciarse de los conquistadores y justificar su hegemonía. A los conquistados los llamaron naturales, y exigieron para sí el apelativo de hombres de razón" (1994, p. 36).*

Esta fórmula evidencia la diferenciación con el otro. Los españoles y su visión *totalizadora-discriminante* explican así el sometimiento, el dominio de los indígenas, para ellos existe el hombre con razón y los otros-sin-razón. Este tipo de justificaciones, cuyo sistematizador fue Ginés de Sepúlveda, influyeron en el proceso de conquista. Y es así que los españoles ven al indígena como un ser dominado. Cabe a la vez mencionar que en ese tiempo surge otra visión del indígena, que lo dignifica, pero que no lo deja ver como el otro (lo distingue para su "protección"). Su principal representante fue Fray Bartolomé de las Casas. Es así como se construye y se crea al indígena como un ser dominado. Se encuentra con ello que, el indigenismo es designado a la política y estructuración sistemática que dará sustento e interpretación a lo indígena.

El indígena al ser designado como el otro y por ende, minimizado en su capacidad existencial, es construido como un extranjero de su propia tierra. La idea del *indígena-extranjero* es una resultante paradójica. ¿Pero por qué esta aseveración? La interpretación es la siguiente: el europeo peninsular al abreviar y designar un "nombre" a los "seres" habitantes del continente entonces "descubierto", lo diferencia como el "otro". Así interpretado, el indígena, merma su capacidad de existencia y "racionalidad" y eso trae como resultante, la concepción del indio como un extranjero. Pero además de serlo, en su propia tierra, en el lugar y sitio de nacimiento, el indígena es visto y recludo en espacios discursivos que lo relegan a espacios que difieren de su

propia interpretación lingüística, territorial y cultural. Es decir, se les *introyecta* de manera subrepticia un “nuevo” lenguaje. Al indígena que no es aniquilado por la violencia, se le relega a espacios y tierras que no eran suyas, y por último, si el indígena no es aniquilado ni relegado, se le incorpora a la visión occidental o se le disciplina física y culturalmente –lo que en términos *foucaultianos* es llamado *biopolítica* y *biopoder*– y se mezcla él y sus descendientes al mestizaje. Es un *extranjero* rechazado, es un extraño por ser el *otro* y no es reconocido en esa interpretación del mundo euro-occidental. Por ello, el “conquistador” español con su visión impositiva, totalizadora y universal, ve al indígena como un ser extraño y por ende *extranjero*, es decir, no pertenece a este mundo.

Desde ese instante la construcción lingüística gesta sus primeras enunciaciones discursivas. Se encuentra con esto que el indigenismo designa a la política y estructuración sistémica que dará, sustento e interpretación, a lo indígena. Es posible que la palabra indígena nazca de un uso político-lingüístico de clasificación y de dominio. Por aquello de *quien habla domina*.

### Origen y control: “Conquista” y época colonial.

El indígena como construcción discursiva, tiene su génesis desde el arribo de los peninsulares de Castilla a lo que hoy llamamos América. Estos son los que designan el nombre de indios e indígenas a los pobladores del nuevo continente. Con ello, es decir, con esa *arma lingüística*, reducen a aquellos a un estado de diferenciación cultural donde los llamados *seres sin razón*, son excluidos y dominados física y lingüísticamente. En sentido estricto, el individuo al ser colonizado, dicha conformación no sólo es física, es, por supuesto, ideológica y epistémica –desde la imposición de discursos de verdad que forman la concepción del mundo–.

La conquista trajo consigo una etapa de colonización violenta que relegó a las culturas indígenas sobrevivientes a espacios montañosos y selváticos. Como respuesta a estos procesos de dominación, fueron apareciendo en el contexto nacional diversos alzamientos. Agustín Cue Canovas enumera 77 rebeliones indígenas. La más renombrada de ellas es la que dirigió **Jacinto Uc de los Santos Canek**, indio maya que se educó con frailes españoles y pudo así conocer el pensamiento europeo y el de sus antepasados. En 1761 en Cisteil se rebeló con el apoyo

de unos dos mil dzulob (soldados mayas) provenientes de diversas poblaciones. Su rebelión sólo duró una semana, porque lo capturaron y la venganza fue brutal. En la plaza lo destriparon y descuartizaron...”. Las rebeliones indias parecen ser una voz que emprende el vuelo para poder hablar de sí mismo, esto es sin duda significativo debido a que los pueblos indígenas deciden luchar por sus intereses desde sí mismos. Sin embargo, lo paradójico es que el movimiento indígena, en este caso como el de Canek, tiene que aprender desde occidente para emprender una lucha. En otras palabras, en este caso en particular, el indio –en este caso– tiene que construir su discurso desde occidente para poder ser escuchado, debido a la visión peninsular colonizadora, obtusa y totalitaria. Es desde el entendimiento del discurso del *enemigo*, que las herramientas son forjadas para resistir al poder.

### Etapa de Independencia: Indígena como “carne de cañón”.

El indígena construido y dominado durante la colonia sigue un proceso reproductivo y de reiteración discursiva. Éste es inmiscuido también en el discurso de la etapa independentista, donde el proyecto criollo evidenció una nueva concepción del indígena que fue sustentada por Fray Servando Teresa de Mier y José Carlos María Bustamante. Ellos “descubrieron” en el indígena un pasado histórico. Encontraron en los indígenas dos elementos de apoyo a su movimiento independentista: por un lado, materializan en su cuerpo el término positivo de renovación histórica y, por otro, representan las fuerzas destacadas de un mundo social en crisis. En palabras de Luis Villoro, es el “indio” (precortesiano) sustentáculo ideológico, el telón de fondo de una “conciencia revolucionaria” y el (indio vivo) brazo guerrero de esta misma conciencia. El criollo ve en el indígena una realidad que lo justifica para sus propósitos políticos. La genealogía del discurso aparece como una construcción e integración de un estado-nación como “background”. El indígena anterior a la conquista, se convierte en un mito y un icono que representa el pasado imponente y místico que justifica los pragmatismos y toma decisional de las políticas hechas por los criollos. El indígena vivo, por su lado, será la fuerza bélica que concatenará la practicidad de la lucha armada. Saladino García argumenta que “desde la perspectiva del criollo, la nación del indio y la suya es la misma, ambos son americanos. La lucha por la independencia entonces será misión de indios y criollos. La remembranza y los hechos históricos mostraron que los indígenas

participaron por la instigación de los criollos que les ofrecieron mejorar sus condiciones, pero como no lo consiguieron, tiempo después intentaron por sí mismos liberarse. Los criollos reprimieron esta liberalización, desarticulando sus movimientos y escarmentaron a sus líderes.

### **Liberalismo y la re-construcción del indígena.**

Después de la etapa de independencia no se generó una política ni un estudio monográfico que abordara el problema indígena. Al menos no de manera significativa. Sin embargo, el pensador liberal José María Luis Mora encaminó sus ideas a pregonar la igualdad jurídica de todos los habitantes de México. Él expuso: *“el indio ha venido a ser en la acepción vulgar oprobiosa de una gran porción de nuestros ciudadanos recomendando emplear ‘los llamados indios’ ya que por ley no existen indios en México”* (Mora, 1977, p. 227). Es la estandarización u homogenización del mexicano desde una postura de corte jurídico, eliminando la personalidad del indígena. Se visualiza un elemento que va más allá de la exclusión, es la eliminación del ser indígena, por su atraso y conformación no occidental.

Luis Mora construyó su discurso en contraposición a la idea del mito y grandeza del pueblo mexicano, acerca de los que escribe: *“los aztecas carecían de una agricultura extensiva...Por consiguiente, la población anterior a la conquista tuvo que ser pequeña... La gran población india era un mito creado por los misioneros y conquistadores para ensalzar sus propias hazañas”* (Mora 1,977, p. 227).

La consecuencia de la visión de Luis Mora fue que el indígena empezó a ser considerado como un ser resignado y melancólico, sin educación, que no es apto para el desarrollo y no tiene cabida en el proyecto de desarrollo nacional. De este modo, Mora argumenta, *“para que el indígena se integre, se le tiene que dar una educación especial, única manera de lograr su incorporación a la vida nacional”* (Saladino García, 1994, p. 228). El pensamiento liberal en la verbosidad de Mora, interpreta al indígena como un ser sin cultura, “dilucidando” ahí el origen de sus atrasos y errores. Es por ello, que para los liberales el indio solo puede ser incorporado al desarrollo occidental por medio de la educación.

Al final de la independencia el criollo fue el beneficiario en términos prácticos. El indígena, por su parte, era nombrado y reiterado al decir que su situación había

mejorado. Este discurso lo incluía en la construcción de la nación, pero en los hechos, el indio fue relegado y excluido del proyecto de nación esgrimido por los liberales. El proyecto ideológico liberal sustentado en la modernidad, observa al indígena como un obstáculo<sup>1</sup> para el desarrollo. “Más un estorbo que un desafío. El indio, objeto de toda una legislación colonial destinada a protegerlo, poseía privilegios legales que lo separaban del resto de los ciudadanos. Después de la independencia las instituciones destinadas a protegerlos fueron gradualmente abolidas. De manera similar fueron destituidos sus privilegios” (Brading David, 1975, p. 105). Desde entonces se ve al indígena como un estorbo, un ser sin posibilidad para entrar en la modernidad, en el desarrollo. Por este motivo se le trató de desaparecer, a través de disponer leyes que abolieron la propiedad comunal indígena, decretada en las Leyes de Reforma en 1856.

La etapa juarista, descalifica a los indígenas como sujetos de propiedad. Las Leyes de Reforma caracterizaron a las comunidades como corporaciones, y fueron legalmente descalificados como sujetos de propiedad territorial y forzados a distribuir sus bienes entre los individuos habitantes de los pueblos. Benito Juárez García, un “presidente indígena” con visión y pensamiento liberal, llevó a cabo políticas de integración del indígena a la nación. El discurso proponía: hacerlos propietarios; convertirlos en ciudadanos y mestizarlos (“mejorar la población”). Sin embargo, no siempre el indígena quería ser incorporado o integrado a la nación.

Motivo por el que más rebeliones fueron apareciendo en el país. A mediados del siglo XIX tres grandes movimientos indígenas sacudieron al país: la guerra de las castas de Yucatán, la sublevación de Sierra Gorda y las incursiones de los indios “bárbaros”. Entre 1845 y 1853, los zapotecas de Juchitán, Oaxaca, sostuvieron una larga guerra contra los terratenientes y ganaderos del Istmo de Tehuantepec, siendo duramente reprimidos por Benito Juárez cuando fue gobernador de este Estado; aunque Juárez reconocía la justeza que asistía a los jutichecos, su posición ante el “problema” indígena era estrictamente “legalista”. La normatividad y políticas aplicadas por Juárez estuvieron enfocadas a la integración del indígena al desarrollo, y si éstas no lograban someterlo, en su defecto eran aniquilados como los indios yaqui, mayos y zapotecos. Esta etapa

1 Los liberales para impulsar el desarrollo y el progreso en los países recientemente liberados, enfocaron sus esfuerzos en determinar los obstáculos que debían vencer. Estos fueron: la Iglesia, el ejército, las corporaciones y el indígena.

del discurso se reviste dentro de dos visiones. Una normativa, que omite la propiedad comunal de los indígenas heredada desde los *calpullis* prehispánicos, otra la del indio que llega a los senderos y esferas más altas de la nación. Es decir, una dualidad discursiva, que por un lado domina y excluye al indígena, y la otra, que lo ensalza, pero sólo si es educado desde la visión occidental, desde el ámbito y perspectiva de la modernidad.

### **Eta**pa Porfirista

En la etapa porfirista las rebeliones indígenas siguieron manifestándose. Los alzamientos Yaqui y Mayo dirigidos por el indio *Cajeme*, de 1875 a 1887, fecha en que este es muerto y en la que *Tetabiate* continuó el mando de los rebeldes hasta 1901 son ejemplo de lo enunciado.

La lucha de los Yaqui es una reiteración de su construcción como sujetos. Los enfrentamientos y resistencias persisten aún en nuestros días, ahora la lucha es por el recurso hídrico. Pues la zona donde habitan se encuentra en *"la margen derecha del río Yaqui inferior, y en número reducido en el lado opuesto, tiene un área de unos diecisiete mil kilómetros cuadrados. Las márgenes del río están rodeadas al norte y noreste de una zona desértica y bastante plana con excepción de la sierra del Yaqui..."* (Taibo II, 2013, p. 12). Lo más significativo es que el recurso es un elemento fundamental para el ecosistema local y la sobrevivencia de la comunidad. Es vital saber que el río es *"navegable la mayor parte del año, va creciendo, tragando afluentes desde la sierra de Chihuahua, donde nace como río Papigochic, hasta desembocar en el mar de Cortés; son 680 kilómetros de recorrido nutriéndose de otros ríos. En la primavera, se desborda y enriquece los márgenes dando forma a una zona ricamente vitalizada por el agua. Esta será la bendición del territorio yaqui y también su maldición"* (Taibo II, 2013, p. 13).

La importancia de *Cajeme* en el repertorio histórico nacional es amplia. Según Paco Ignacio Taibo II, en 1874 el Gobernador Pesqueira, cuyo respeto por las comunidades indígenas de su estado era poco menos que nulo, *"hizo un nombramiento inusitado, aunque dentro de la legalidad vigente, dar posesión como alcalde mayor de los territorios yaqui y mayo a un oficial de caballería yaqui que bajo sus órdenes había combatido al imperio de Maximiliano: José María Bonifacio Leyva Pérez. El sentido del nombramiento era transparente..."*

(2013, p. 33). El objetivo era que fuera intermediario entre el gobierno y los yaquis. Lo sorprendente es que era un yaqui formado en el ejército mexicano.

Leyva era conocido en el mundo yaqui como *Cajeme*, "el que no bebe". En ese momento tenía alrededor de 35 años, a diferencia de lo que el gobernador pensaba, en lugar de mexicanizar el poder de la zona, apelará *"a la estructura democrática (los funcionarios se elegían anualmente) tradicional de la tribu, se enlazará con representantes religiosos, con las autoridades de los ocho pueblos, con los gobernadores y con las leyendas... es un personaje que está de regreso"* (Taibo II, 2013, p.35). Así la lucha armada emprendida durará cuarenta años, la más larga de toda la historia de América – cuyo problema resurgirá ya para el 2015 por el recurso hídrico–.

La política porfirista representada por Francisco Cosmes, ve al indígena *"como inepto para el progreso...que tiene una posición un poco más elevada al de las bestias y nada diferente de sus ancestros; solo puede prestar sus brazos; está raquíticamente evolucionando...el indígena no debe representar un apoyo para explicar la identidad nacional"* (Saladino García, 1994, p. 80). Otro colaborador importante de Porfirio Díaz fue Justo Sierra, quien pretendía dar seguimiento a la postura expuesta, de forma categórica determina la incorporación de los europeos para mejorar a la población, pero eso no bastaba, requería de re-educar al indígena, sacarlo de su atraso inminente. Por eso sugirió lo siguiente: *"...atraer a los inmigrantes de sangre europea, que es el único con quien debemos procurar el cruzamiento de los grupos indígenas, sino se quieren pasar del medio de civilización que en la nación ha crecido a otro medio inferior, lo que no sería evolución sino regresión. Nos falta producir un cambio completo en la mentalidad del indígena por medio de la escuela educativa..."* (Saladino García, 1994, p. 80).

Con Andrés Molina Enríquez se dio un viraje en la manera de tratar la cuestión indígena. En primer término, proyectó sus ideas contra la forma en que el pensamiento *criollista* entendió la solución al problema social: el blanco como grupo étnico, sostén del sentimiento patriótico, fundamento de la nacionalidad. Como contrapartida, expone que el mestizo es quien crea el destino del país y trata el fenómeno indígena como problema económico y social.

Como posible solución al problema indígena, Molina Enríquez propuso la asimilación de los indígenas a los mestizos: "Por ahora la raza indígena se resiente de su atraso evolutivo, y la mestiza lucha entre el atraso evolutivo de los indígenas y la acción contraria de los criollos y de los extranjeros... Los mestizos consumarán la absorción de los indígenas" (Saladino García, 1994, p. 81).

En otras palabras, está en manos de los mestizos la fusión y construcción de la nación, donde al indígena se le repartirán tierras para que de esa manera, y con el tiempo, se conviertan en propietarios para participar en el progreso de la nación.

### **El ser indígena en los discursos pos-revolucionarios e institucionales.**

La oficialidad de los discursos sobre el indígena y las políticas sobre él en la etapa posterior a la Revolución Mexicana, pretenden desde el gobierno darle un sustento institucional. En este sentido, Manuel Gamio, puede ser considerado como el primer intelectual posrevolucionario que orienta y sistematiza el pensamiento sobre el indígena. Desde 1916, en su obra *Forjando patria*, sentó los lineamientos generales de la política indigenista. En dicha obra, caracterizó al indígena como superviviente ancestral que habita regiones aisladas. "Han sido los siervos, los parias, los desheredados, los oprimidos" (Saladino García, 1994, p. 100). Las orientaciones humanistas evidencian su presencia, donde el discurso esboza la expresión cultural, insertando al indígena a la nación mexicana. Gamio consideró que "...el indio tiene aptitudes para el progreso iguales que el blanco; no es superior ni inferior a él" (García Saladino, 1994, p. 100). La percepción indigenista de Gamio se tornó asequible en la creación de la Dirección de Antropología, idea que tomó cuerpo en 1917, y que siguió hasta 1925. El indígena fue retomado en los ámbitos legales en los artículos 2, 27 y 123 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

La Revolución Mexicana marcó el punto de partida de la política indigenista actual, ya que el lenguaje y la creación de un discurso que es reproducido y reiterado se institucionalizan tanto en el espectro verbal-lingüístico como institucional-*verbu*<sup>2</sup>. El

<sup>2</sup> Las instituciones también pueden ser lingüísticas. Es decir, que por medio del lenguaje una verdad se puede construir al ser reiterada y reproducida a través del tiempo. Ésta se inserta, institucionaliza y conforma en verdades que se instauran en casi todo el espectro social.

discurso sobre el indígena fue institucionalizado gubernamentalmente con la creación de la Dirección de Antropología y Poblaciones Regionales, de la que Manuel Gamio fue promotor. En los años veinte se creó el Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena (1921); la convención de escuelas rurales en Casas del Pueblo (1923); el primer internado indígena llamado Casa del Estudiante Indígena (1924), más tarde convertido en Internado Nacional de Indios (1933). Durante el periodo del Presidente Lázaro Cárdenas del Río, se constituyó en el Departamento de Asuntos Indígenas (1935), suprimido en 1946. Este último fue remplazado por lo que se llamaría la Dirección de Asuntos Indígenas, dependiente de la Secretaría de Educación Pública, a la que remplazó el Instituto Nacional Indigenista en 1948, cuyo primer director fue Alfonso Caso. El discurso se amplía y sus prácticas dominarías se constituyen evidenciales en casi todo el acaecer indígena.

En suma, a partir de 1920, un proceso de unificación nacionalista se inserta en el proceso verbal-político mexicano. La presentación de un espacio inteligible que pretende regresar a las raíces "originales" (la llamada mexicanidad, de la cual hablaremos posteriormente). La imagen de lo indio constituye el cimiento y sustento ideológico fundamental del ser mexicano. El indigenismo comienza a ser el centro gravitacional de la cultura nacionalista. Inicia de manera tácita la representación de un espacio inteligible desde 1920, como José Vasconcelos. Éste subleva al mexicano ante el europeo. Mariano Azuela con su texto *Los de abajo* evidencia al mexicano rudo, "macho" con rasgos indígenas, que serían rescatados posteriormente por el cine mexicano (especialmente por el "indio" Fernández). Aquel indígena es visualizado a través de la pintura. Artistas como Diego Rivera, Siqueiros y Orozco procuran *re-orientar* la cultura del mexicano, partiendo de representaciones indígenas. Aunque este último renegaría posteriormente de esa imagen mexicana tan publicitada.

El indigenismo como re-constructor de la nación, nutre su institucionalidad con la imagen de lo *indio*. Bonfil Batalla a fines de 1960 revive el discurso indigenista. Su texto *México profundo*, hace un llamado a la conciencia, a la reconstrucción del país regresando a las "verdaderas" raíces del mexicano. Esto es, al pasado indígena; partiendo de la herencia multicultural. Bonfil argumentó que: "*la presencia de lo indio se encuentra en casi todo el espectro social y cultural del país*" (1990, p. 73).

Bonfil Batalla propugnó por una redención del indígena. Con estos argumentos, el indigenismo inició su etapa de "esplendor". El discurso se revistió de saberes, que nutrieron sus verdades que confluyen en una negación de integración del indígena al mundo occidental nacional.

### **Subcomandante Marcos y el EZLN: Un poeta y rebelde tras la construcción del sujeto indígena.**

Después de Bonfil Batalla, el indigenismo de manera somera, reviste sus saberes solamente en meras intenciones reivindicativas. A pesar de ello, el 1° de enero de 1994, un personaje se inmiscuye en los acaeceres de la vida nacional. Su nombre, Marcos. Un pasamontañas, un rebelde, un indigenista, un poeta, un humanista, un *verbum*, un estratega-discursivo, un "sujeto que habla" de y por el *indígena*. El denominado así subcomandante Marcos, lidera a un grupo de indios chiapanecos, que conforman al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Éstos en su discurso, piden hablar y ser escuchados por el gobierno federal.

Lo que el subcomandante Marcos busca con su discurso, es la generación de un *entendimiento* y consenso, pero, lo elabora desde una postura metafórica inigualable y seductora. El encapuchado manifiesta una enfática erudición filosófica, literaria e incluso poética. Es un ser discursivo que habla de rebeldía, que parafrasea al literato Carlos Fuentes con la metáfora *somos del color de la tierra*. Es además inevitable ver la visión de Michel Foucault, en la elaboración de todo su discurso. Además podemos encontrar de manera tácita la verbosidad fijada en la escritura del maestro Jorge Luis Borges, pues lo enuncia, reitera, re frasea y reinterpreta constantemente en su discurso.

Es bajo esta vereda enunciativa que la construcción del sujeto se bosqueja así:

*"No morirá la flor de la palabra, podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la Historia y la tierra, ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder. Nosotros nacimos de la noche, en ella vivimos, moriremos en ella"* (Marcos, s.f.).

La palabra se constituye en aquella voz que busca ser escuchada, pues ha vivido abigarrada en el silencio, en el oscuro cajón del poder de dominación y disciplinario. Si lo anterior no es suficiente para comprender el ser del indígena, el siguiente fragmento crea imágenes

esperanzadoras e incluso mesiánicas. Así lo manifiesta el líder zapatista:

*"Pero la luz, será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz, para todos todo. Para nosotros la alegre rebeldía, para...nosotros... nada..."* (Marcos, s.f.).

En esa misma tesitura, pero con mayor fuerza narrativa esgrime lo siguiente:

*"Si tenemos que escoger entre caminos, siempre escogeremos el de la dignidad. Si encontramos una paz digna, seguiremos el camino de la paz digna. Si encontramos la guerra digna, empuñaremos nuestras armas para encontrarla..."* (Michel Guillermo; 2003, p. 79).

Este fragmento del poema expuesto por Marcos el 20 de enero de 1994, denota irreductiblemente la búsqueda de la inquietud de sí y voluntad de poderío. Consigna que permite ver la necesidad que tienen los indígenas para construirse en sujetos con dignidad y no ser vistos con tristeza, horror y lástima. Esta idea es desarrollada días más tarde: "la dignidad es lo único que no se debe perder nunca... nunca", aseveran.

Se habla de lucha, respeto y dignidad, al faltar esto según Marcos, la única vía es pelear, aunque la batalla estructurada por Marcos y el EZLN, sea mayoritariamente a través de la palabra, tomando en cuenta que la lucha es desde la resistencia, esto debido a la persecución gubernamental, a decir de Guillermo Michel, detenciones ilegales, torturas, casas incendiadas, saqueo y destrucción; se escucha decir, "pelearemos de pie, de pie moriremos, pero no volveremos a vivir nunca de rodillas" (Marcos, s.f.).

### **EZLN y la voz del gobierno mexicano**

El gobierno, por su parte, anunció un discurso que propugnaba por una búsqueda del diálogo. El entonces presidente de México Carlos Salinas de Gortari dijo: *"Buscaremos siempre el imperio de la ley, el diálogo pacífico y, muy particularmente, la defensa de los derechos humanos en todas las acciones de la comunidad"* (4.1.94). El discurso gubernamental y el zapatista se vieron envueltos entre palabras, peticiones, metáforas y posibles soluciones, pero no concretizaron el diálogo. Esto debía suceder así, dado que la capacidad de diálogo político, (entendido como discurso de ac-

ción), a decir de Habermas (1980): “se considera como fin último que puede culminar en consenso o disenso por la pérdida de confianza, porque tiene la virtud de convencer a los participantes de cierta pretensión de validez, es decir, de motivarlos racionalmente al reconocimiento de esas pretensiones, a partir de ello se toma una decisión racionalmente motivada acerca del reconocimiento (o del rechazo) de las pretensiones susceptibles de corroboración discursiva”.

Las prácticas discursivas –y por ende los discursos– están regidas por las condiciones sociales de producción específica en las cuales tienen lugar y que le son constitutivas expresando el discurso las relaciones de poder. Se deben tomar en cuenta quiénes y cómo se deben decir los discursos. Aquí el discurso se institucionaliza, la verdad discurre y camina entre laberintos no asequibles, del sur al centro del país. Aquello se diluye entre tratados y trazos de tinta insertados entre hojas de papel, reformas legales que se llevan a la Cámara y se posan de boca en boca, se instalan en fracciones parlamentarias, en discursos presidenciales, en una comisión especial para el diálogo (COCOPA), en los noticieros, en páginas *web* y obligatoriamente en la prensa, y hace algunos meses en un tratado denominado *los caracoles*. El discurso se ha convertido en parte de la cotidianidad lingüística de cada mexicano, y utilizando una expresión muy coloquial –además de ser literal– *de todo el mundo*.

### **Marcos: el poeta constructor de un discurso de verdad.**

*“Y las sombras que cruzan los espejos”.* (Vicente Huidobro)

La vida ha entrado en una dinámica irreversible. La construcción del mundo virtual y escenarios despersonalizados se tornan cada vez más profusos. El espacio se ha transformado en una quimérica percepción de un mundo que se desdibuja tras pinceladas grotescas de un sistema global excluyente y opresor. El mundo y en especial México se subsume en el nihilismo –la nada totalizante– que erosiona el sentido de la vida. Las calles se tornan sanguinolentas, perpetrando una árida, desolada y obnubilada visión del mundo actual. Gritos de desesperación y desolación deambulan por las calles. *Jóvenes estudiantes lloran* por sus “camaradas” y exigen su regreso. Mujeres, gays, lesbianas, transexuales, transgénero y detentores de la diversidad, desnudan su interior y hacen públicos sus deseos, necesidades y derechos por la dignidad. Los campesinos e indígenas buscan respeto y enaltecer su

identidad, por ello salen a la esfera urbana exigiendo se respete su entorno rural, aunado a sus recursos y forma de vida tradicional. Todo esto se ha vuelto parte de la arquitectura del paisaje. Hace algunos años, una voz se escuchó en la parte más olvidada de la nación. Espacio alejado de los designios de la esfera gubernamental. Sujetos perdidos en lo más recóndito del discurso de bienestar. Indígenas sometidos y relegados a su propia miseria. Seres subyugados que luchan por su vida. El autodenominado sub-comandante Marcos, busca horizontes promisorios que le den sentido a los indígenas –neozapatistas–. Un ser ahora mítico y ambiguo a la vez. Un líder simbólicamente estructurado: una máscara, un personaje, una voz, un poeta.

Este esbozo, nos ayuda a comprender el sentido de *re-construcción* histórica por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y su insoslayable mito: Marcos, quien ha creado una verdad adentrándose subrepticamente en la reiteración del lenguaje, no solamente nacional sino internacional. Construyendo e instituyendo sus discursos de verdad, revestido o mimetizado con el mito, parte insoslayable del *constructo* discursivo del poeta. Los poetas reinterpretan y caminan subrepticamente en *pos* de la construcción de verdades. En este orden de ideas, Marcos se constituye como un poeta que se *introyecta* en el ámbito societal. Puede parecer demasiado temerario considerar al subcomandante como un poeta; sin embargo, veamos cómo se puede re-pensar dicha enunciación.

Analicemos: el poeta puede ser interpretado –en este caso Marcos– desde una dicotomía-hermenéutica; esto es, desde una primera lectura, el poeta es un constructor de realidades, un ser que pretende dar sentido a la *existencia* –en sentido amplio–. Para dar un mayor argumento a la *idea*, podemos remontarnos a la concepción que se tenía de los poetas en la etapa helénica clásica. Los griegos concebían a los poetas y a la *poiesis* como los que dan sentido a los seres, a su historia y a su forma de concebir el mundo (Cortés, 2001, p. 98). Aquí hace acto de presencia el sometimiento histórico o impositivo carente de sentido y horizonte de posibilidad, debido a dicha visión excluyente los indígenas pueden darle sentido a su historia libertaria desde sí mismos. Desde esta misma trinchera discursiva, el discurso de Marcos *verbaliza* un contenido que pretende en un primer momento, construir y darle sentido a la historia indígena; es decir, busca construir un *sujeto-indígena*, un *sujeto activo* que hable por él mismo.

Esa intención radica de manera tácita en la comprensión de su *mundo*. Para darle viabilidad, se construyen horizontes narrativos abigarrados en las palabras. Según Octavio Paz, el conjunto de palabras crea paisajes. El pincel para el *constructo* de las imágenes que concatenan el paisaje discursivo, está en el mito. El *encapuchado*, construye una genealogía, una imagen y un mito, además de ser un mito en sí mismo. Además de que el mito es una creación del poeta. Desde este punto de vista, el subcomandante es un poeta, y lo es en el sentido que éste ha creado y construido su propia historia y sendero mítico, con modalidades de creencia, remitiéndose a modos de posesión de la verdad. La reconstrucción histórica comienza cuando el lenguaje discursivo nos dice que el EZLN es una organización armada constituida por campesinos pertenecientes a los grupos tzotzil, tzetal, tojolabal, chol y lacandón, que en 1994 se rebeló a las órdenes de una pequeña cúpula militar, y cuya cabeza visible es el líder "mestizo" conocido con el nombre de subcomandante insurgente Marcos.

Si la historia no había dado un significado relevante a los pueblos indígenas y los había relegado de la misma solo para exhibirlos como parte del folclor nacional o como bárbaros; ahora resurgirían para poder ser nombrados y, al serlo, también serán escuchados. Recapitulando, si la historia carece de fines, podemos imponérselos, y si la historia no tiene significado, nosotros podemos dárselo. Podemos parafrasear esta premisa diciendo: si la historia careciera de fines significativos para los pueblos indígenas, la mano del poeta Marcos aparece para insertarlos en los acaeceres nacionales; instaurando y construyendo una verdad que los establecerá en un proyecto de vida futuro. Esto es entonces una *metáfora viva*<sup>3</sup>. Es decir, que la metáfora introduce una interpretación de un lenguaje simbólico en la figura de Marcos. La construcción, institucionalización y elaboración de éste como un *símbolo discursivo, rebelde e indianista* detrás de un pasamontañas. En este caso, las características del símbolo consisten en conjugar una dimensión lingüística. Quizá por ello la figura de Marcos y su discurso sean de muchas maneras ambiguas e inextricables; entendiendo que la imagen simbólica y, en este caso mítica, es engañosa y fascinante<sup>4</sup>. Esto nos remite a pensar que el símbolo

3 A todo esto Paul Ricoeur diría, "el lenguaje poético no es un lenguaje sin referencia, un lenguaje centrado únicamente sobre sí mismo (...). En este sentido, fundar lo que se ha llamado verdad metafórica, ofrece una interpretación del lenguaje simbólico que permite conservar la pretensión de verdad. Para mayor información consultar: Ricoeur, Paul. *Metáfora Viva*. Cristiandad. Madrid. 1979. P. 308.

4 Nuevamente en palabras de Ricoeur podemos decir que: hallando que las fronteras entre las cosas y nosotros mismos son difusas; sin embargo, esto no quiere decir que el símbolo signifique lo inde-

se instaura y se envuelve en el lenguaje del mito, ocultando partes indeseables de la verdad, haciendo aparecer sólo lo más conveniente para la construcción del discurso. Pero esto no es todo, la segunda parte de la dicotomía poética la encontramos en el Marcos que redacta poemas en un sentido literal. La fijación de sus discursos se nutre intrínsecamente de metáforas. Sus desplegados en la prensa y sus entrevistas para radio y televisión, están plagadas de imágenes e incluso de significados oníricos.

Ahora, Marcos no es solo un guerrillero, un rebelde, un mestizo, un indigenista y un hombre con pasamontañas, es un ser discursivo que habita en las fauces oníricas del lenguaje viajando a través de los sentidos, en las discusiones familiares, charlas de café, mesas redondas, tocadas de rock, en Internet y sus páginas *web*, en las camisas, posters, inclusive como un icono; también habita en una especie de parque de diversiones donde es posible tomarse una foto como lo hicieron Oliver Stone y algunas otras personalidades. Sin duda, es una institución internacional, un discurso elaborado por la opinión pública, un breviarío esbozado en la vorágine.

En términos de Teun A. van Dijk (2000), podemos decir que Marcos en su posicionamiento como hablante, narrador y mensajero autorizado, construye actos de habla, que podríamos decir son campos léxicos estructurados que conforman la opinión pública dependiendo de lo que el líder neozapatista enuncie. Es digámoslo así, un trabajo sesudamente estructurado por Marcos y el EZLN, apoyado en mejor medida por el discurso metafórico; que se ha convertido en el eje nodal y estético de su *verbum*. Ese campo metafórico lo podemos encontrar en la siguiente entrevista hecha el 4 de enero de 1994, en el Periódico del Partido Comunista Italiano<sup>5</sup>. El texto comienza con una descripción un tanto ambigua desde una primera lectura, debido a la profunda carga metafórica que Marcos expone en su vestir, hablar y comportarse. Leamos: "Es uno de los pocos que tiene la cara cubierta y que está armado con una metralleta. El único que no es indio. Mientras habla saca una pipa de la faltriquera, se la pone en la boca por la apertura del pasamontañas, pero no la enciende. Se expresa con la

cible. Por tal motivo si no hay concepto que pueda agotar la necesidad de que surja un pensamiento subsecuente alumbrado por los símbolos, esta idea significa solamente que ninguna categorización dada puede abarcar todas las posibilidades semánticas del símbolo. La falta de claridad del símbolo oscurece el discurso, porque el símbolo es una estrategia discursiva en sí. En: Ricoeur, Paul. *Metáfora Viva*. Cristiandad. Madrid. 1979. P. 308.

5 Traducción hecha en la revista Proceso del día 4 de enero de 1994.

claridad del intelectual acostumbrado a comunicarse con la gente simple”.

En este caso el poeta se metamorfiza desde la esfera discursiva y corpórea, para utilizar a los medios como el escenario idóneo para la introyección tácita de sus discursos. La palabra constituye el eje central de su autoría. Es la verbalización tácita del sujeto indígena.

### **Más de la lucha de la tribu Yaqui: dolor por la tierra y los recursos naturales.**

El racismo sigue vigente, no solo por el grito y resistencia a través del levantamiento armado neo-zapatista, liderado en su momento por el sub-comandante Marcos, que a veinte años de su manifestación sigue en pie de lucha. En los últimos años se ha destapado la cloaca de un proceso de exclusión y sometimiento hacia los pueblos originarios de América, sin embargo, uno de los más notables lo encontramos con la Tribu Yaqui.

La lucha de la Tribu, es solo un ejemplo de la resistencia ante la visión totalitaria de gobiernos obtusos. La muerte de Cajeme, tras el engaño gubernamental, dejó enorme descontento en el pueblo indio. Tetabiate –su hermano–, siguió la lucha sangüinaria y desigual, pero a pesar de ello la sublevación logró su cometido y en 1901 se les dejó su tierra y recursos. Sin embargo, al parecer la historia se repite pero ahora como farsa. Hace cinco años la postura de gobiernos cegados por el poder e intereses económicos, tuvo como objetivo primordial despojar a los Yaqui de su recurso hídrico. Es así que la construcción de un acueducto denominado –paradójicamente– “independencia”, ha generado enojo e impotencia para la tribu indígena.

Los Yaqui están en resistencia, en pie de lucha. Las manifestaciones han sido amplias, recorren instancias gubernamentales cada día. Observadores internacionales se han percatado de la decisión errónea del gobierno federal. El 17 de enero de 2015, se presentaron ante la Comisión Nacional del Agua, en Ciudad Obregón, pero no se ha llegado a un acuerdo. Existe por tanto un trato intolerante, bajo esta idea, han encarcelado a los líderes de la Tribu, sin dar argumentos sólidos de que están incurriendo en un delito. Lo único que se pide es respetar los acuerdos firmados desde la época del entonces presidente Lázaro Cárdenas.

Se puede decir que la dignidad es un elemento que

al parecer se ha olvidado en las sociedades actuales. Por parte de los Yaqui esto no es así. La lucha de sus antepasados la tienen tatuada en la piel. La resistencia no es una pincelada grisácea impregnada en la retórica gubernamental. Más allá de una lectura romántica, es la descripción formal de un pueblo que exige ser tratado con dignidad, pensarlos como sujetos. Es momento de hacer valer nuestra condición humana, que al parecer es un objeto desgastado por sociedades superfluas y perversas.

### **Tras la búsqueda del sujeto indígena.**

El entendimiento de los sujetos para no generar manipulación y control parece sencillo, sin embargo, esto no es así. En la situación ideal de habla, en términos *habermasianos*, entre los individuos para ser pensados como sujetos, es importante que el asentamiento de los hablantes no sea sólo simulado o subrepticio, que su inclusión en el resto del conjunto de la acción pertenezca, por lo tanto, a la autodeterminación de cada hablante. Esto implica que la acción del hablante debe ajustarse a su argumentación, a la sinceridad y autenticidad de los argumentos en su praxis. Esto implica la configuración de un sujeto ético con implicaciones de conocimiento de sí mismo y para con los otros, a través de la acción que coadyuve al entendimiento. Es por eso que los indígenas son olvidados categóricamente en dicha posibilidad de entendimiento y acción. Así es como lo visualiza el aparato gubernamental. En palabras de Hugo Zemelman (2012) “lo primero que es reconocer los diferentes significados que mantienen vivos el lenguaje, como esa nubosidad de un significado”. Se puede aseverar entonces que existen visiones del mundo, que se tornan impositivas y totalitarias, donde no se concibe el entendimiento y el diálogo, sino la imposición innegable y obtusa de un discurso occidental soberbio e intolerante.

El término acción permite la conformación del individuo desde sí mismo, es dominar su situación en sí y desde sí. En palabras de Habermas, “la acción se puede entender como la realización de un plan de acción, que se apoya en la interpretación de la situación. El actor o el sujeto al llevar al término su plan de acción, dominan una situación. La situación de acción constituye un fragmento de un entorno interpretado por el actor” (2005, p. 481). El sujeto pretende ser actor de su propio destino. Es la acción comunicativa, de entendimiento recíproco. La idea reguladora del conceso tiene que ver con una comunidad ideal de comunicación donde

se puede argumentar –dado que la fuerza del mejor argumento–, puesto que las relaciones de poder están en suspenso y todos tendríamos el mismo derecho de hablar. Si suponemos que alguien nos puede engañar, dejamos a un lado la discusión.

En la realidad se dan situaciones que son difíciles de explicar, ejemplo de ello lo encontramos en las posturas de negociación entre gobernantes y gobernados, países desarrollados y países subdesarrollados, pues la posibilidad de comunicación y los intereses son disímiles aunque en apariencia sea un parámetro lógico de entendimiento. Así en la *“lógica del discurso aparecen en lugar de las modalidades lógicas: imposible (contradicción), necesario (negación de la imposibilidad), posible (negación de la imposibilidad), otras modalidades que califican formalmente la adecuación de un argumento para apoyar o debilitar una pretensión de validez...”* (Habermas en Nicolás, 1997, p. 576). Es aquí donde los argumentos constituyen el eje nodal del entendimiento en la conformación comunicativa de los sujetos. En el caso de los indígenas, su visión del mundo contiene de suyo elementos que les permiten pensar en una dinámica –dialéctica–, desde el yo-individual al yo-colectivo, aunado a ello la conformación de comunidades ideales de habla, es decir, se piensa como seres colectivos no como seres individuales. Es en este caso la articulación de sujetos colectivos que se piensan entre sí. Es la relación del uno con el otro. Es en este sentido que los sujetos indígenas buscan principios libertarios desde la colectividad.

Dicho proceso argumentativo requiere ineludiblemente de la razón como principio estructural, donde la libertad es el fin o mejor aún, el eje primigenio del ser del sujeto y la colectividad. Es por eso que desde la perspectiva de Axel Honneth es necesario formular lo referente no a una “sociedad como aparato totalitario de poder sino como construcción frágil, cuya existencia depende del consenso moral de los implicados...” (2001, p. 18). En suma, se puede decir que la conformación del sujeto requiere de un proceso consensual, sin embargo, esto no sólo se quedaría en esa perspectiva, es necesaria la resistencia, la lucha, la voluntad, la inquietud de sí, el cuidado de sí mismo y por supuesto la razón como elemento constitutivo desde el sujeto-indígena. El sujeto es un reconstructor de sí mismo, por sí mismo. Quien debe comprenderse desde sí mismo, ser constructor y portador de su propia luz, que ilumine su sentido y existencia. El *sujeto* “es el deseo de un individuo de ser un actor, y ser un actor

es la capacidad de influir en su medio. Sin olvidar...la dualidad compromiso liberación. El sujeto-para-sí sólo puede existir penetrando en la realidad social atacando los sistemas de dominación, la pura tenacidad o todo esencialismo...” (Touraine, Alain & Farhard, 2002, p. 195). El sujeto se construye como la orientación y eje nodal de una acción colectiva que está definida por unas relaciones sociales. Éste se construye de manera tácita a través de la conflictividad.

La mediocridad de los gobiernos latinoamericanos y la pasividad de los individuos, la falta de perspectivas ciudadanas han generado un sustrato mediocre, una postura donde se ausenta la personalidad. José Ingenieros lo diría de la siguiente manera: *“La mediocridad podría definirse como la ausencia de características personales que permitan distinguir al individuo en sociedad”* (2010, p. 25).

Dichos elementos dan lectura a la conformación de sociedades faltas de personalidad, con una inherente mediocridad, donde las fauces del mercado subyugan su plano existencial, los deseos son violentados y penetrados de forma perversa en cada uno de los habitantes de este mundo interconectado. En su momento Hannah Arendt (1995) se pronunció en nombre de la personalidad del sujeto, así que la libertad tiene que ver con la pluralidad, elemento constitutivo de la condición humana. Para la socióloga alemana la pluralidad no es idéntica a la alteridad, tiene que ver con la distinción, tiene que ver con lo que se muestra a través de la acción y del discurso. Es hacerse ver más allá de una visión ramplona de las democracias representativas. En el espacio público es vital la acción, que no es exclusiva o privilegio de los agentes políticos, es una renovación del mundo, esto permite apuntalar al sujeto-político arropado de personalidad.

Dichos elementos permiten repensar al sujeto desde la *Superación*. Es la búsqueda de senderos promisorios más allá de una negación. Es aquí donde quizá el pensamiento habermasiano no alcanza la superación epistémica. Es ir más allá de lo posiblemente alcanzado. En palabras de Hugo Zemelman “con todos y a pesar de muchos, construir caminos que nos llevan a vislumbrar nuevos misterios que son a su vez nuevos renaceres” (2011, p. 34).

Es un repensar histórico donde subyace la resistencia, enfrentar sin miramiento aquello que parece que excede los límites de las situaciones dadas. “El desafío radica en recuperar el lugar del hombre como hombre,

en forma que pueda estar en las Altas cumbres ocupadas ilícitamente..." (Zemelman; 2011, p. 35). Al sujeto se le debe reconocer por su historicidad. Es ir más allá de la decodificación de los tecnócratas, del capital y lo nuevos derroteros circunstanciales que subordinan al sujeto concreto. Es un vínculo entre el acto de pensar y el de asumirse como sujeto. Entre conocer y autoconocimiento, que es lo que marca la singularidad de convertir la conciencia histórica en premisa y donde organizar el pensamiento de los nuevos sujetos políticos e indígenas.

El sujeto indígena es quien reconoce su historicidad, quien busca afanosamente su libertad. Es la visión de la resistencia. Desafío constante de horizontes de posibilidad. Vivir a pesar de la hostilidad del mundo. Mirar más allá de las erosionadas políticas excluyentes y sociedades despersonalizadas.

### Conclusiones

La libertad, es la esencia y razón de ser del sujeto. Ser libre es uno de los elementos más significativos en el plano existencial de los individuos. Su reconocimiento es la realización de la esencia humana, que aunado a la ética, elemento sustancial del sujeto, formula la idea libertaria como el bien vivo que tiene en la autoconciencia de sí su saber y su voluntad.

Así el sujeto a través de sus acciones y notoria realidad; tiene su fundamento en sí y para sí y su fin motriz en el ser ético. La eticidad es el concepto de libertad devenido del mundo existente y naturaleza de la autoconciencia, donde se realiza el sujeto en cuanto tal, pero sin olvidar el escenario hostilizado que lo subyuga y decodifica. Es por todo eso que se requiere reconocer a la libertad como principio articulado y primordialmente existencial. Es el escenario donde se sustenta la voluntad libre, que indudablemente concibe al cuerpo como identidad y experimentación del mundo. Así el sujeto es dúctil y posiblemente reconfigurado desde sí mismo. El sujeto es revolucionario, un individuo que articula su accionar desde la razón.

Es vital repensar al sujeto indígena *más allá de planos esotéricos, mesiánicos o quizá utópicos*. Es repensar su existencia no sólo como articulación verbalizada en las esferas intelectuales, es un ser corpóreo en busca de su libertad; es quien pretende caminos y horizontes promisorios donde robustecer su existencia en el espacio público y su ser en el mundo de la vida. No es la voz que clama en el desierto, es una ineludible

relación desde *sí mismo para sí mismo y para con los demás, es el deseo de ser*, a través de su resistencia y lucha contra la opresión y el totalitarismo. El sujeto es quien bajo la estela de la corrupción y el hastío reorienta sus expectativas a mejorar sus condiciones de vida y reconocimiento a través de la razón.

Lo expuesto, construye un intrincado telar de elucubraciones discursivas, donde el sujeto ha sido revestido y enunciado desde diferentes matices que decanta en una significativa paradoja en su construcción existencial. Visto de esa manera la lectura que se ha conformado permite interpretar y por qué no decirlo, bosquejar la propuesta de un nuevo sujeto o, en este caso, de manera específica, el sujeto indígena, más allá de la dictadura de occidente.

Desde esta postura, parece una perspectiva dignificante, pues el sujeto y su insoslayable relación con otros sujetos evitan el desmembramiento del tejido social. La propuesta constituye no sólo la necesidad de saber que el Otro existe, sino responsabilizarse de él –y más aún–, si éste es un ser excluido. Sin embargo, en este sentido el sujeto se constituye como una víctima, esto es, como aquel que es oprimido y dominado de manera totalitaria y por ello es vital protegerle. Sin embargo, la paradoja se puede leer a simple vista, pues al protegerlo se limitan sus procesos para la libertad, su construcción desde sí mismo es limitada o peor aún, cerrada, es aquí un sujeto cerrado, un sujeto hablado, es simple y llanamente cosificado por el discurso que pretende reivindicarle –el indígena, por ser del color de la tierra e ir más allá de la visión y racionalismo detentado por occidente–.

Parece que lo anterior no alcanza a exponer de manera clara el principio de libertad y reconfiguración del *sujeto-indígena*, donde la paradoja es cada vez más evidente. Los sujetos están cada vez más implicados en la angustiada nada, cuyo problema estriba en hacerles sentir desazonados en el ente y ello elimina toda posibilidad de hablar. Lo grave del asunto es que sin palabras ya no existe ente y mucho menos sujeto.

Así, existe la necesidad y búsqueda de significación del sujeto indígena. Dicho argumento se puede bosquejar al decir que la significación es la iluminación misma del horizonte. El sujeto debe comprenderse desde sí mismo, ser constructor y portador de su propia luz, que ilumine su sentido y existencia, aún y cuando la oscuridad penetre en lo más hondo de su existir. El ser debe primero iluminarse, tomar significación

al referirse a esta reunión, para que el sujeto pueda recibirlo.

El sujeto indígena es un reconstructor y renovador de su ser desde sí mismo. Es pues, un sujeto histórico y corpóreo que habita circunstancial y situacionalmente en el mundo de la vida. El plano circunstancial y situacional construye al sujeto en su ejercicio, el camino que le llevará a conocerse a sí mismo. La lucha indígena desde hace más de quinientos años – fundada en la resistencia, a través de la labor bélica y lingüística–, persiste a pesar de la obsolescencia de un gobierno corrupto y una sociedad aletargada en el hastío y la ignorancia.

El *sujeto* es entonces, *alguien* dador y contenedor de voluntad e *inquietud de sí*, es quien deja en el pasado la adormilada existencia como objeto, haciendo camino, buscando horizontes que den sentido y liberación a su vida, donde él y los Otros, también sean actores respetados, comprendidos y escuchados, existencial, corpórea y materialmente en el mundo de la vida, en el espacio público, donde el Estado representa la estructura orgánica que da sentido y conformación existencial, aunque no del todo.

La conceptualización y conformación del *nuevo sujeto*, nos ha remitido a una serie de disquisiciones de amplias dimensiones, es confeccionar un telar con múltiples matices, texturas e infinitas formas. Los sujetos pretenden hacerse públicos desde sí mismos, en un espacio nihilista que les oprime, pero a la vez incita a la creatividad como acto de reinención. Por tanto, la posibilidad de ser actores políticos subyace significativamente en la negrura del vacío, y la voluntad e inquietud de sí forman parte integral de su existir. La lucha por la libertad se torna inherente en sus discursos. Los diferentes actores buscan la posibilidad de hacerse públicos. Es por ello que infinidad de grupos, organizaciones, movimientos, líderes y dirigentes generan diversas acciones para la construcción de sujetos en libertad.

La *praxis de liberación* en el espacio público, es el esquema imprescindible donde los nuevos sujetos logran en su accionar constituir horizontes promisorios, sin embargo, existe una paradoja en su inercial conformación, pues la apuesta por la desaparición del Estado, por parte de posturas tanto posmodernas como neoliberales merman la idea de lo estatal como eje articulador del ser y por ende de la colectividad. Pero, el sujeto que habla, escribe,

*reescribe* los destinos y la historia de los individuos, de los otros –indígenas, mujeres, extranjeros, gays, pobres, obreros, campesinos– desde la lucha, la resistencia, la hostilidad nihilista, que debe tener como eje rotatorio la reconfiguración del Estado. Es desde este último que se construyen a sí mismos como sujetos hablantes, los que hablan por los *otros*, *sin embargo, de manera paradójica* al pretender *construirlos como sujetos*, los constituye como sujetos hablados –como pasó con el subcomandante Marcos y los discursos indigenistas–, así dicha construcción como *sujeto* resulta una ambigua conformación difícil de leer a simple vista, pero, es desde la razón con el yo-individual y el yo-colectivo que reorientan al sujeto para reconfigurarse desde sí mismo y para consigo mismo y, en el mejor de los casos, para con los otros, aun cuando la atmósfera sea monstruosa y violenta.

Lo expuesto permite interpretar que es imprescindible repensar al sujeto. Ese nuevo sujeto político es más que un murmullo, es aquel alguien que va más allá de una mueca que gime desesperada ante los procesos de opresión, es un individuo –actor– inmerso o secuestrado en el mundo actual. Es un ser descarnado y *decodificado* a través de la razón, la voluntad y el deseo. El nuevo sujeto-político es ahora quien se expone y exhibe corpóreamente en un mundo interconectado. El proceso de interconexión –mundialización cibernética– espacio de este nuevo sujeto, exige repensar las clásicas posturas reivindicativas. Este sujeto actor-político busca identidad pluralizada y tolerancia activa con todo y las restricciones que implica el mundo-nihilista-actual, requiere a pesar de ello, conformar un principio activo que resurja corpórea y simbólicamente su acaecer político, social y cultural. Así los movimientos sociales, culturales, acción colectiva o desobediencia civil sólo se entienden ahora a través del mercado –tangibles o intangibles–. Las redes, el proceso comunicacional en sí, buscan escenarios y su exposición en el espacio público acosado y manipulado a través de lo que paradójicamente se está en contra.

Las luchas son ahora conformadas inexorablemente en espacios virtuales, en ágoras intelectuales – universidades e institutos detentores de la verdad– o estructuras administrativas supeditadas a controles de calidad y subyugadas a planos gerencialistas dotados de pragmática rupestre y por supuesto escenarios políticos perversos donde los ciudadanos viven en completa neurosis, síntoma de falta de contenido inercialmente articulado debido a un telar de escenarios profusos y difusos. Sin embargo, esto

más allá de un plano pesimista –posmoderno–, es un escenario donde la fuente creadora discurre como principio de voluntad y reivindicación del nuevo sujeto. Lo paradójico persiste en una inercial conformación de mercados de resistencia, es por ello que el *desencriptar* su conformación como plano negativo totalitario resulta complejo, pues se transforma en una vía y estímulo insoslayable para el *nuevo sujeto*, en este caso *sujetos indígenas en pie de lucha*.

## Referencias.

- Abellan, J. L. (1971). Mito y cultura. España. Seminario y ediciones.
- Bernal Gutiérrez, M. A, & Romero Mirand, M. A. (1999). Chiapas crónica de una negación. México. Rayuela.
- Arendt, H. (1995). ¿Qué es Política? España: Alianza.
- Ávalos Tenorio, G. (2006). *El monarca, el ciudadano y el excluido*. México: UAM
- Comité Clandestino Revolucionario Indígena Comandancia General del EZLN (2005). Sexta Declaración de la Selva Lacandona. México. Rebeldía.
- Cortés Carreño, J. C. (2006). Marcos: tras la *construcción* y búsqueda del sujeto indígena. Tesis de Maestría. UACH-Sociología Rural.
- Cortés del Moral, R. (1988). Sujeto-Objeto. México. UACH.
- Chabod, F. (1994). Escritos sobre Maquiavelo. México. FCE.
- Del Moral, J. M. (1998). Subjetividad y temporalidad. México. UACH.
- Del Moral, J. M. (2004). El Nihilismo y el olvido del ser. México. UACH.
- Deleuze G. (2002). Nietzsche y la filosofía. Barcelona. España. Anagrama.
- Descartes, R. (1979). Discurso del Método. México. Porrúa, S.A.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación*. México. Trotta.
- Dussel, E. (2006). 20 Tesis de Política. México. Crefal-S XXI.
- Eco, U. (2003). Kant y el ornitorrinco. España. Lumen. EZLN, Documentos y Comunicados (1994). ¿De qué nos van a perdonar? México. Era.
- Foucault, M. (1973). El orden del discurso. Barcelona. Tusquets Editor.
- Foucault, M. (1983). Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Chicago University.
- Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. España. Piqueta.
- Foucault, M. (1992). Microfísica del Poder. Madrid España. La Piqueta.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2003). La hermenéutica del sujeto. México. FCE.
- García Marín, J. (1989). *Kierkegaard: la soledad y la angustia del individuo singular*.
- Gadamer, H. G. (1996). Verdad y Método. Salamanca, España. Sígueme.
- Gill, L. (2000). Teetering on the rim: global restructuring, daily life, and the armed retreat of the Bolivian state. New York, Columbia University Press.
- Habermas, J. (1980). La Modernidad, un proyecto incompleto. España. Taurus.
- Habermas, J. (1990). Pensamiento postmetafísico. México. Taurus
- Habermas, J. (1995). Problemas de legitimación del Capitalismo tardío. Argentina, Buenos Aires. Amorrurtur.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez*. México. Trotta.
- Ham Juárez, C. & Pérez Garcés, R. (1999). Lenguaje, Poder e Ideología en la Filosofía de Hegel. México. UAEM.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). Multitud. México. Debate.
- Hegel, G. W. F. (1968). Ciencia de la Lógica. Argentina. Ediciones salas.
- Hegel, G. W. F. (1987). Fenomenología del Espíritu. México: Fondo de Cultura Económico.
- Hegel, G. W. F. (1999). Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling. Madrid, España: Tecnos.
- Hegel, G. W. F. (2005). Filosofía del Derecho. México: UNAM.
- Hernández Millán, A. (1998). Los hijos más pequeños de la tierra. México. Plaza y Valdez.

- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid, España: Trotta.
- Kraemer, B. (1999). Racionalidad práctica y dominación cultural. México. UACH-Sociología Rural- Plaza y Valdés.
- Küng H. (1979). *¿Existe Dios?* Madrid. Ediciones cristiandad.
- Lacan, J. (2006). El seminario de Jacques Lacan. Libro 23. El sinthome. 1975-1976. Buenos Aires. Argentina. Paidós.
- Levinas, E. (1995). *Totalidad e infinito*. Salamanca. España. Ediciones sígueme.
- Levinas, E. (1999). Humanismo del otro hombre. México. S. XXI.
- López Barcenás, F. (2002). Autonomía y derechos indígenas en México. México. Conaculta.
- Marcuse, H. (1982). *Ensayos sobre política y cultura*. México. S. XXI.
- Marcuse, H. (1999). Razón y Revolución. Madrid, España. Alianza editorial.
- Michel, G. (2003). Ética política Zapatista. México. UAM-X.
- Monsiváis, C. (1995). "El indígena visible". México. Revista Proceso.
- Nietzsche, F. (1980). *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*. Madrid. Tecnos.
- Nietzsche, F. (1999). *El crepúsculo de los ídolos. 2da. Edición*. México. Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1987). *Meditaciones del Quijote*. México. Rei. Letras Hispánicas.
- Paz, O. (1986). Ladera este. México. JM.
- Piñón, F. (Coordinador) (2009). Religión y Política en Hegel. México. UAM. Centro de Estudios Sociales Gramsci A. C.
- Planty-Bonjour, G. (1986). *Droit et liberté selon Hegel*. Paris, France. Puf.
- Ricoeur, P. (2003). Sí mismo como otro. México. S. XXI.
- Robinet, A. (1984). El pensamiento europeo de Descartes a Kant. México. FCE.
- Russel, B. (1968). El poder en los hombres y en los pueblos. Buenos Aires. Argentina. Losada.
- Saladino García, A. (1994). Indigenismo y marxismo en América Latina. Ed. UACH-UAEM. México.
- Sieder, R. (2001). Rethinking Citizenship: Reforming the Law in Post War Guatemala. States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State. T. B. Hansen and F. Stepputat. Durham, Duke University.
- Smith, C. A. (1995). «Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms.» Comparative Studies in Society and History.
- Sartre, J. P. (1986). El ser y la nada. España. Alianza.
- Schminck-Gustavus, C. U. (1982) El Leviatán Moderno. España. Lipus.
- Staudt, K. (1991). Managing Development: State, Society, and International contexts. Traducido por Mirko Lauer; España. Editorial Sage.
- Schussler, I. (1998). La tierra y lo sagrado. México. UACH.
- Subcomandante Marcos (1999). Desde las montañas del suereste mexicano. México. Plaza Janes.
- Taibo II, P. I. (2013). Yaquis. Historia de una guerra popular y de un genocidio en México. México. Planeta.
- Tehun, V. D. (2000). El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso. Tomo II. Barcelona. España. Gedisa.
- Touraine, A. (2006). ¿Podremos vivir juntos? México. FCE.
- Touraine, A. & Khosrokhavar, F. (2002). A la búsqueda de sí mismo, diálogo sobre el sujeto. España. Paidós.
- Villaseñor, Y. (2001). Literatura II. México. Imagen.
- Villoro, L. (1950). Los grandes momentos del Indigenismo en México. México. El Colegio de México.
- Zemelman, H. (2011). *Implicaciones epistémicas del pensar histórico desde la perspectiva del sujeto*. México. Desacatos.
- Zemelman, H. (2012). Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico. México. Unicach-S. XXI.
- Zizek, S. (2004). Repetir Lenin. Madrid, España. Akal
- Zizek, S. (2005). El acoso de las fantasías. México. Siglo XXI.
- popular y de un genocidio en México. México. Planeta.
- Tehun, V. D. (2000). El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso. Tomo II. Barcelona. España. Gedisa.

- Touraine, A. (2006). ¿Podremos vivir juntos? México. FCE.
- Touraine, A. & Khosrokhavar, F. (2002). A la búsqueda de sí mismo, diálogo sobre el sujeto. España. Paidós.
- Villaseñor, Y. (2001). Literatura II. México. Imagen.
- Villoro, L. (1950). Los grandes momentos del Indigenismo en México. México. El Colegio de México.
- Zemelman, H. (2011). *Implicaciones epistémicas del pensar histórico desde la perspectiva del sujeto*. México. Desacatos.
- Zemelman, H. (2012). Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico. México. Unicach-S. XXI.
- Zizek, S. (2004). Repetir Lenin. Madrid, España. Akal
- Zizek, S. (2005). El acoso de las fantasías. México. Siglo XXI.