



ACTA MEXICANA DE FENOMENOLOGÍA
REVISTA DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA
No. 5 Septiembre de 2020
ISSN: 2448-8941
Doi: En trámite

IMAGINARIOS SOCIALES Y NUEVAS HABITUALIDADES EN
LOS PUEBLOS ORIGINARIOS, FRENTE AL TURISMO RURAL:
UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA

SOCIAL IMAGINARIES AND THE NEW HABITUALITIES
IN THE ORIGINAL TOWNS FACING RURAL TOURISM:
A PHENOMENOLOGICAL APPROACH

Rebeca Osorio González
Universidad Autónoma del Estado de México
rosoriog@uaemex.mx

81

Resumen

El objetivo central de esta propuesta es generar instrumentos comprensivos de los imaginarios sociales, a través de conceptos centrales de la fenomenología husserliana, como el de «habitualidad» (*Ideas II y Meditaciones cartesianas*) y el mundo de la vida –*Lebenswelt*– (*La crisis*) con el propósito de aplicarlos al análisis de las experiencias de comunidades originarias frente al turismo rural.

Palabras clave: Fenomenología | Imaginarios sociales | Habitualidades | mundo de la vida | pueblos originarios.

Abstract

The central objective of this proposal is to generate comprehensive instruments for the social imaginary, through central concepts of Husserlian phenomenology, such as «habituality» (*Ideas II & Cartesian Meditations*), and the life world –*Lebenswelt*– (*The Crisis*), with the purpose to apply them into the experiences of the traditional communities facing rural tourism.

Key words: Phenomenology | social imaginary | habitualities | life world | original towns.

INTRODUCCIÓN

¿Por qué recurrir a la fenomenología para hacer este análisis? Parece que las herramientas que brinda la fenomenología y particularmente la fenomenología de Edmund Husserl son mucho más precisas en términos de lo que me interesa estudiar, al sujeto de los procesos culturales, tema y dimensión fundamental de la descripción y el análisis social, histórico, económico, político, etc. La dimensión subjetiva de la vida que valora, aprehende o rechaza, crítica o asume, de la vida biográfica a través de sus actos, ya siempre intersubjetivos y culturales.

En síntesis, importa analizar al sujeto-social de los pueblos originarios en esos procesos culturales (económicos, políticos, simbólicos, etc.), desde la vida que experimenta el mundo, y desde donde se puede dar cuenta de la historia no como mera diacronía, como mera transición, linealidad de hechos o acontecimientos sino como proceso en las contingencias. En otros términos, historia como conjunto de acontecimientos únicos pero contradictorios, discontinuos no resueltos sino más bien en constante transformación, desde donde los pueblos originarios deconstruyen y resignifican el relato de un curso homogéneo, y la representación de ese curso homogéneo.

82

Pero ¿Por qué recurrir a la fenomenología para hacer este análisis? Porque la fenomenología aporta como herramienta el concepto de las habitualidades y con ellas, como se desarrollará más adelante, se construyen los imaginarios sociales. El significado, el sentido y dimensión compleja de tales imaginarios. Importa responder ¿qué son concretamente los imaginarios sociales¹? ¿cómo se llega a los imaginarios intersubjetivos a través de las habitualidades? ¿cómo se determinan los imaginarios intersubjetivos a través de las habitualidades? ¿subjetividad e intersubjetividad indican lo mismo en la fenomenología de Husserl? ¿qué son las motivaciones y

¹ Los imaginarios en el enfoque historiográfico y antropológico enmarcan al imaginario como lo que está instituido social e históricamente, pero además se objetiva en determinados elementos estáticos y, sobre todo, tangibles como textos, fotografías, utensilios, objetos, monumentos, por mencionar algunos. Entre los teóricos de los imaginarios se ubica Cornelius Castoriadis (Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Fábula-Tusquets, 2013); Jacques LeGoff (Jacques LeGoff, *Pensar la historia*, Barcelona, Altaya, 1995), y Gilbert Durand (Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, España, Fondo de Cultura Económica de 2005). Así, los enfoques vía los cuales se analizan los imaginarios tienen ciertos matices que permiten dilucidar diferencias, mientras unos determinan los imaginarios como imágenes mentales, otros argumentan que son objetivables a través de elementos tangibles, estáticos e institucionalizados. Sin embargo, se debe puntualizar que los imaginarios sociales son también concepciones dinámicas del mundo y de la realidad histórica de los sujetos concretos, más allá de las simples representaciones estáticas y analíticas con las que comúnmente se reconoce a los imaginarios. En este sentido, la definición de los imaginarios sociales sigue históricamente tres direcciones: cognitivo, historiográfico, antropológico.

como inciden en los imaginarios subjetivos e intersubjetivos? ¿cómo es que a través de la asociación-motivación se significan los imaginarios subjetivos e intersubjetivos? ¿por qué los imaginarios no son estáticos? ¿a qué se debe su dinamismo? ¿y si están en constante reconfiguración existe un suelo de dónde partir? ¿cómo se conforman las tendencias de tomas de posición respecto de un imaginario específico?

Interesa no solo delimitar los imaginarios sino saber ¿cómo es que se significan? si significar es visibilizar y nombrar lo que está dotado de contenido –contingente, concreto, cualitativo– ¿por qué se significan así? ¿de dónde se alimenta esa significación? es decir ¿de dónde se alimentan los imaginarios sociales para representar la realidad inmediata e histórica de los pueblos originarios²? De la experiencia, concretamente de la experiencia del yo con el otro, del otro como extranjero, como ajeno pero presente en el propio territorio.

Este planteamiento da paso al tema de la intersubjetividad en el contexto de la fenomenología o dicho técnicamente a la experiencia empática, si empatía³ no significa nada más que la presencia del otro para mí. Esta presencia se da en dos niveles en los pueblos originarios frente al turismo rural: en el primero con ese otro semejante, comunidad hacia dentro, miembros de la comunidad o pueblo originario, con los que se comparte lazos sanguíneos, vecinales pero también históricos, geográficos, culturales (lengua, vestimenta, alimentación, religión, organización política, económi-

² Al indígena no lo determina un prejuicio, lo determina "saberse y asumirse como integrante de un pueblo y ser reconocido como tal por propios y extraños, significa formar parte de una sociedad que tiene por patrimonio una cultura propia, exclusiva, de la cual se beneficia y sobre la cual tiene derecho a decidir según las normas, derechos y privilegios que la propia cultura establece (y que cambian con el tiempo). Todo aquel que sea reconocido como miembro del grupo, de ese pueblo particular, único y diferente", asume, participa y debe ser reconocido con dichas particularidades. (Guillermo Bonfil-Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Debolsillo, 2006, p. 48). Son más los criterios prácticos que reivindican, dignifican y reactualizan la identidad indígena, que criterios objetivos petrificados en formas folclorizadas, por las que pareciera que no ha pasado la historia. (Rebeca Osorio-González, Oliver Hernández-Lara y Lilia Zizumbo-Villareal, "¿Indígena objetivado o indígena subjetivado? El ser-indígena desde el discurso de los organismos oficiales versus la autodeterminación con base comunitaria", en *Clivajes*, Veracruz, 2020, p. 168.)

³ "En cierta manera experimento yo también (y en esto hay dación de sí mismo) las vivencias del otro: en la medida en que la empatía (*comprehensio*) ejecutada a una con la experiencia originaria del cuerpo es en verdad una especie de representación, pero funda, sin embargo, el carácter de la co-existencia "en persona". En tal medida tenemos, por ende, experiencia, percepción. Pero esta co-existencia ("apresencia...")** no puede por principio convertirse en existencia originaria inmediata (protopresencia). Lo peculiar de la empatía es que remite a una conciencia-cuerpo-espíritu originaria, pero como conciencia que yo mismo no puedo ejecutar originariamente, yo, que no soy el otro y solamente funjo para él como un análogo que comprende". Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM – Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 244. Trad. Antonio Ziri6n Quijano. (En adelante *Ideas II*).

ca, familiar etc.) y de vida en común, es decir lo que se constituye como un mismo marco referencial. Y el segundo nivel es en la empatía de los pueblos originarios con el otro diferente, el ajeno al propio mundo, el externo, el turista que no comparte ninguno de los elementos anteriores con las comunidades originarias, porque proviene de un contexto sociohistórico y económico diferente, con una lengua distinta (español, inglés, francés etc.). En este escenario ¿qué ocurre con esta distinción en el plano del mundo de la vida cotidiana, en la identidad o auto-reconocimiento, familia, religión, territorio e incluso en las actividades económicas? ¿cómo se construye o se constituyen los imaginarios sociales? A partir de la cercanía o relación con el otro primero, el de la comunidad propia y *a posteriori* con el turista.

Y en este entrecruzamiento de motivaciones entre miembros de un pueblo originario y un *alter* que se asoma a la comunidad ¿qué resulta en cuanto a la imagen que constituye el sujeto de sí mismo, de su comunidad como originaria? Debido a que en estas comunidades se ofertan actividades de turismo rural, los sujetos venden su mundo de la vida íntimo, al permitir que los turistas sean parte activa de su cotidianidad. En este contexto ¿cómo es que los pueblos originarios construyen su imagen de sí para vender al otro? ¿qué elementos rescatan estas comunidades para edificar esa imagen que venden o muestran al otro? Y en ese mostrar, ¿qué ocultan las comunidades de sí mismas al otro, al ajeno?

Por tanto ¿cómo se conforma una determinada construcción de imaginarios sociales o intersubjetivos en tanto construcciones identitarias de las comunidades? Y a la vez ¿cómo se constituyen los imaginarios sociales o intersubjetivos, en tanto edificaciones culturales que responden a las percepciones sobre qué significa el turismo rural en estas comunidades indígenas o pueblos originarios?

Lo anterior representa el marco que encuadra la propuesta de imaginarios sociales, que se analizarán a través de la fenomenología de Edmund Husserl, debido a que el objetivo principal de esta propuesta es generar herramientas comprensivas de los imaginarios sociales, a través de categorías centrales de Husserl: habitualidades y mundo de la vida, con el propósito de aplicarlos al análisis de las experiencias de comunidades indígenas receptoras⁴ frente al turismo rural.

En este sentido importa responder ¿qué es el mundo de la vida? ¿qué comprende el mundo de la vida? ¿cuál es la importancia de describirlo en un primer momento, para posteriormente analizar los imaginarios inter-

⁴ Comunidades originarias, o pueblos originarios, que reciben turistas.

subjetivos? El mundo de la vida⁵ es el horizonte universal donde las subjetividades existen intersubjetiva, espiritual (cultural) e históricamente; este horizonte es el mundo de la vida cotidiana donde existimos con el *alter*, y donde se da la vida en común⁶.

MUNDO DE LA VIDA

Sólo en los últimos años de su vida Husserl expuso el método que conduciría a la ciencia del mundo de la vida, "vinculado a la dimensión más profunda de las producciones constitutivas de la subjetividad trascendental"⁷. El mundo es el horizonte universal donde existimos con los otros y en esta co-existencia "el mundo es para nosotros consciente existente-viviente"⁸. A través de la intersubjetividad se constituye ese mundo como horizonte de una experiencia pre-científica o pre-teórica o, lo que es lo mismo, la subjetividad constituye, en la comunitarización intencional, la efectuación de la validez del horizonte experiencial del mundo. Esa validez originaria y vivenciada sobre el horizonte experiencial de las subjetividades en relación, da lugar a la unidad del mundo, de la que Husserl agrega:

una unidad intersubjetiva en la multiplicidad de las valideces y de lo que es válido en ellas; lo que en lo sucesivo, en verdad, se muestra a menudo falto de concordancia intersubjetiva que, empero, entonces, sea callando o hasta desatendido, sea expresamente en el intercambio y la crítica, se alcanza una unificación que por lo menos de antemano es cierta para cualquiera como posible de lograr⁹.

Asimismo, esta unificación es síntesis experiencial en sí misma, que genera a su vez un nuevo sentido o un sentido modificado en la experiencia primera. Venebra (2019) menciona además que el mundo es horizonte

⁵ "El mundo ordinario, que es la del mundo de la vida. Javier San Martín". ("La filosofía de la paz de Vicent Martínez Guzmán y la fenomenología", en *Investigaciones Fenomenológicas*, No.16, España, 2019, p. 305). Mundo de la vida: "Para el origen de tales predicados en los sujetos singulares y para el origen de su vigencia intersubjetiva en tanto que permaneciendo como perteneciente al mundo común de la vida, está según eso supuesto que una comunidad de hombres (y tanto ella como cada uno de sus miembros singulares) viva en un entorno concreto, referida a él en la pasión y la acción; que todo esto esté ya constituido. En este constante cambio del mundo humano de la vida cambian también, evidentemente, los hombres mismos en cuanto personas, en la medida en que han de asumir, correlativamente, siempre nuevas propiedades habituales". Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, España, Ediciones Paulinas, 1979, p. 202. Trad. Mario A. Presas. (En adelante *Meditaciones cartesianas*.)

⁶ Marcela Venebra, "Naturaleza y naturalidad de la experiencia. Crítica y fundamentación fenomenológica del conocimiento científico", en *Tópicos Revista de Filosofía*, No. 56, 2019, p. 121.

⁷ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Argentina, Prometeo Libros, 2008, p. 37. Trad. Julia V. Iribarne. (En adelante *La crisis*).

⁸ *Ibíd.*, p.150.

⁹ *Ibíd.*, p. 204.

de todas nuestras experiencias de objetos, pero estas experiencias son en los modos de vivenciar el mundo, de percibirlo y reconstruirlo o resignificarlo: "El mundo como horizonte pre-dado aparece pues como la raíz de aquella naturalidad de la experiencia que la fenomenología busca describir trascendentalmente"¹⁰. Y en ese pre-darse del mundo, Venebra¹¹ agrega que, se muestran dos niveles: la mera naturaleza, solo como materia de la acción y apropiación intersubjetiva, y los objetos culturales, complejos en la medida en que surgen ya en ese horizonte pre-dado, en elaboraciones intersubjetivas o interpersonales que suponen significados ya instituidos como el lenguaje, las costumbres, tradiciones, vestimenta y rituales solo por mencionar algunos. Así lo social es histórico y la historia es cambio, mismo que se produce en el mundo de la vida donde se da la interacción, o por la interacción de los individuos, de ahí que toda experiencia perceptiva esté atravesada por los significados del mundo de la vida.

Por tanto, en este mundo de la vida (mundo de las personas, que tienen y comparten ese mundo), existe la subjetividad intersubjetivamente constituida –la persona en comunidad histórica-territorial–, donde se da también un mundo de la cultura; el sentido, y el significado. Como afirma Husserl, el mundo de la vida es un reino de los objetos que se presentan en evidencias originarias, experimentados en su presencia inmediata o en su significado inmediato. En este sentido los imaginarios organizan la realidad inmediata que se experimenta en los espacios cotidianos y comunes, son el resultado de la sedimentación de sentido que conforma las habitualidades.

Ahora bien, la inmediatez desde la fenomenología es lo pre-teórico, lo que no está mediado teóricamente o conceptualmente, desde donde se puede entender o captar algo que se da, debido a que hay una acumulación de sentido en el pasado, es decir, no se conforman como constructos sobrepuestos al mundo de la vida, sino que forman parte del modo o la estructura en que los objetos se dan. En ese darse de los objetos también de manera inmediata se validan desde lo comunitario, en las otredades, al no cuestionar que es real y que no lo es, se actúa con la certeza de que lo existe es real, donde los imaginarios son mediadores en esa realidad, de esa significación intersubjetivamente constituida y, por lo tanto, adquieren la categoría social, puesto que "en el comprender intercambiado ingresan mis experiencias y las adquisiciones de experiencia con las de los otros en una conexión semejante a la de las series de experiencias singulares dentro de mí, respectivamente, lo de cada vida experienciante"¹².

En las experiencias del mundo de la vida se aprehenden los objetos, pero estas cosas, objetos, son dados como válidos para nosotros en cada caso –en alguno de los modos de la certeza de ser–, "pero por principio

¹⁰ Marcela Venebra, "Naturaleza y naturalidad de la experiencia. Crítica y fundamentación fenomenológica del conocimiento científico", art. cit., p. 121.

¹¹ *Ídem*.

¹² Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit., p. 204.

sólo de tal modo que se tiene conciencia de ellos como cosas, como objetos en el horizonte de mundo"¹³. Es decir, su existencia está sujeta a, o determinada como parte de ese horizonte, porque se comparte la certeza (como seguridad) sobre la existencia de estos objetos en la convivencia con la alteridad, pero además porque pertenecen a ese horizonte conocido del sujeto, donde se les reconoce.

En síntesis, el mundo es un horizonte universal¹⁴ donde estamos y existimos con el *alter* (mi comunidad y el otro ajeno, extranjero), este horizonte universal contiene el mundo de la vida en común (horizonte comunitario) y el horizonte distante (horizonte de lo ajeno). Pero este mundo de la vida pre-dado funciona también permanentemente como subsuelo con sus múltiples valideces pre-teóricas. Nosotros somos sujetos en ese mundo, como sujetos yoicos que lo experimentan (horizonte de intimidad, o mundo de mi vida). En ese experimentar los objetos, en ese vivenciarlos también se reconocen y se significan a través de construcciones definidas como imaginarios sociales.

El mundo de la vida intersubjetivamente común para todos sirve como "índice intencional para las multiplicidades de aparición que se enlazan en síntesis intersubjetivas"¹⁵; es un mundo compartido, espacio común en donde todas las actividades están mezcladas en un nosotros. En este escenario se comprende al otro porque se comparten las mismas objetividades del mundo de la vida (paisaje, bosque, tierra, cielo, etc.), las personas y su presencia se comprenden no solo por la corporalidad del otro (ademanes, gestos, guiños, etc.) sino a través de la determinación del uno con el otro.

Así, el mundo circundante que se co-constituye en y con los otros, en el recíproco entendimiento y en la intracompreensión, es designado por Husserl (2005)¹⁶ como comunicativo. En tanto la socialidad —argumenta Husserl—, se construye con los actos específicamente sociales comunicativos, actos en los cuales el yo se vuelve a otros, y estos otros también le están dados al yo como aquellos a quienes se vuelve y quienes además comprenden este volverse, eventualmente se atienen a él en su comportamiento, se vuelven a su vez en actos de consonancia o discrepancia:

Estos actos —afirma Husserl— son los que, entre personas que ya «saben» unas de otras, producen una unidad de conciencia superior e incluyen en esta el mundo de cosas en torno como mundo circundante común de las personas que toman posición; y en esta inclusión aperceptiva también el mundo físico tiene carácter social; es mundo que tiene significado espiritual¹⁷.

¹³ *Ibíd.*, p. 184.

¹⁴ Donde existen y se relacionan tres horizontes: horizonte de intimidad (el mundo de mi vida), horizonte comunitario y horizonte de lo ajeno (distante).

¹⁵ *Ibíd.*, p. 213.

¹⁶ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 240.

Justo en estos procesos los imaginarios sociales se construyen desde lo intersubjetivo, desde las experiencias compartidas, pero también se modifican debido a la dinámica histórica de lo social interpersonal, es decir los imaginarios no son fijos, porque se transforman con cada nueva experiencia. Lo cual nos lleva a preguntarnos ¿cómo se configuran los imaginarios sociales en las comunidades receptoras continuamente abiertas a la presencia del turista como otro, de otra cultura y otra tradición?

PERCEPCIÓN E IMAGINACIÓN

La percepción sensible de acuerdo con Husserl¹⁸ se refiere sólo al presente, que tiene detrás de sí un pasado infinito y ante sí un futuro. Enseguida se ve que se necesita el análisis intencional de la rememoración, como modo de conciencia original del pasado, pero también, que tal análisis presupone por principio el de la percepción, ya que en el recuerdo, de modo sorprendente, está incluido el haber percibido. De ahí que la experiencia sensible (percepción sensible) se comprenda como:

88

La última fuente de que se alimenta la tesis general del mundo que se ejecutó en la actitud natural, que hace por ende posible que se encuentre conscientemente como frente a mí un mundo de cosas existente, que me atribuya un cuerpo en este mundo y que pueda entonces insertarme a mí mismo en él (...). Por tanto, la percepción sensible, que entre los actos experimentantes desempeña en cierto buen sentido el papel de una protoexperiencia, de la que todos los demás actos experimentantes sacan una parte principal de su fuerza de fundamentación. Toda conciencia percipiente tiene de propio ser conciencia de la presencia en su propia persona de un objeto individual, el cual es por su parte, en sentido lógico-puro, un individuo o una variante lógico-categorial del mismo. En nuestro caso de la percepción sensible, o más distintamente, de la percepción de cosas, el individuo lógico es la cosa; y basta con tratar la percepción de cosas como representante de todas las demás percepciones (de propiedades, procesos, etc.)¹⁹.

Por ello la percepción sensible, siguiendo a Husserl (1962)²⁰, es la conciencia de las cosas mismas, su aprehensión y posesión directa. Ese aprehender es intencional; sin la percepción no habría para nosotros ahí ni objetos ni mundo, pues estos son más bien para sólo con el sentido y el modo de ser con el cual surgen y surgieron a partir de esas efectuaciones subjetivas. En consecuencia, "el campo de percepción que pertenece a todo momento de la vida es ya de antemano un campo de objetos, captados como tales

¹⁸ Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit., p. 152.

¹⁹ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 89. Edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri6n Quijano. (En adelante *Ideas I*.)

²⁰ Edmund Husserl, *L6gica formal y l6gica trascendental. Ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica*, M6xico, UNAM, 1962. Trad. L. Villoro.

en cuanto unidades de experiencia posible o, lo que es lo mismo, como posibles sustratos de actos cognoscentes”²¹. Sin embargo, la subjetividad no se puede aprehender ni experimentar directa y simplemente; sólo es posible experimentarla en la fundamentación de lo simplemente perceptible por los sentidos y en unidad con lo que es simplemente ahí mismo, de acuerdo con la percepción. Aquí vale la pena detenernos un poco, solo para ejemplificar lo que permite la experiencia sensible: es una experiencia primera, a través de la percepción sensible presente, sin embargo no por ello es estrictamente solo presente en esta linealidad temporal, porque ciertamente depende de una experiencia originaria (como la experiencia base, el sub-suelo primero de una determinada experiencia) dada en el pasado y por tanto apercebida²² –si la apercepción se comprende como percibir una nueva experiencia respecto a una experiencia anterior en el momento presente– pero que también se resignificará en el futuro. Con esta precisión entendemos ahora lo que Husserl mencionó, al argumentar que es la experiencia en la que todos los demás actos se fundan.

Ahora prestemos atención puramente a lo corporal de las cosas, “así se presenta, manifiestamente, por la percepción sólo en el ver, en el tocar, en el oír etc., por lo tanto en aspectos visuales, táctiles, acústicos y similares. En esto participa obvia e inevitablemente nuestro cuerpo vivido, nunca ausente del campo de percepción, y en verdad con sus correspondientes órganos de percepción (ojos, manos, orejas etc.)”²³. Aunque, este percibir es solo un segundo momento de la constitución experiencial de la realidad, su fundamento se ubica en la experiencia originaria –como impresión, lo que está ahí, lo que está dado al yo– lo que se constituye en la conciencia del sujeto, donde se reconoce la experiencia primera y a la vez se modifica, se transforma con la nueva vivencia del sujeto, y esto continuamente resignifica nuestras experiencias de las cosas percibidas. Porque la experiencia de objetos, toda experiencia o vivencia intencional se añade a la trama biográfica del sujeto, se sedimenta generando nuevas orientaciones experienciales o afianzando otras pasadas.

²¹ Edmund Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, UNAM, 1980, p. 39. Trad. Jas Reuter.

²² “Toda apercepción en la que nosotros aprehendemos con una mirada y captamos objetos ya dados –por ejemplo en el mundo cotidiano ya dado–, toda apercepción en que comprendemos sin más su sentido conjuntamente con sus horizontes, remite intencionalmente a una instauración originaria, en la cual se había constituido por primera vez un objeto de similar sentido [...] Así, toda experiencia cotidiana oculta una transferencia analogizante de un sentido objetivo, ya originariamente instaurado, al nuevo caso, con su aprehensión anticipada del objeto como objeto de un sentido similar. Tanto como se extiende este darse anticipadamente, hay una tal transferencia. Al mismo tiempo, lo que en experiencia posterior se revela como teniendo un sentido realmente nuevo, puede cumplir a su vez la función de una instauración y fundar una predonación de un sentido más rico”. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p. 204.

²³ Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit., p.148.

Ahora bien, en toda percepción de un objeto sensible hay horizontes co-dados, es decir, partes no dadas del objeto, latentes pero susceptibles de ser experimentadas, por la función más básica de la imaginación. La imaginación es modificación de la percepción. La imaginación presenta a su objeto al modo de una re-presentación y no como una presentación efectiva del mismo. Por lo tanto, la imaginación forma parte estructural de la percepción sensible. Sólo la percepción sensible da originariamente un objeto, pero toda percepción originaria implica un resto imaginario, no dado, imaginario pero fundado a través de las capas de sedimentación de sentido que la percepción sensible provee.

Asimismo, en el acto de percepción se constituye el significado, el sentido del objeto de la mano de un "consaber"²⁴. Ya que en el experimentar la cosa misma existe el sedimento de un saber, y un consaber respecto de esa cosa u objeto.

Porque toda experiencia, sin importar qué es lo que ella experimente en sentido estricto, en cuanto aparece ante la vista la cosa misma, tiene *eo ipso* necesariamente un saber y un consaber [*mitwissen*] respecto precisamente de ese objeto, es decir, de lo que es peculiar a él y que todavía no ha aparecido ante su vista²⁵.

En el consaber se expresan las habitualidades. La pregunta ahora más bien corresponde a ¿qué tipo de habitualidades? Puesto que en las sedimentaciones de sentido que se presenta con el objeto, en el objeto. El sujeto que aprehende la cosa, lo hace en una experiencia sensible (percepción sensible) pero la construye y determina en un consaber. Empero existe otro o nivel de la vida subjetiva, en el que la experiencia continúa la constitución y es en el compartir de esta experiencia con el *alter*²⁶, en esta

²⁴ "En cuanto a su contenido, este pre-saber es indeterminado o imperfectamente determinado, pero nunca está del todo vacío y si no tuviera alguna validez, la experiencia no sería sencillamente experiencia de una y esta cosa. Toda experiencia tiene su horizonte experiencial; cada uno tiene su núcleo de conocimiento real y determinado, tiene su contenido de determinaciones inmediatamente dadas por sí mismas, pero, por encima de este núcleo de un ser-así determinado, de lo que propiamente se da como un "ello mismo ahí" posee ella su horizonte". (Edmund Husserl, *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, ed. cit., p. 33.) El consaber permite tener partes no dadas del objeto, latentes pero susceptibles de ser verificadas o plenificadas. Por ejemplo: tienes frente a ti tu taza de café, ves, tienes dada a la vista o el tacto una parte de la taza, una parte externa para el caso, pero no toda la taza, percibes una parte pero se te "da" todo el objeto, como una unidad idéntica.

²⁵ *Ídem*.

²⁶ "No estamos aislados, sino que, en esto, al mismo tiempo, estamos en conexión con otros seres humanos. Cada uno tiene sus percepciones, sus presentificaciones, sus concordancias, cambio de valor de sus certezas como meras posibilidades, dudas, preguntas, ilusiones. Pero en el vivir uno con otro cada uno puede participar en la vida del otro. De este modo, en general el mundo no es existente para el ser humano aislado sino para la comunidad de seres humanos, y en verdad, ya por medio de la comunitarización de lo perceptivo" Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit., p. 204.

comunitarización de lo perceptivo, construido y resignificado se producen y despliegan los imaginarios sociales. Por tanto, la experiencia del mundo

en cuanto experiencia constituyente no significa tan sólo mi experiencia enteramente privada, sino una experiencia comunitaria. Conforme a su sentido el mundo es uno y el mismo: a su experiencia tenemos acceso por principio todos nosotros, sobre él todos nosotros podemos ponernos de acuerdo por intercambio y comunicación de nuestras experiencias; del mismo modo, la comprobación objetiva se basa también en el acuerdo recíproco y en su crítica²⁷.

Es decir, esta experiencia constituyente es comunitarizada, constituida en común y, por tanto, objetivada en conjunto, pero, al mismo tiempo, en la singularidad y desde las particularidades de cada comunidad. En este sentido, no deberían existir imaginarios instituidos –o instituyentes– desde la homogeneidad²⁸, debido a que no es posible evocar o en su defecto demarcar imaginarios sociales homogéneos que apliquen por igual para todas las sociedades y comunidades originarias –porque cada una es distinta.

La experiencia en tanto percepción sensible identifica y permite nombrar la cosa, el mundo y comprender el tejido profundo de los imaginarios sociales. Un tejido experiencial que se forma entre una génesis pasiva y activa, que en su conjunto genera habitualidades, mismas que serán a partir de ahora la categoría fundante de los imaginarios sociales. En lo que sigue trataré de explicar el sustento de esta afirmación.

HABITUALIDADES E IMAGINARIOS SOCIALES

“El yo es un sustrato de habitualidades²⁹ [...] el respectivo carácter de ser y de ser así, como carácter permanente de tales objetos, es obviamente un correlato de habitualidad que se constituye en el polo yo mismo en virtud de sus tomas de posición”³⁰. Las habitualidades entonces son el resultado de la sedimentación de sentido de las experiencias. Esa sedimentación permite que el sujeto adquiera ciertas capacidades en la forma de un yo-puedo³¹ (el sujeto que se encuentra a sí mismo), que forman parte de la configuración

²⁷ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, ed. cit., p. 246.

²⁸ Como lo argumenta Cornelius Castoriadis en su libro *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 1975.

²⁹ En las habitualidades se fundan los horizontes en los que se va pre-delineando el aparecer mismo de las cosas y la manera en como las asumimos y nos comportamos en consecuencia con su aparición, de manera reflexiva y con tomas de posición en una habitualidad activa pero no así en una habitualidad pasiva, donde el yo es más bien impulsivo, estéril de voluntad.

³⁰ Edmund Husserl, *Meditaciones*, ed. cit., p.121.

³¹ “La libertad, por ejemplo: yo puedo pensar, puedo plantear una materia de pensamiento cualquiera, hacer una hipótesis de que esto es así y no así. Hago el planteamiento inicial y eventualmente lo transformo en una modificación de neutralidad y sé con seguridad, por experiencia, que puedo hacerlo” Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., p. 380.

de los horizontes de su experiencia actual. Dichas habitualidades definen y constituyen la forma en que se dan los objetos de nuestro entorno cotidiano, cómo se aprehenden sus significados. A la par “constituyen direcciones u orientaciones de la vida subjetiva entre y respecto de los objetos del entorno”³² que fundan certezas y saberes naturales del mundo y, gracias a ello, el sujeto se mueve e interactúa con y en el mundo con otros sujetos y otros animales. Esto debe entenderse del siguiente modo:

Yo en cuanto ego, tengo un mundo circundante que existe para mí de una manera continua. En este mundo circundante se encuentran objetos como existentes para mí, a saber, aquellos que ya me son conocidos, con una organización permanente, y aquellos cuyo conocimiento es tan solo anticipado. Los primeros, los que existen para mí en el primer sentido, lo son gracias a una adquisición originaria, esto es, gracias a una originaria toma de conocimiento y a la explicación de lo que yo jamás había visto en intuiciones particulares. Mediante ello, en mi actividad sintética se constituye el objeto en la forma explicitada del sentido, lo idéntico de sus múltiples propiedades, el objeto, por tanto, como lo idéntico consigo mismo, como lo que se determina en sus múltiples propiedades. Esta actividad mía de posición y explicitación del ser instaura una habitualidad de mi yo, gracias a la cual esté objeto es ahora permanentemente mi propiedad, en cuanto objeto de sus determinaciones³³.

Por tanto, en la esencia de la aprehensión-de-cosa radica, además, que en el progresar de las experiencias que protomanifiestan³⁴ la cosa, también se presentan direcciones de determinación cada vez más ricas³⁵, donde a partir del continuo de las experiencias progresivas protomanifestadoras se hace patente lo que es la cosa misma respectiva. En otros términos, al aprehender la cosa se manifiestan, se presentan experiencias que van nutriendo y completando la cosa, en la medida en que se avanza a la experiencia misma de la cosa. Asimismo, esta cosa puede descomponerse en partes, a partir de sus niveles de sedimentación, ya que cada atributo del primer nivel es alterable en cierta medida, por tanto, Husserl³⁶ advierte que “por todas partes se distinguen dependencias y constituciones de propiedades del primer nivel, de las de nivel superior. La conformación de propiedades del nivel superior es de nuevo una conformación de propiedades reales, pero, además, adquiridas recientemente, éstas afectan el nexo de la experiencia totalizada porque las alteraciones de propiedad del nivel inferior no son inmotivadas”.

³² Marcela Venebra, art. cit., p.133.

³³ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p.121.

³⁴ Protomanifestación: “Manifestación originaria de una propiedad real, y precisamente por ello como estado de la sustancia real en el punto temporal respectivo.” Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., p. 73.

³⁵ *Ídem*.

³⁶ *Ibíd.*, p. 79.

En consecuencia, lo cósmico³⁷ se experimenta de tal manera que, “mediante un mero giro de la mirada, resaltan relaciones de dependencia del componente aperceptivo de la cosa respecto de la esfera de la sensación y la esfera subjetiva restante”³⁸, pero además para construirse, para darse, es necesario recurrir en asociaciones a lo que es conocido y que posee similitudes con la cosa ahora presente. “Una aprehensión de la cosa en cuanto situada a tal distancia, orientada de tal modo, coloreada de tal manera [...] no es pensable sin referencias de motivación”³⁹. La motivación se conforma por las referencias entre conciencia anterior (asociación) y posterior (motivación) instituidas en el interior de una conciencia de yo: “La motivación transcurre, empero, en la conciencia de ahora, a saber, en la unidad del curso de conciencia que está caracterizada como conciencia actual del tiempo pero que tiene su suelo en la conciencia originaria”⁴⁰. Las vivencias de cualesquiera especie, son sedimentos de actos de razón u obras de razón anteriores, o que, por analogía con aquéllas, se presentan como unidades aperceptivas sin estar realmente formadas por la acción racional, o bien de aquellas que carecen completamente de razón: la sensibilidad, lo que se impone, lo pre-dado, el engranaje en la esfera de la pasividad⁴¹.

De ahí que en cada momento se tiene una materia partible y “una cualidad unitaria que se dilata sobre la materia, es decir, también elementos y enrejados de motivación en la coexistencia, unidades de la copertenencia a una cosa. Frente a ello: lo similar motiva lo similar en circunstancias similares. Mejor: la dación de lo similar (en la conciencia ponente) motiva la de lo similar”⁴².

En síntesis, la cosa es una regla de apariciones posibles, es unidad intersubjetiva de sentido, de un conjunto de apariciones co-dependientes:

Es una unidad de estados; la cosa tiene sus propiedades reales y a cada momento le corresponde un estado actual (pues las propiedades expresan facultades, son propiedades causales referidas a un “si-entonces”). Pero mientras que para la primera consideración, apoyada en la experiencia directa, el estado es idéntico

³⁷ “La percepción de una cosa no sólo no encierra entre sus ingredientes la cosa misma, sino que está fuera de toda unidad esencial con ella, supuesta, naturalmente, la existencia de la cosa. Unidad determinada puramente por las esencias propias de las vivencias mismas es exclusivamente la unidad de la corriente de las vivencias, o lo que es lo mismo, una vivencia sólo con vivencias puede estar combinada en un todo cuya esencia total abarque las esencias propias de estas vivencias y esté fundada en ellas”. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 87. Edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano.

³⁸ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., p. 97.

³⁹ *Ibíd.*, p. 90.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 269.

⁴¹ *Ídem.*

⁴² *Ibíd.*, p. 262.

tico con el espacio lleno con cualidades sensibles (esquema), que sólo puede ser una unidad intersubjetiva en referencia a una suma de sujetos normales de igual sensibilidad, la posibilidad y la realidad reales de sujetos dotados con facultades sensoriales diferentes y el conocimiento de la dependencia, existente en todo individuo, de las cualidades sensoriales respecto de procesos fisiológicos, conduce a tomar en cuenta precisamente esta dependencia como una nueva dimensión de relatividades y a construir mediante el pensamiento la cosa puramente / física: al mismo estado físico-objetivo de la cosa pertenecen entonces múltiples espacios llenos referidos a diferentes facultades sensoriales y a desviaciones sensoriales individuales. La cosa física es intersubjetivamente común en tal forma que vale para todos los individuos que estén en posible trato con nosotros⁴³.

Y es que la cosa evocada y representada tienen un horizonte común de donde partir, un horizonte que es similar para las subjetividades, por ello es que vale para todos los individuos que comparten no solo un horizonte de sentido, sino un contexto sociopolítico y cultural más o menos similar.

94

Así, toda percepción cósica, toda apercepción de unidades del nexo de varias cosas y procesos de cosas, se basaría en motivaciones asociativas. "Yo percibo de golpe una cosa que tiene estas propiedades visibles. Una cosa. Lo que además de eso es, tiene que enseñarlo la experiencia"⁴⁴. En este sentido, pensando en los pueblos originarios, los otomíes, por ejemplo, aperciben el territorio desde donde lo han vivido y experimentado; se vinculan primero a este, a través de lo que aprendieron o asimilaron de los padres en la infancia, en una suerte de experiencia cultural a través de los sentidos, posterior a ello y en un segundo nivel lo aprendido, donde lo que se conoce se enlaza y entrelaza con las motivaciones del sujeto. La motivación orienta la vida de los sujetos colectivos y sus modos de significar su entorno de cosas, es decir, el territorio en un primer plano es un espacio para vivir y cultivar los alimentos que permiten atender las necesidades de alimentación en la familia, pero además es el espacio social donde se interactúa con la comunidad, donde se forma el tejido social y se busca la autonomía, como un elemento de la territorialidad, desde donde delimitar la identidad propia, comunitaria, pero también es la tierra de los antepasados y el medio de subsistencia de su comunidad presente.

El yo como persona no es un polo vacío, sino portador de sus habitualidades, y en ello radica que tenga su historia individual. Ahora bien, las habitualidades son el resultado de una génesis activa que pasa o ha pasado al ámbito de la pasividad. Por eso podemos distinguir en Husserl de dos

⁴³ *Ibíd.*, p.119.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 275.

sentidos de pasividad⁴⁵, primaria (la de las asociaciones de la esfera primitiva, sensible de la experiencia) y secundaria, que sintetiza con base en actividades del yo previamente ejecutadas, que permiten la demarcación del "sentido" (histórico y cultural) de la experiencia. La capacidad de hablar una lengua con naturalidad, de reconocer la disposición de una mesa y asumirla no sólo como mesa sino como "comedor" y actuar en consecuencia, es en todos los casos el correlato de habitualidades, un sentido formado gracias al sedimento de una génesis activa, que ahora se vive como pasividad con respecto a las actividades del yo actual que las presupone.

La fenomenología genética considera las remisiones retrospectivas que corresponden a la situación temporal en que se encuentra el sujeto. Examina la génesis de la constitución y muestra cómo la persona llega a ser a partir de la experiencia, de tal modo que distingue formaciones precedentes y formaciones subsiguientes en la vida de la conciencia según un nexo de condicionamiento entre lo motivante y lo motivado⁴⁶.

Así toda construcción necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad detonante, una génesis pasiva: "Lo que en la vida se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente (pre-scindiendo de todos los caracteres espirituales que lo hacen cognoscible, por ejemplo, como martillo, mesa, creación estética) es dado con la originalidad de ello mismo, en la síntesis de la experiencia pasiva. En cuanto tal está pre-dado a las actividades espirituales que comienzan con la captación activa"⁴⁷. Mientras estas experiencias llevan a cabo efectuaciones sintéticas, sigue en marcha la síntesis pasiva que les suministra la materia a todas ellas desde estas protoexperiencias.

La génesis pasiva, por tanto, contiene "los hábitos y el instinto, así como los impulsos básicos que engranan el proceso de individuación de la persona. Los impulsos, las conductas sedimentadas en la pasividad de la vida de conciencia"⁴⁸ son el insumo para la génesis activa.

⁴⁵ "El yo es afectado no solo en una pasividad primaria por los datos sensibles, sino también en una pasividad secundaria por sus actos sedimentados en tanto adquisiciones permanentes que se conectan asociativamente con la vida actual. Cada uno de sus actos es un acto histórico en la medida en que está condicionado por adquisiciones de la historia pasada que han generado un horizonte de capacidades". Roberto Walton, "Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad", *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen IV, 2012, p. 322.

⁴⁶ Roberto Walton, art. cit., pp. 321-322.

⁴⁷ Edmund Husserl, *Meditaciones*, ed. cit., p. 134.

⁴⁸ Marcela Venebra Muñoz, "Alteración e intoxicación: Fenomenología del cuerpo adicto", *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, No.8, 2018, p.163.

Encontramos entonces una génesis pasiva⁴⁹ de las múltiples apercepciones, como configuraciones persistentes en una habitualidad que les es propia. Debido a que en esta génesis pasiva se ubica lo pre-dado, lo constituido histórica y culturalmente en el sujeto, por tanto al infante no se le muestra estrictamente cómo es que el ser humano aprendió a hablar o a leer sino solo se le encultura, es decir se le enseña a recibir una cultura y cómo se debe adaptar a ella. En este sentido el infante aprende, absorbe lo que ya está dado culturalmente. Y en su vida de conciencia se va sedimentando lo asimilado, así con el avanzar de los años, lo asimilado se hunde en el tiempo, pero siempre está ahí, como un subsuelo desde donde se puede partir para evocar la cosa o para volver a configurarla con significaciones adicionales, que permitirán nutrirla o modificarla y es aquí donde aparece la génesis activa, en esta:

El yo funciona como constituyente, como productivo, por medio de actos constitutivos del yo. Aquí pertenecen todas las efectuaciones de la razón práctica en el sentido más práctico del término. En este sentido, también la razón lógica es práctica. Lo característico es que actos del yo ligados por la comunalización (*Vergemeinschaftung*) en la socialidad (cuyo sentido trascendental, por cierto habrá que poner primero de manifiesto) ligándose en múltiples síntesis de actividad específica, constituyen originalmente nuevos objetos sobre la base de los objetos ya dados (en los modos de conciencia preponderantes). Estos se presentan luego a la conciencia como productos⁵⁰.

Por tanto, el yo es activo y productivo en la génesis activa, por eso constituyente de cosidades o reactivador y regenerador de sentidos, pero también es un sujeto libre, que toma posición, que es un yo puedo. Una toma de posición expone Husserl, no es el mero resultado de una asociación, y aun cuando es correcto que en la ponderación de cómo me decidiría en un caso dado dependo de mi vida precedente (génesis pasiva) y de mis

⁴⁹ "Gracias a esa síntesis pasiva (en la cual, por tanto, también entran las efectuaciones de la síntesis activa), el yo siempre tiene un contorno de objetos [...] Todo lo conocido remite a un originario llegar a conocer; lo que llamamos desconocido tiene, sin embargo, una forma estructural de lo conocido: tiene la forma objeto y más precisamente la forma cosa espacial, objeto cultural, utensilio etc" Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p.136.

⁵⁰ "Estos objetos [de la génesis activa] se presentan luego en la conciencia como productos. Así, al coleccionar, el conjunto; al contar, el número; al partir, la parte; al predicar, el predicado o la relación predicativa; al razonar, el raciocinio, etcétera. También la originaria conciencia de la universalidad es una actividad en que se constituye objetivamente el universal. Del lado del yo se constituye como consecuencia una habitualidad de la pervivencia de la validez, que entra en la constitución de los objetos como pura y simplemente existentes para el sujeto, a los cuales, pues, siempre se puede retroceder, ya sea en reproducciones acompañadas de la conciencia sintética de que se trata del mismo objeto en tanto que como dado de nuevo en una "intuición categorial", ya sea en una conciencia vaga que vaya sintéticamente aneja a él" *Ibid.*, p.111.

decisiones anteriores⁵¹:

Esta dependencia no significa que la respuesta que me doy en tal cuestión ponderativa sea alcanzada inductivamente de modo externo. Dependo de motivos; en la nueva actuación de una vieja decisión dependo de la decisión anterior; soy el que ahora soy, determinado por mi ser anterior (ser-decidiéndome). Y así soy también en cuanto sujeto personal de decisiones reales y posibles, tanto según mi índole peculiar primigenia como según las decisiones que han llegado a tener efectos en las relaciones fácticas⁵².

Así esta génesis pasiva y activa, que en su conjunto conforman las habitualidades del sujeto, también en la interacción con la otredad (intersubjetividad) estructuran las habitualidades sociales.

HABITUALIDADES SOCIALES E INTERSUBJETIVIDAD

En este marco la fenomenología genética tiene diversas tareas frente a la intersubjetividad:

97

Ante todo, le corresponde ahondar las características de la apercepción analogizante mostrando los componentes adquiridos en la experiencia pasada. Además, establece una tipología o estilo de las relaciones entre subjetividades mediante el análisis de la acción recíproca que conduce a diversos tipos de actos sociales y, con ello, a las correspondientes personalidades de orden superior integradas por los individuos. Los actos compartidos y las subjetividades de segundo orden constituyen la base para el análisis de las habitualidades sociales [...] Además de estas habitualidades adquiridas [...], la fenomenología genética tiene en cuenta las habitualidades originarias o instintivas que tienen en parte un carácter intersubjetivo⁵³.

En consecuencia, Husserl menciona que es posible para el sujeto, un mundo de la cultura, un mundo de seres humanos con sus formas sociales. "Quiere decir que existen para mí posibilidades de experiencias correspondientes, como susceptibles de entrar para mí, en juego en todo momento (...). En ello radica, por consiguiente, una habitualidad sólidamente desarrollada, una habitualidad que ha sido adquirida en una cierta génesis sometida a leyes esenciales"⁵⁴. Una habitualidad que es social a través de la empatía con el otro, es decir desde la intersubjetividad. De ahí que lo social por tanto sea comprendido como suma de subjetividades, como una subjetividad de múltiples voluntades, suma de individualidades que mantienen su concreción. La intersubjetividad genera el mundo del espíritu común (*Gemeingeist*) o la esfera de la experiencia social. Aquí existe experiencia de

⁵¹ "La experiencia pasada induce, bajo la forma de un predelineamiento, un modo de aguardar la experiencia futura". Roberto Walton, art. cit., p.323.

⁵² Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., p. 383.

⁵³ Roberto Walton, art. cit., p. 324.

⁵⁴ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., p. 132.

otros sujetos, así como de sus vidas interiores; experiencia en la que se da su carácter, sus propiedades; experiencia de las formas comunitarias, cositudes comunitarias u objetos espirituales, es decir culturales, objetos cargados o investidos de cierto valor y significado. La experiencia comprende aquí un momento de representación mediante la empatía⁵⁵.

Sin embargo, no es que exista una colección de subjetividades sociales, sino que se reúnen para formar una subjetividad social más o menos íntimamente organizada, que tiene su enfrentante común en un mundo circundante o mundo externo, en un mundo que es para todos⁵⁶. Es decir, en un determinado colectivo existe una unidad de sentido intersubjetivamente constituida, o si se prefiere de habitualidades sociales que, efectivamente, se gestó con la agrupación de subjetividades-individuales. Para el caso se puede mencionar que en comunidades indígenas, el sujeto-social nace en lo pre-dado de las construcciones sociales del mundo de la vida, pero estas construcciones se modifican en el tiempo, y con la interacción de subjetividades, donde al interactuar en ese mundo, se unifica y por tanto se concreta una determinada subjetividad social o intersubjetividad predominante, sin embargo, esta nunca es estática, sino que se modifica constantemente en el devenir y las interacciones de los sujetos que interactúan movidos por un campo de habitualidades tanto pasivas como activas.

Así los imaginarios sociales, se gestan en el sujeto desde las habitualidades y los mismos (imaginarios) son por consiguiente una red de habitualidades pasadas, que significan y reactivan el presente. En este sentido la experiencia pasada induce la manera, la forma como se da un predelineamiento de la cosa "por medio de una transferencia de sentido que está referida retrospectivamente a la institución originaria del sentido"⁵⁷.

PROPUESTA TEÓRICO-METODOLÓGICA: IMAGINARIOS INTERSUBJETIVOS

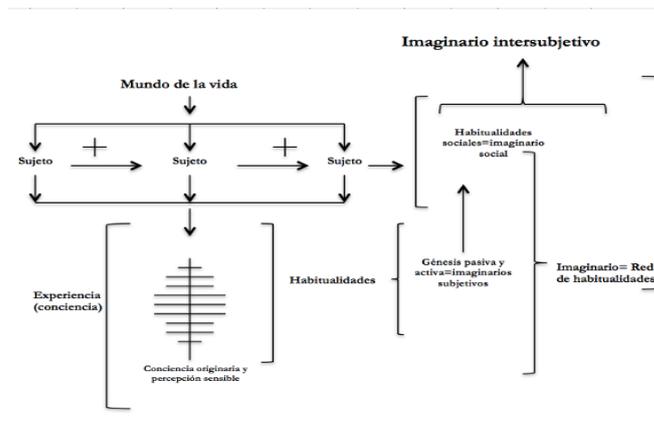
Ahora bien lo anterior, en síntesis queda representado en el siguiente diagrama (tabla 1): en el mundo de la vida existen sujetos y cada uno posee experiencia originaria. Esta experiencia originaria si se piensa como una suerte de edificio con diferentes niveles: el esqueleto que lo sostienen son las habitualidades; el sótano es la conciencia originaria, donde se ubica la experiencia sensible (percepción sensible). Asimismo, cada sujeto es por-

⁵⁵ "Al mundo de los sujetos sociales pertenecen también los sujetos en cuanto objetos, y también los actos (vivencias) de estos sujetos, sus apariciones, etc. Éstos vienen a percepción originaria (presentación) solamente para los sujetos a los cuales son inherentes. Vienen a percepción puramente originaria pero solamente como datos inmanentes, no como fragmentos integrantes del mundo intersubjetivo con el tiempo intersubjetivo, de la realización intersubjetiva, como inherentes a la corporalidad espacial y por ello a la espacialidad de la naturaleza". Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., p. 245.

⁵⁶ *Ídem*.

⁵⁷ Roberto Walton, art. cit., p. 322.

tador de una historicidad individual cimentada a través de sus habitualidades, mismas que son el resultado de la génesis pasiva y activa, que en su conjunto integran los imaginarios subjetivos, es decir desde el sujeto individual pero como sujeto social, como persona histórica. Las habitualidades, en la empatía con el otro, se constituyen como habitualidades sociales, suministro de los imaginarios intersubjetivos, categoría con la que ahora trataré de analizar los imaginarios los intersubjetivos, punto de llegada de la presente propuesta.



Estos imaginarios intersubjetivos están presentes en determinados horizontes del mundo de la vida, en el mundo de la vida cotidiana como horizonte común —donde se da la comunidad—, en el territorio: horizonte geográfico, etc. En la propia experiencia social, donde se nos presentan las objetividades sociales. En este sentido y a manera de ejemplo, se puede comprender lo que es un matrimonio en tanto si yo mismo he ingresado a un matrimonio, si he pasado por él y ahora lo capto según su esencia. “(Esto sería percepción). Lo así dado puedo ahora representármelo intuitivamente modificado; puedo producir formas de alteración intuitivas del matrimonio y, conforme a ello, captar en esencia diversas diferencias de matrimonio, y así tengo, por ejemplo, el material para valoraciones comparativas”⁵⁸. Lo mismo el municipio: se alcanza la más plena comprensión como ciudadano activamente participante, viviendo todas las actividades cívicas pertenecientes al territorio del municipio. En estos escenarios se vive y se experimenta, se es co-partícipe de la experiencia social (Husserl, 2005)⁵⁹. Ello también ocurre con la familia, la religión, la identidad y las actividades económicas.

La familia es el primer contacto que tiene el sujeto con la cultura, es donde se comparte el primer esbozo de cultura que alimenta la conciencia

⁵⁸ Edmund Husserl, *Ideas II*, ed. cit., pp. 245-247.

⁵⁹ *Ídem*.

originaria. Debido a que “los otros, a partir de ser para mí seres humanos, devienen alter egos que para mí existen con el sentido de ser implicaciones intencionales de mi vida intencional originaria”⁶⁰.

Sin embargo, devienen alter en la empatía (en la experiencia del otro, del extraño), donde:

Surgen los problemas de la generalidad y de sus formas esencialmente peculiares, precisamente las mismas que en la observación natural del mundo ingresan como objetivadas, esto es, como familia, pueblo, comunidad de pueblos, y a partir de allí, como estructuras esenciales de la historicidad humana; pero aquí, reducidas, se producen las estructuras esenciales de la historicidad absoluta, vale decir,[...] aquellas de una comunidad trascendental de sujetos, y una comunidad tal que en estas formas, las más generales, como formas aprióricas diferenciadas que viven intencionalmente comunitarizadas, tiene en sí el mundo como correlato intencional de validez y lo recrea continuamente, en formas y grados siempre nuevos de un mundo cultural⁶¹.

100

Vale decir además que en el mundo cultural y desde la definición fenomenológica de cultura, se expone “que en ella hay una creación de sentido, la sedimentación del mismo sentido dando forma a una materia, y la asunción solidaria, por los que comparten el espacio cultural, de ese sentido y forma material informada por ese sentido”⁶². Es decir, la cultura permite la creación de sentido de un objeto material (artesanías, alimentos, indumentaria etc.) o inmaterial (tradiciones, costumbres, creencias, valores, identidad, religión, entre otros) pero también y, en consecuencia, genera una sedimentación y reconfiguración de ese primer sentido creado o dado.

En este escenario, la religión es un elemento de la cultura que motiva al sujeto a creer en un ser supremo, que puede o no formar parte de su cosmovisión adquirida en el seno familiar –lo que aplica especialmente para el caso de los pueblos originarios– ya que quizá fue cambiada e impuesta en una suerte de colonización ideológica.

Otro elemento que también deviene espiritual o de lo cultural es la identidad, entendida como el conjunto de rasgos culturales que definen al individuo pero que también se construye del trato con el otro. Empero, la cuestión de la identidad personal o del ser personal a través del tiempo, no solo es el curso de la vida (historia de vida, *Lebensgeschichte*) es mucho más rico que lo que se fija en una narración. En otras palabras, “historia de vida” no debe considerarse lo mismo que „identidad personal”. Porque “al narrar una vida de la que no soy el autor en cuanto a la existencia, me convierto en su coautor en cuanto a su significado”⁶³. Y esto solo lo permite

⁶⁰ Edmund Husserl, *La crisis*, ed. cit.

⁶¹ *Ibíd.* p. 296.

⁶² Javier San Martín, “Juego, arte y cultura”, en *Duererías. Revista de Filosofía. La Estética como tarea filosófica* No. 4, 2004, p. 76.

⁶³ Jakub Capek, “Narrative identity and phenomenology”, en *Continental Philosophy Review*, 2017, p. 369.

el análisis "sobre la experiencia de nuestra naturaleza"⁶⁴. Sin embargo, el enfoque fenomenológico de la identidad personal comparte con el relato narrativo al menos su primer supuesto: la relación de "identidad" debe aplicarse a una persona, que la "persona" debe entenderse no (o no solo) como algo que puede ser "lo mismo", sino como alguien que puede ser ella misma o él mismo⁶⁵.

Finalmente, el último elemento cultural se expresa a través de las actividades económicas, estas permiten o posibilitan el atender las necesidades básicas como la alimentación, vestimenta y salud. Dichas actividades económicas en el medio rural e indígena se presentan a través del desarrollo de la agricultura, ganadería, pesca, etc. (actividades primarias), pero también en la transformación de materias primas (actividades secundarias) como la agroindustria y las artesanías, o en el sector servicios (actividades terciarias) particularmente para el caso que nos interesa, en la implementación del turismo rural-indígena. En este sentido San Martín (2004)⁶⁶ menciona que, en la filosofía de la cultura existe una cultura técnica, entendida ésta como el conjunto de las estructuras mundanas de ajuste para realizar las tareas necesarias para llevar a cabo nuestros proyectos, por tanto, las artesanías y los productos derivados de las actividades económicas secundarias son un claro ejemplo de cultura técnica. Y además, agrega San Martín, existe una cultura práctica, que es la que está presente en las profesiones por vocación, en las que se crean saberes o productos artísticos (médicos, artistas y científicos) y las profesiones "mediales", profesiones que sirven para ganar dinero, con el cual poder vivir; su objetivo por tanto no es crear algo o ayudar a los demás sino sencillamente realizar una actividad para ganarse la vida, en esta última categoría se ubican todas aquellas actividades económicas que derivan en esas profesiones mundiales.

En resumen, los elementos antes citados (familia, religión, identidad y actividades económicas), son categorías que a través de los imaginarios intersubjetivos se significan, en este sentido lo que interesa es dar cuenta de la sedimentación de sentido, presente en las habitualidades (que forman o constituyen el contenido de los imaginarios) concretamente de dichas categorías. De ahí que los imaginarios intersubjetivos son una red de habitualidades.

Pero ¿cuál es la razón o por qué interesa delimitar o delinear los imaginarios intersubjetivos en la familia, la religión, la identidad individual-colectiva y las actividades económicas en los pueblos originarios desde la mirada de la fenomenología de Edmund Husserl y en el marco de la implementación de actividades económicas ajenas a la comunidad como lo representa la inserción, impuesta o no, del turismo rural? Porque son estos, los espacios básicos de lo comunitario, de lo social o intersubjetivo donde es un poco

⁶⁴ *Ibíd.* p. 374.

⁶⁵ *Ibíd.* p. 372.

⁶⁶ Javier San Martín, *Juego, arte y cultura*, art. cit.

mas evidente y problemático el hecho de que se susciten transformaciones o modificaciones que violentan las dinámicas orgánicas, tanto de las relaciones socio-culturales y políticas, como de reproducción de la vida y lo que esto impacta en la autonomía, autodeterminación pero, específicamente, en la subsistencia del pueblo originario.

CONCLUSIONES

A manera de conclusión se subraya que los imaginarios intersubjetivos en tanto redes de habitualidades se constituyen en la sedimentación de sentido. El sentido es la parte nodal en los imaginarios ya que es través de este, que se habita y se comprende el mundo de la vida. El sentido permite interactuar con la alteridad y es pertenencia constitutiva de y a la comunidad. Los imaginarios son elementos identitarios y territoriales; son mecanismos de resistencia contra el olvido, contra el tiempo y también contra la imposición de prácticas coloniales o de dominación. El imaginario intersubjetivo permite entonces dar sentido, ordenar las evocaciones de la imagen de sí de una comunidad dada, significar el mundo habitado, al co-habitar con el otro, donde aparecen manifestaciones, prácticas y modos particulares de vivir desde lo común o lo individual e instrumental.

Este imaginario intersubjetivo es entonces y retomando una metáfora de Gilbert Durand (1994)⁶⁷ pero desde la fenomenología: Un museo de experiencias pasadas (en clave asociativa) presentes y por producir (en clave de motivación). O desde Alicia Lindón (2012)⁶⁸ un patrimonio pero que rebasa, que se ubica mas allá de un simple conjunto de ideas e imágenes, más bien, sí es un patrimonio, pero de sentido.

Ahora bien en este escenario de intersubjetividades –de pueblos originarios, únicos y al margen del poder hegemónico– la construcción de lo social siempre ha ido ligada a la construcción de espacio-temporalidades específicas con características particulares pero no por ello se evocan imaginarios estáticos –algo muy característico en Castoriadis⁶⁹– sino más bien cada sociedad se dota de imaginarios intersubjetivos que no solo permiten significar, sino que ese sentido específico permite, genera o guía acciones y prácticas particulares e internas. Por ello estos imaginarios intersubjetivos son también una forma de mediar la generación de sentidos con las acciones o prácticas. Es por medio de esa mediación que los imaginarios se movilizan en la praxis, pero su sentido nunca será independiente de la intersubjetividad que los genera. Es decir, los imaginarios intersubjetivos, son también manifestaciones que permiten abordar y describir la subjetividad social.

⁶⁷ Gilbert Durand, *L'Imaginaré*, París, Gallimard, 1994.

⁶⁸ Alicia Lindón, "¿Geografías de lo imaginario o la dimensión imaginaria de las geografías del Lebenswelt?" en Alicia Lindón y Daniel Hiernaux, *Geografías de lo imaginario*, Barcelona, Anthropos y UAM, 2012.

⁶⁹ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, ed. cit.

Finalmente, considero que es necesario utilizar otras disciplinas, teorías y herramientas conceptuales para nutrir los vacíos teóricos que tenemos en el área de investigación en turismo y en parte también en sociología. Este ejercicio, apenas esbozado, es una primera aproximación a los imaginarios sociales desde la fenomenología de Husserl, misma que me parece brinda herramientas mucho mas precisas en términos de lo que interesa estudiar, al sujeto de los procesos culturales y, concretamente, al sujeto indígena de los pueblos originarios, en esta esfera subjetiva de la vida que valora, aprehende o rechaza, crítica o asume, actúa o se repliega.