



UNIVERSIDAD
DE IXTLAHUACA CUI



Estudios socioculturales e interculturalidad en Comunicación

Reflexiones teóricas y acercamientos empíricos

Ismael Colín Mar (Coordinador)

Carlos Edwin Morón García / Verónica Trujillo Mendoza

Christian Jonathan Poblete Trujillo

Roberto Alejandro Hernández Morales /

Diana Bailleres Landeros

Estudios socioculturales e interculturalidad en Comunicación

Reflexiones teóricas y
acercamientos empíricos

UNIVERSIDAD DE IXTLAHUACA CUI

Mtro. en D. Margarito Ortega Ballesteros
Rector y Director General

Lic. en T. Nicodemus Flores Vilchis
Secretario de Docencia

Ing. María de las Mercedes Vieyra Elizarraraz
Secretaria Administrativa

Dr. en Psi. Gustavo Mondragón Espinosa
Secretario de Rectoría

MAO Cristián Conzuelo Bernal
Director de Comunicación

Mtra. en DAES Carolina Zárate Henderson
Directora de la Licenciatura
en Comunicación

Dr. en E. César Gabriel Figueroa Serrano
Jefe del Departamento Editorial

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL
DEL ESTADO DE MÉXICO

Mtro. Aníbal Alberto Mejía Guadarrama
Rector

Mtro. Asurim Jesui Salazar Vega
Abogado

Mtra. Nancy Ivonne Nava Ramírez
Directora de Vinculación y Extensión
Universitaria

Mtro. Daniel Vallejo Garduño
Director de la División de Comunicación
Intercultural

ESTUDIOS SOCIOCULTURALES E INTERCULTURALIDAD EN COMUNICACIÓN

Primera Edición 2020

D.R. Universidad de Ixtlahuaca CUI

Carretera Ixtlahuaca-Jiquipilco km.1.

Ixtlahuaca de Rayón, México C.P. 50740

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio, sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

ISBN: 978-607-8506-20-0

Impreso y Hecho en México.

Índice

Presentación	5
Introducción	9

Reflexiones teóricas

El nosotros en la comunicación intercultural <i>Carlos Edwin Morón García / Verónica Trujillo Mendoza</i>	19
--	----

Comunicación, construcciones socioculturales y espacios simbólicos: Un acercamiento conceptual a su potencialidad relacional y explicativa <i>Ismael Colín Mar</i>	39
--	----

La Hermenéutica de Hans-Georg Gadamer: la pretensión de universalidad de la comprensión <i>Christian Jonathan Poblete Trujillo</i>	59
--	----

Acercamientos empíricos

Una aproximación Hermenéutica hacia la interpretación del edificio Quetzal- cóatl de la Universidad Intercultural del Estado de México <i>Roberto Alejandro Hernández Morales / Verónica Trujillo Mendoza</i>	83
---	----

La gastronomía como espacio de relaciones interculturales en comunidades indígenas frente a procesos de globalización <i>Diana Bailleres Landeros</i>	107
---	-----

Presentación

De entrada, nos ubicamos en un trabajo de necesidad, es decir, de incorporar a través de dos instituciones una propuesta de vinculación desde la investigación, que fortalezca una mirada disciplinaria, para atender temáticas muy propias de la comunicación. Específicamente, el tener un acercamiento desde la Universidad de Ixtlahuaca CUI (UICUI) con la Universidad Intercultural del Estado de México, permitió la gestión y consolidación de vínculos de investigación, para atender temáticas distintas de la comunicación. En particular, considerando el asentamiento territorial de estas dos instituciones que se encuentran en una zona predominantemente de grupos originarios, nos llevó a compartir en primer lugar, ubicación regional y en segundo la disciplina de la comunicación, fundamental para el propósito inicial.

Tal vez en un inicio no teníamos la idea de cómo hacerlo, como iba a desarrollarse, pero sí, en la que participaran los docentes de las dos universidades. En esta idea, la intención era más bien trabajar para generar una labor más colegiada con otra institución. A través de una iniciativa que generó la Academia de Investigación de la UICUI, como parte de los esfuerzos no solamente de discutir, sino proponer temáticas, revisar teorías, producir materiales, que permitieran el abordaje de la comunicación desde diferentes perspectivas, se propuso la creación de un Seminario Interinstitucional de Comunicación.

Esta construcción tenía que ver mucho con el fortalecimiento de una línea de investigación desarrollada en la licenciatura en Comunicación de la Universidad de Ixtlahuaca CUI y que permitiría retroalimentarnos desde la mirada de otras instituciones, para fortalecer la discusión académica en favor de la investigación. Tras un trabajo de vinculación realizado por los diferentes representantes de la Universidad de Ixtlahuaca CUI y de la Universidad Intercultural del Estado de México, se formó una comisión de trabajo que logró proyectar y darle forma a este primer Seminario de Comunicación y que representó uno de los primeros esfuerzos de enlace interinstitucional entre estas dos universidades.

Así en un inicio, la intención fue presentar avances de investigación, un protocolo o un esbozo de proyecto de investigación, ensayos y reflexiones teóricas que serían el material para generar un producto que representara los esfuerzos seminariales. El propósito no se perdió de vista y después de algunas situaciones, se cierra el ciclo con la presentación de este texto, que es el fruto de un esfuerzo colectivo de iniciativas y voluntades académicas

institucionales, pero sobre todo de la permanente intención de dialogar en la comunicación y para la comunicación.

Hoy en día las necesidades de la comunicación abarcan mucho más allá del estudio tradicional de los medios de comunicación masiva y eso a final de cuentas se instala en una inquietud de impulsar el trabajo que hacen tanto los investigadores de cada una de las instituciones, como también fomentar el ejercicio que hacen los docentes ofreciéndoles un espacio que abra posibilidades para presentar sus perspectivas teóricas y dar a conocer diferentes objetos de estudio, que desde áreas como la sociología, la antropología y la comunicación, formulan un trabajo muy interesante de carácter multidisciplinario, que da cuenta del desarrollo que puede tener todo espacio de investigación en una universidad.

En términos estrictamente de trabajo académico el alcance es mucho, ya que construye no solamente un espacio, un foro de discusión, sino también permite la generación de productos como el que se presenta, el fomento de publicaciones que en mucho benefician a la academia, no solamente por la seriedad, sino por la formalidad que adquiere un producto de investigación a través de una publicación, esto entusiasma, anima e impulsa la participación de diferentes académicos con este tipo de escenarios.

El alcance no se limita solamente a una operación de un convenio o solamente al desarrollo de vínculos interinstitucionales, el alcance de este ejercicio apunta hacia otros mecanismos de apoyo, de financiamiento y también en la producción de materiales de Comunicación que estén acordes con las necesidades del siglo XXI. Un resultado que beneficia a docentes de ambas instituciones y, sobre todo, un resultado que a través de esta publicación, abre la posibilidad de crecimiento y alcance, para generar un esquema de investigación a partir de las redes que se crean. Este primer ejercicio, pone en alto el desempeño, el quehacer del área de investigación de la licenciatura en Comunicación de la Universidad de Ixtlahuaca CUI y no solamente da cuenta de eso, sino que formuló un reto para la extensión y la vinculación de un proyecto transversal que se gestó de esa manera, y que hoy se hace realidad a través de esta publicación que resume los resultados en términos del convenio interinstitucional y del fortalecimiento de la investigación a través de este primer seminario.

Christián Conzuelo Bernal
Daniel Vallejo Garduño
Noviembre 2019

Introducción

La reflexión, el análisis y la conciencia siempre han estado del lado de la academia, a decir verdad y en sentido estricto, del lado de la docencia, donde los diálogos y los debates son inconclusos e inacabados, pero permanentemente reveladores e insistentemente revolucionarios. En sentido estricto, dejar que las palabras y los hechos comulguen en un espacio creado y recreado para ello, es una posibilidad añorada por quienes nos dedicamos a discurrir el conocimiento como metáfora del descubrimiento.

Nuestra búsqueda siempre está más allá de las fronteras reales e imaginarias, y es a la vez un acicate para encontrar certidumbres, para encontrarnos en este mundo multivariado e inaprensible. Nos comunicamos con las palabras, con los gestos, con las imágenes, con los rituales con las expectativas de los otros y de nos-otros, todo ello en una amalgama infinita de significados que configuran los procesos y las manifestaciones socioculturales de los espacios y de los momentos del ser humano.

Esta sería la justificación trascendental y a la vez poética de un seminario, donde las ideas convertidas en argumentos dieron cuenta del quehacer de aquellos quienes ejercen las artes y el conocimiento de “hacer saber una cosa”, es decir, de comunicar o bien de comulgar con las ideas y argumentos de los otros. Eso en sentido estricto, fundamentó nuestras siempre concurridas reuniones seminariales, que, aunque con una oferta desbordada en temáticas, siempre atendida con las más generosas propuestas de debate y análisis que concurrieron mes a mes en los espacios de encuentro.

Con más detalle puedo ilustrar -sin alejarme de este hiperestésico discurso- que la necesidad de abrirse a otros contextos y a otros pensamientos, la idea del seminario surge como esa posibilidad de confrontar nuestras construcciones intelectuales con otras que comparten objeto y propósito; objeto porque nos une una disciplina que hoy más que nunca necesita fortalecer su cuerpo de conocimientos teóricos, ante la dinámica del contexto global; y propósito porque existe una ruta que orienta los nuevos tópicos referenciales de la disciplina, sin que por ello exista la posibilidad de aquello que supone ser novedoso, no sea otra cosa que la recursividad de los actos y las practicas comunicativas.

Justamente de ahí nace el seminario donde se configura la charla, la plática, el debate; en los intercambios lingüísticos de pasillo de la universidad y en aquellos fuera de aquí. Los inicios de esto nos llevaron a vislumbrar la posibilidad de tener interlocutores que pudieran tener algo en común -por lo menos el desencuentro-, que sirviera de preludeo para re-conocernos como provocadores de diálogos y debates, pero también de estrategias acerca de cómo mirar los fenómenos sociales con el enfoque de la Comunicación.

Somos unos cuantos provocadores y otros tantos cómplices, que logramos conjuntar -o será conjurar- nuestra necesidad de ser escuchados en un espacio abierto, donde las visiones y las voces se condensaron en diálogos inconclusos, en rutas reflexivas, en torno a lo que concebimos como el seminario. Bien podrían llamarse diálogos seminales, semillero de preguntas y abordajes epistémicos, teóricos y metodológicos donde el eje transversal es la vinculación entre el quehacer de la investigación en comunicación y las diferentes perspectivas de cómo abordar su estudio.

Este esfuerzo dialógico que no tiene una sola voz, ni un sólo responsable, ha permitido visualizar los estudios en Comunicación en dos instituciones jóvenes, que buscan abrir sus estructuras curriculares para encontrarse con otros perfiles de formación disciplinaria, con una sincronía reflexiva que abona a conformación de campos teóricos diversos, así como a una variada representación de los medios de comunicación que insistentemente se incorporan para matizar las realidades de generaciones jóvenes y adultas, y más aún con una resistencia permanente a los vínculos comunitarios, fundamento y razón de nuestros pueblos originarios.

El texto está dividido en dos partes, las cuales pretenden dibujar las orientaciones dialógicas por las cuales transitó el seminario, y son producto de los ejercicios discursivos de los participantes -ponentes y comentaristas-, que generosamente abrieron rutas en el análisis temático, teórico, epistémico y por supuesto empírico. La primera parte justamente llamada de reflexiones teóricas, intenta poner en discusión una serie de propuestas analíticas desde el ejercicio de la comunicación en la docencia y en el trabajo de investigación disciplinaria. La segunda parte, refiere los acercamientos empíricos que buscan identificar los abordajes de investigación que se pueden hacer desde la disciplina de la Comunicación.

En el texto de Morón García y Trujillo Mendoza intenta ampliar el espectro de análisis reconociendo que, en la relación con el otro, también existen una serie de factores que aparecen para significar la comunicación, que no sólo supone la voluntad de la dualidad, sino que -en palabras de ellos- intervienen en los elementos ajenos a la construcción consciente de los involucrados. Mencionan también, que todo proceso comunicativo existe a partir de una estructura consciente y otra inconsciente, así como de condiciones materiales e históricas que lo complejizan, puesto que escapan a la potencia transformadora de los seres partícipes en tal interacción.

Con estos argumentos plantean a partir de tres ejes analíticos, el primero reconoce la centralidad que ocupa el emisor; el segundo distingue el papel activo del receptor-oyente para incorporarle un papel activo; y finalmente el tercero trasciende la dualidad, ya que plantea una estructura distinta en el proceso comunicativo con base en la postura del otro desde lo emotivo, consciente (cognitivo) y del nosotros (hablar – escuchar).

Así en este ejercicio reflexivo -argumentan- los autores si se pudiera plantear una estructura de la comunicación para la interculturalidad a partir de lo expuesto, ésta consistiría en la disposición consciente hacia el otro, la incertidumbre y la emergencia, con la finalidad de construir un nos-otros, una relación dialógica, cuya base es la diferencia, a partir de la cual y dadas las circunstancias histórico-materiales (ajenas a la influencia de los participantes) se actúa como oyente-hablante, para construir un sentido suficiente de acción recíproca, que permita la con-vivencia.

El trabajo de Colín Mar, busca conectar conceptualmente elementos que guardan relación desde la disciplina comunicativa, es decir, la comunicación como proceso de intercambio independientemente de su ruta disciplinaria, las construcciones socioculturales como un elemento que corresponde a otra ontología disciplinaria y los espacios simbólicos, que tienen cercanía epistémica con los aspectos socioculturales.

En este sentido, el texto plantea explorar teóricamente el vínculo epistémico de los conceptos antes enunciados y su posibilidad explicativa, con la pretensión de ejercitar conceptualmente la discusión y el debate epistémico de la comunicología. El planteamiento establece que las construcciones socioculturales y los espacios simbólicos, se desprenden de un ejercicio conceptual basado en denotar las implicaciones teóricas

que este elemento tiene para la investigación en Comunicación, y por ende busca encontrar las pistas teóricas y disciplinarias de estos conceptos y distinguir cómo operan bajo los principios metodológicos de la comunicación.

En cierta forma, este texto no busca elucidar los orígenes y la taxonomía teórica de la Comunicación como disciplina, aun cuando se habla de ciertos aspectos de origen, no existe consenso en la reflexión de contenido epistémico. Por lo que, el desarrollo de la teoría no siempre acompaña los esfuerzos de investigación empírica, trata al menos, de aportar elementos para la conformación de la disciplina comunicológica.

El texto de Poblete Trujillo, se plantea como un trabajo expositivo y reflexivo acerca de una propuesta hermenéutica. En este apartado se emprende una sistematización de los elementos (postulados, conceptos, nociones) de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Se explicitan los componentes que articulan su planteamiento, con la intención de ampliar el espectro de análisis y comprensión para evitar sobreen-tendidos con las que se puede ejercer la comprensión desde esta vía.

La estructura del escrito se divide en cuatro apartados; el primero desarrolla de manera sucinta e introductoria a la hermenéutica: se toman en cuenta sus antecedentes y se da un panorama sobre diversas perspectivas que han abordado el problema de la comprensión y la interpretación, tanto en los textos como en las interacciones humanas. El segundo, expone las líneas generales del planteamiento de la hermenéutica de Gadamer: el papel que tiene la comprensión, el acuerdo que ocurre a través de ella, y lo relativo al círculo hermenéutico. El tercero, se enfoca en las preestructuras de la comprensión, es decir, aquellos elementos que previamente condicionan y posibilitan el acto de interpretar, entre ellas, los prejuicios, la autoridad y la tradición. El último apartado está dedicado a cómo la labor hermenéutica se realiza mediante una comprensión en un momento histórico, esto es, por conducto de la conciencia histórica-efectual, de la que se desprenden dos aspectos, la situación hermenéutica, y la fusión de horizontes.

Finalmente, en esta idea, el autor reconoce que existe una pretensión de universalidad de la hermenéutica por la vía de la comprensión del ser y es, además, lo que lleva a Gadamer a rehusarse a reducir la hermenéutica a un método científico, puesto que considera que la comprensión está presente en todos los ámbitos humanos. Dicho en palabras

de Gadamer (1998: 85), “la hermenéutica no constituye un método determinado que pudiera caracterizar por ejemplo a un grupo de disciplinas científicas frente a las ciencias naturales. La hermenéutica se refiere más bien a todo el ámbito de comunicación intrahumana”.

En el apartado de los acercamientos empíricos, hay dos trabajos que a través de los elementos teóricos y metodológicos, buscan aportar conocimiento en el área de lo intercultural, proveyendo de resultados de investigación y alcances reflexivos en torno a lo sociocultural. Estos referentes se encadenan, a los planteamientos del apartado inicial, donde la discusión y la argumentación teórica buscan su conexión con el trabajo de investigación concreto y la particular expresión de lo empírico.

Así en este grupo de textos, aparece el trabajo de Hernández Morales y Trujillo Mendoza, quienes plantean explicar desde la Hermenéutica de la Facticidad, la interpretación que los estudiantes y docentes universitarios tienen hacia el edificio Quetzalcóatl, para explicar la fusión de horizontes entre tal entidad Mesoamericana y su actual representación arquitectónica en la UIEM.

En este sentido, el espacio, como texto, es susceptible de propiciar una lectura desde una tradición, y a su vez, desde un marco de diferencia que generará puentes para su interpretación. El espacio arquitectónico, del edificio Quetzalcóatl ubicado en la UIEM, si bien busca generar una simbolización sobre la cosmovisión prehispánica, precisa que, a partir del recorrido del espacio, la comprensión sea viable mediante una interpretación que es sugerida desde la intención con la que fue creado, un haber-previo que estructura la manera de ver y entenderlo (Heidegger, 2018).

Por lo antes dicho, el texto se divide en tres partes. En primera instancia se presentan las categorías derivadas de la Hermenéutica de la Facticidad, planteada por Martin Heidegger y desarrollada por Hans Georg Gadamer, como son: fusión de horizontes, tradición, situación hermenéutica, interpretación y comprensión. En la segunda parte se describe la interpretación de Quetzalcóatl desde la perspectiva prehispánica, en concreto la del pueblo mexicana. En un tercer momento se aborda el simbolismo de Quetzalcóatl en el edificio que lleva su nombre en la UIEM y que lleva finalmente a las conclusiones, donde se reconoce que el acto de interpretar supone un acto existencial y no intelectual, ya que el hombre es arrojado al terreno de lo factico y ahí como una forma de sobrevivencia, tiene que interpretar.

En el último texto de Bailleres, se plantea una reflexión acerca de la cocina y cómo se ha vinculado con la tradición comunitaria de la milpa. En esos espacios se ha encontrado, cómo se relacionan la cultura de diversos pueblos y cómo la alimentación en ciertos espacios y actividades, tiene visos de relación intercultural sin que seamos conscientes de ello. Pero de la misma forma, pone en evidencia que, ante la irrupción de una economía global, hay una profunda transformación de prácticas alimenticias y de alimentos, al mismo tiempo que se alteran las formas de producción agrícola, que redundan en cambios en la dieta habitual de los mexicanos. Si bien, hay reconocimiento de la potencialidad que trae consigo interactuar en y con otros contextos.

En la cocina es donde mejor se compone y reconoce la relación intercultural que puede darse entre los pueblos, sin atavismos, tolerante de cualquier diferencia. “Con hambre todo sabe delicioso”. Pero sin agricultura no habría qué cocinar. Eso lo saben bien los pueblos de África y Asia, donde las sequías no han permitido llevarse algo a la boca, donde justo, los organismos internacionales han intervenido con ayuda humanitaria. Como humanidad nos gusta pensar que hemos avanzado, que hemos progresado y que las cosas, son mejores en la actualidad. En múltiples rubros probablemente, pero pensemos que no hemos avanzado más allá del bienestar con que vivían y gozaron algunas poblaciones privilegiadas por los procesos de civilización.

Es evidente que los alcances de esta experiencia vienen a sumarse a las visiones y proyectos de investigación que poco a poco convergen en un cometido más amplio, que es el conocimiento regional de las condiciones socioculturales donde se asientan las dos instituciones. Tanto en la Universidad Intercultural del Estado de México como en la Universidad de Ixtlahuaca CUI, existe una correlación educativa y contextual que no puede evadirse, y justamente la interlocución de sus pares abre la ruta para compartir esas miradas disciplinarias que fortalezcan sus propios proyectos educativos, pero sin perder de vista las implicaciones contextuales de las cuales se alimentan las dos instituciones.

Sobre lo que viene en una intención proyectiva, es muy prometedor; ya que el punto de partida es mucho más claro ahora que hace algunos meses. Desvelamos entre quienes participamos, los ánimos por compartir-se en el trabajo de campo, en la formulación conceptual, en el debate epistémico y en la profusa alternativa de mirar multidisciplinariamente los fenómenos de la realidad y en particular de la Comunicación, una

forma de encontrar mecanismos de abordaje para seguir investigando y divulgando el conocimiento. En fin, quizá también en este andar de diálogos con los pares académicos, convenga dialogar no sólo con nos-otros sino con los otros, aquellos a quienes incomodamos con nuestras preguntas, con nuestras miradas, para también re-conocernos en su cultura que es la nuestra y en sus proyectos que son los nuestros, con el mismo principio de la Comunicación que es “hacer saber una cosa”.

Ismael Colín Mar
Noviembre 2019

Reflexiones teóricas

El nosotros en la comunicación intercultural

Carlos Edwin Morón García
Verónica Trujillo Mendoza

Introducción

Pensar que todo proceso comunicativo comienza en el emisor, ha sido la perspectiva dominante durante siglos, por lo que el receptor siempre se había considerado como pasivo y neutral, su existencia era moldeada por la perspectiva de quien significa determinada situación.

Dado lo anterior, conviene preguntarse si el otro, como elemento central del proceso comunicativo, posibilita un escenario de interculturalidad. Desde la perspectiva planteada en esta reflexión, la respuesta sugiere que, con base en el receptor y sus necesidades, se genera la comunicación, pues la interacción y la construcción de sentido entre los actores, implica que estos se asuman como otros constantemente. El objetivo del presente texto es, por tanto, reflexionar en torno al papel del otro en el proceso comunicativo para explicar su centralidad en dinámicas interculturales.

El planteamiento de este texto considera todo proceso comunicativo como multifactorial, éste no sólo supone un acto de voluntades, sino que intervienen en él elementos ajenos a la construcción consciente de los involucrados. Todo proceso comunicativo existe a partir de una estructura consciente y otra inconsciente, así como de condiciones materiales e históricas que lo complejizan, puesto que escapan a la potencia transformadora de los seres partícipes en tal interacción.

La relación comunicativa entre dos agentes implica cierta interacción y disposición consciente que es controlada por quienes intervienen, aunque por otro lado está presente también una carga histórica, contextual e incluso simbólica inconsciente a la que en pocas ocasiones se tiene acceso. Tal complejidad requiere, por tanto, tomar

conciencia con respecto a la otredad; la comunicación intercultural implica la disposición consciente hacia aquel con el que se entabla esta relación, es decir, un cierto control sobre la parte voluntaria involucrada en la interacción.

Se asume de forma intencional el hecho de entablar una comunicación y asumir que el otro es diferente, pero que es el móvil de la intención comunicativa. En otras palabras, la comunicación siempre es establecida para hablar/dialogar con un otro, incluso aquella que se presume como intra personal; desde esta idea, la comunicación implica un acto de extrañamiento, se trata precisamente de lograr cierto sentido en común.

A fin de desarrollar las ideas planteadas, se proponen tres núcleos: el primero identifica los modelos clásicos de la comunicación, para dar cuenta de la centralidad que ocupa el emisor; el segundo recupera el papel activo del receptor-oyente para vislumbrarlo en un papel activo; y el tercero plantea una estructura distinta en el proceso comunicativo con base en la postura del otro desde lo emotivo, consciente (cognitivo) y del nosotros (hablar-escuchar). Para su discusión se toman en cuenta los planteamientos de Lucien Sfez (1992), Yuri Lotman (1996), Miquel R. Alsina (1997), Peter Sloterdijk (2003), Carlos Lenkersdorff (2005 y 2008) y Julio Amador Bech (2015), entre otros.

Los modelos clásicos de la comunicación: la atención en el emisor

El origen del proceso comunicativo continúa en el misterio, de tal suerte que sólo es posible especular sobre él y preguntarse cómo en algún momento, en la mente de los individuos se empezaron a formar reacciones químicas y procesos sinápticos, producto acaso de la convivencia cotidiana, que les permitieron conformar procesos psicológicos, a partir de los cuales surgió la capacidad de simbolización que hace posible la comunicación.

En términos de Wilbur Schramm (citado en Maletzke, 1976) la palabra *communication* viene del latín *communis*, que quiere decir común, ésta se percibe como un proceso que trata de establecer una comunidad con alguien para compartir in-

formación, ideas o actitudes. La comunicación es un asunto esencialmente social y humano, pues el hombre está envuelto en diferentes sistemas comunicativos, mismos que hacen posible su vida en sociedad. Este proceso cara a cara se entiende como una "... condición ontológica del ser humano. El interpretar y el comunicar definen nuestra humanidad." (Amador, 2015: 11) Esta situación ha permitido desarrollar un discurso y lenguaje que implica la construcción de un mundo alterno de abstracciones sin el cual no sería posible la interacción del hombre con el mundo.

En tanto lenguaje, la comunicación media la relación del ser humano con la realidad, por ello, se expone que el discurso y el lenguaje crean al mundo en el momento que se enuncia. A decir de Cassirer (citado en Amador, 2015) el homo sapiens es fundamentalmente un animal simbólico y esa condición constituye a la humanidad como seres sociales.

La comunicación es un proceso conformado por diferentes partes que cumplen con una función determinada. De manera general se identifican al menos 4 elementos involucrados, David K. Berlo (2004) los distingue de la siguiente manera: emisor, mensaje, receptor, canal, ruido, retroalimentación y contexto.

El emisor (codificador), es considerado como la fuente de toda comunicación, que afecta de alguna manera al receptor, desde este elemento se desencadena el proceso comunicativo, cuyo propósito es provocar una respuesta esperada. El logro del objetivo del emisor, se hace posible mediante la construcción de un particular mensaje cifrado bajo un código que resulta no sólo comprensible, sino persuasivo para quien lo recibe.

Con ello, el receptor (decodificador) es considerado por las fuentes tradicionales de la comunicación como un recipiente vacío para ser llenado; se piensa que es el destino último del mensaje. El canal se vuelve el receptáculo del mensaje, hace posible que viaje a su destino, implica una encriptación específica para que el mensaje pueda ser transportado.

De manera complementaria y en atención al hecho de que la comunicación implica cierto grado de incertidumbre, así como de polisemia, es pertinente atender el papel que juegan elementos como el ruido, la retroalimentación y el contexto. El ruido

es considerado como cualquier elemento físico o psicológico que impide, obstaculiza o detiene el proceso comunicativo, éste se puede presentar en cualquiera de los demás elementos. Por otra parte, la retroalimentación, es la garantía de que la comunicación es efectiva, permite insistir sobre lo que se dice y corrobora que los destinatarios han comprendido la intención comunicativa. Por último, el contexto es el espacio en el que se pone en acción el proceso comunicativo, determina tanto las condiciones de envío – recepción de un mensaje, como las capacidades encodificadoras – decodificadoras de emisores y receptores.

Al respecto, las diferentes escuelas de pensamiento han generado varios modelos para el estudio de la comunicación y desde estos esquemas, de manera general, se había considerado a la comunicación como aquel proceso lineal de transmisión de un mensaje. Tal es el caso del modelo desarrollado por Aristóteles, donde se establece la presencia de un orador que da un discurso a un público determinado. Asimismo, la teoría de la información de Claude Shannon y Warren Weaver, que, a pesar de su orientación técnica, se trasladó a la comunicación humana (Sfez, 1992: 38) y reforzó la estructura lineal de este proceso. De la misma forma, el modelo de Wilbur Schramm se acerca a esta perspectiva, pues es siempre el emisor a quien se toma en consideración y quien realmente trabaja. (Sfez, 1992: 39) En la siguiente tabla es posible observar algunos de los enfoques comunicativos que resaltan el papel del emisor.

Tabla 1.0 Esquemas clásicos de la comunicación

Orador	Discurso	Público
Modelo de Aristóteles		
Fuente de información -Transmisor	Señal emitida - recibida	Receptor - Destino
Modelo de C. Shannon y W. Weaver		
Fuente – Cifrador – Comunicador	Mensaje – Señal	Descifrador – Perceptor – Destino
Modelo del W. Schramm		

Fuente: Elaboración propia basada en Sfez, 1992, págs. 38-39

Además de estos esquemas, también puede enunciarse aquel desarrollado por Harold D. Laswell (Sfez, 1992: 39), en el que se consideran aspectos que complejizan en mayor medida el proceso, pues se parte de preguntar: quién (emisor) dice qué (mensaje), a quién (receptor), por medio de qué (canal) y con qué efectos (persuasión). A pesar de que hay una preocupación mayor por el receptor y los efectos que en él provoca el mensaje, este modelo persiste en una idea lineal del proceso y comparte con los demás la centralidad en el emisor.

Este tipo de comunicación es categorizada por Sfez como representativa, se considera como "...el mensaje que un sujeto emisor envía a un sujeto receptor a través de un canal [...] Sujeto y objeto permanecen separados y muy reales. La realidad es objetiva y universal, externa al sujeto que la representa." (Sfez, 1992: 45) Desde esta perspectiva se construye un sujeto (receptor) bajo la expectativa de aquel que asume su papel como traductor del mundo objetivo, por lo que este tipo de comunicación fomenta la exclusión y totalización del mundo, no hay cabida para lo otro, sino sólo como experiencia del emisor, y no como existencia singular.

La comunicación representativa encuentra su oposición en la comunicación expresiva, un planteamiento cuya idea central propone lo audible como punto central de la reflexión. Es decir, "...con la representación, estábamos en el registro de lo visible. La imagen ocupa el primer lugar [...] Con la expresión, estamos aquí del lado de lo audible [...] el oído instaura una relación con el tiempo que es el orden de la simultaneidad, y no la secuencia." (Sfez, 1992: 48) De esta forma, tal estructura es familiar a escenarios propios de culturas donde se privilegia la tradición oral, donde el proceso comunicativo se piensa como circular y situacional.

Aparentemente esta situación favorece la idea de la comunicación como una co-construcción entre actores indisolublemente relacionados, es decir, se encuentra la significación por las uniones y composiciones que se generan mediante el contacto con otros individuos. Al respecto Lévinas asegura que "... vivimos rodeados de seres y cosas con las cuales tejemos relaciones, [...] somos con los otros." (Lévinas citado en López, 2001: 277) Por lo tanto, cualquier interacción comunicativa implica al otro, no como extraño sino para que sea posible la significación.

El ser humano no puede existir en la vida cotidiana sin las implicaciones que la interacción y comunicación exigen para con el otro. Explicar la comunicación lleva a explicar la complejidad del pensamiento, así como la capacidad racional del hombre, pero además su aspecto emotivo y simbólico (social), por lo que para hablar de comunicación se ha de recuperar lo que otras disciplinas del conocimiento han dicho sobre ello. El proceso comunicativo implica la generación del pensamiento, esto se acerca al campo de la psicología, aunque también al campo de la sociología, pues se entiende que la comunicación suscita una serie de procesos simbólicos y de construcción de sentidos en lo social. Esto permite hablar además de la necesidad intrínseca de la participación de otros campos como la lingüística y la semiología.

Si se parte de la idea básica que el hombre es comunicación, es comprensible que los procesos que atañen a ésta se sitúen en la confluencia de varias disciplinas, por lo que los fenómenos comunicativos despiertan el interés de otras ramas del conocimiento como son la historia, etnología, economía, filosofía, cibernética, teología, literatura, entre muchas más (Mattelart, 1995). En el tránsito entre los mundos de las ciencias sociales y naturales, es que la comunicación busca modelos de cientificidad propios desde los esquemas ya propuestos por éstas para adecuarlos a sus necesidades epistemológicas.

Es así que algunas de las aportaciones más importantes para el campo epistemológico de la comunicación se hallen en la psicología que propone a la comunicación como aquel conjunto de procesos que permiten transmitir y percibir actitudes, creencias e interacciones a partir de lo que se considera el aspecto biológico común al ser humano (Winkin, 2008), en donde también radican elementos de construcción abstracta de la realidad, como el sueño y el imaginario. Desde la psicología se habla de la necesidad del proceso mental para la construcción de procesos comunicativos a partir del establecimiento de un bucle entre pensamiento-comunicación-conducta que implica procesos como percepción, atención, raciocinio, memoria, con los que tiene lugar la interacción comunicativa.

Por su parte, la sociología considera a la comunicación como una transferencia de informaciones codificadas de un sujeto a otro, es decir, signos que expresan o representan establemente un determinado objeto físico o mental con base en ciertas reglas, mediante procesos bilaterales de emisión, transmisión, recepción e interpretación. De

esta manera la comunicación se gesta como una relación social en el transcurso de la cual dos o más sujetos llegan a compartir significados especiales. La sociología analiza la influencia que los procesos de comunicación tienen sobre los estados internos y sobre colectividades de todo tipo, desde el pequeño grupo hasta la sociedad, a través de diversas teorías que explican qué es lo que impulsa a los hombres a estructurar o dispersar sistemas e instituciones de comunicación.

Desde la semiología y la lingüística, se piensa a la comunicación como un proceso de relación signica entre elementos de un código, a través del cual se construyen significaciones, ideas, conductas o actividades. El mensaje en virtud de sus consecuencias acústicas y/o de sus propiedades cinestésicas se convierte en un elemento significativo lingüísticamente para otro y/o para él mismo (Smith, 1977).

Desde estas perspectivas es posible mirar que la comunicación se acerca a condiciones de trans, multi e interdisciplinariedad, por ello, su abordaje implica la convergencia de campos aparentemente separados unos de otros, aunque de forma estricta, en el contexto de lo social se hallan entrelazados, y constantemente se interpelan unos a otros para conformar un constructo teórico que visualiza a la realidad desde su complejidad.

Es desde las aportaciones de varias disciplinas que se vuelve posible vislumbrar perspectivas distintas a las planteadas por los esquemas clásicos de la comunicación, puesto que un común denominador en los abordajes comunicológicos que hacen tales campos del conocimiento es la condición social, por lo tanto, ésta implica siempre la presencia e interacción con lo otro.

Expuesto lo anterior, es necesario reflexionar la otredad dentro del proceso comunicativo como un fenómeno complejo que no puede ser abordado desde lo esencialista, ni dogmático, sino a partir de diferentes miradas que requieren una postura transdisciplinaria.

Sobre la alteridad en la comunicación

Hasta ahora se ha planteado a la comunicación como un proceso dinámico que involucra diferentes actores, quienes no siempre parten de la construcción de sentidos comunes. La presencia de una fórmula dialógica supone cierto contraste entre por lo menos dos universos de sentido, cuyo resultado no siempre desemboca en armonía y acuerdo para los implicados. Por el contrario, se puede tornar en un proceso caótico y conflictivo que rompe o daña esa relación, muchas veces de forma irreconciliable.

El problema del proceso comunicativo es inherente a su propia naturaleza, pues se parte del hecho de aproximar a un contexto semejante, dos agentes diferentes. Tal contexto ha de ser referido desde construcciones de sentido comunes a los involucrados, sin embargo, su construcción responderá a factores diversos, muchos de los cuales no necesariamente son controlados por los actores. A este proceso Eileen McEntee (1998) lo llama choque cultural, mientras que los primeros discursos sobre comunicación le denominan ruido y se consideraba que ambos debían ser limitados al máximo para que la comunicación funcionara.

Tanto el choque cultural como el ruido se dan de diferentes formas y obedecen tanto a factores personales, como sociales y contextuales, con la inclusión de condiciones culturales, psicológicas, ideológicas, políticas y un amplio etcétera. La comunicación intercultural nace para ocuparse de esa relación caótica que resulta al tratar de construir un sentido en común para dos o más agentes que requieren interactuar entre sí y con el mundo.

Ya entrado el siglo XX se comienza a pensar en el proceso comunicativo con esta complejidad. El otro se vuelve no sólo el recipiente de la comunicación masiva, sino que adquiere una personalidad propia, no sólo recibe, sino que está involucrado en el proceso que constantemente hace cambiar de papel al sujeto que se erige como emisor y receptor todo el tiempo y en cada espacio. Es así que la comunicación no puede ser un proceso solo de ida, sino que implica retroalimentación e interacción constante. Si los agentes involucrados en el proceso comunicativo cambian constantemente de rol, cabe preguntarse quién es el otro.

El otro es una postura jerárquica derivada del lugar o del rol que se desempeña en el acto comunicativo, es al que hay que definir, inventar, o en tiempos de la colonización, al que había que civilizar. Sin embargo, en la actualidad, la reflexión sobre el otro resulta de mayor complejidad, ya que con los procesos cada vez más acelerados y evidentes de la multiculturalidad y el intercambio de bienes, servicios e información, el otro se convierte en un nosotros. Esta enmarañada condición simbólica en la que el individuo transita de ser sí mismo a ser el otro lleva a repensar y profundizar en el conocimiento sobre el proceso comunicativo del ser humano.

La comunicación, que implica partir de elementos significativos comunes, ha de ser tomada con mayor precisión y cuidado, ya que la comunicación exige una mirada intercultural, pues cada ser humano en la tierra posee, de acuerdo a su contexto cultural, una manera propia de significar y por lo tanto entender el mundo. De igual forma ese entendimiento y significación específica le permite al individuo construir un código comunicativo particular al que no todos los otros tienen acceso, sea por desinterés o por su singular capacidad simbólica.

Dado lo anterior, es necesario precisar algunos elementos dentro de esta reflexión, sobre todo con respecto a lo simbólico y la condición de otredad. Primero, lo simbólico se refiere a esa capacidad de abstracción que el ser humano ha desarrollado para poder construir códigos y elementos a los que les asigna (por consenso social) un sentido: “Lo que nos hace humanos es el hecho de estar dotados de un pensamiento simbólico [...] justamente porque nuestras relaciones sociales están mediadas por y cobran sentido gracias a las formas simbólicas...” (Amador, 2015: 17). De tal forma, lo simbólico es el mundo abstracto que construye la capacidad racional y emotiva a través de la que se experimentan las relaciones con otros seres. El hombre es un ser simbólico en gran parte gracias a su lenguaje, es decir, a su habilidad de comunicar y estructurar el mundo que le rodea mediante su condición lingüística.

A pesar de que lo que define a la humanidad es su propia competencia simbólica, ésta es limitada. Tales delimitaciones se establecen por el contexto cultural de pertenencia, ya que se entiende lo propio, pero se excluye lo ajeno. En palabras frías, cada grupo humano padece miopía cultural, un planteamiento cercano a lo que Sfez denomina como tautismo. (Sfez, 1992: 76-77) Ya que no se ve con claridad cómo se estructura el universo simbólico fuera de los límites de la propia cultura, por lo que

todo aquello que no se ve con claridad es definido como lo otro y se ignora su aporte para la construcción de lo propio. Ante la presencia de lo extraño se recurre al distanciamiento, se construyen barreras para garantizar que lo nuestro permanezca, que no sea amenazado por la incertidumbre que genera lo desconocido.

Las formas de autodefensa de lo propio se materializan en costumbres diversas que garantizan la pertenencia y filiación grupal, pero más importante aún, la propia estabilidad como sociedad. En la era de la globalización se hace más evidente la presencia de esos otros mundos que no se ven con claridad. Por tal razón es pertinente hablar de comunicación intercultural, una comunicación entre espacios de significación y construcción de sentidos diferentes, pues ésta no hace su aparición únicamente cuando se evocan universos simbólicos y culturales alejados (ahí crece exponencialmente), sino que aparentemente está presente desde los orígenes de la comunicación misma. Sobre todo, si se entiende a la comunicación como lo propio del existir humano en comunidad. (Amador, 2015: 19).

A su vez, tanto la comunicación como la sociedad requieren la presencia de lo diferente para erigirse como espacio de sentido. Se piensa que "...la comunicación está en lo social, en la lengua que es social, en lo implícito, lo prejugado. La comunicación no es mecánica, sino comprensiva. Emerge en el momento de rupturas". (Sfez, 1992:10) Dado que tales situaciones implican el reconocimiento de lo propio y lo otro, es bajo esa ruptura que se posibilita entonces la comunicación y con ella la presencia indispensable del receptor, pues "...es muy necesario que alguien escuche, vea, perciba, interprete. La presencia de un emisor no es una exigencia fundamental de la comunicación. La de un receptor, sí." (Sfez, 1992: 67) Puesto que, como otro, el receptor genera de facto un mensaje, es a partir de lo otro que surge incluso el yo: "En realidad, es el otro quien hace surgir al yo, a la conciencia, que siempre es moral" (López, 2001: 269).

Esta característica, en la que el otro aparece como fundante de la interacción, implica un re-ordenamiento del comprender sobre el proceso comunicativo (Amador, 2015: 22) en el que se articulan participantes en un tránsito continuo que los coloca en esferas diferentes, es decir espacios íntimos de construcción de sentido que se crean para tener un sitio donde existir como seres humanos, para poder establecer una interacción comunicativa que facilite la condición de humanidad que todo acto

comunicativo supone. Es así que la comprensión del otro (receptor) se convierte en el propósito de todo proceso comunicativo, ya que es la interpretación (recepción y retroalimentación), lo que facilitará vivir en lo sutil común. (Sloterdijk, 2003: 51).

El énfasis en el otro dentro de la comunicación intercultural, permite erigirla como un proceso plausible, sobre todo si se comprende a ésta como interacción, es decir, intercambio de informaciones caracterizadas por una diferencia; situación que impide la homologación absoluta, toda vez que es desde la diferencia, la ruptura, la diversidad de los participantes, contextos y espacios, entre otras cosas, que la comunicación adquiere sentido. Lo otro resulta fundante del acto de comunicar, (Amador, 2015:20) puesto que es a partir de ello que se establecen analogías que permitan la creación de nuevos contextos, (Sfez, 1992: 50) dentro de los cuales se presente la inclusión del otro. Por el contrario, asumir lo propio como absoluto, devuelve a la certidumbre, pero acerca a la exclusión.

El comunicar implica un ejercicio interpretativo de segundo orden o meta comunicación que permita la visibilización del otro: “El observador no está solo [...] se sabe observado al tiempo que observa. Se puede llamar a esta posición <<intersubjetiva>>...” (Sfez, 1992: 53) Lo mismo cabría decir para aquel que transmite un mensaje, se sabe transmitido a la vez que transmisor. Bajo estas consideraciones, la comunicación intercultural implica entonces un ejercicio de intersubjetividad, a través del cual se asume la posibilidad de pronunciar mensajes y recibirlos de manera simultánea, una circularidad constante e inevitable, pero que requiere constantemente la interpe-lación de otro.

La relación con el otro, cobra sentido a partir de la interacción entre sujetos que comparten fronteras de sentido que permiten el intercambio, y que a la vez impiden la asimilación de alguno de los participantes. Se entiende a la frontera desde su perspectiva semiótica (Lotman, 1996) como aquel espacio de sentido que delimita, pero que pertenece tanto a lo interior (propio) como exterior (otro), por lo que esta condición permite la comprensión entre los sujetos que interactúan en el proceso comunicativo. En otras palabras, “... es la suma de los traductores- «filtros» bilingües pasando a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje (o lenguajes)” (Lotman, 1996: 12).

Esta construcción interactiva favorece la aparición de una condición nosótrica en la que se estructuran la pluralidad, el antimonismo, la diversidad y la complementariedad (Lenkersdorff, 2005: 124). La comunicación intercultural como esfera nosótrica implica, de manera mínima, una unicidad dual (Sloterdijk, 2003: 49) que se materializa en la presencia de un oyente y un hablante, que mantienen su singularidad gracias a las fronteras, pero que, sin embargo, les permite el intercambio de sentidos. “No hay exterioridad sin interioridad y a la inversa; para encontrar al otro no tengo que perderme, porque si lo hago no sabré qué busco o qué se halla ante a mí” (López, 2001: 266).

Carlos Lenkersdorff define la condición nosótrica bajo: a) La pluralidad, que implica la participación de los sujetos de manera equitativa, es decir, en ocasiones se es emisor, pero asimismo receptor, situación que es determinada por las circunstancias propias de la interacción comunicativa. b) El antimonismo, que radica en el alejamiento de las concepciones universalizantes y totalizantes, pues nunca se es exclusivamente emisor o receptor, por el contrario, se transita de uno a otro en función de la dinámica comunicativa. c) La diversidad, caracterizada por la existencia dentro de un mismo espacio social de diferentes actores. d) La complementariedad, donde cada parte del sistema compone el todo gracias a sus particularidades. (Lenkersdorff, 2005: 124).

La comunicación intercultural ha de pasar por el desarrollo de una competencia nosótrica, es decir, la habilidad para entender las diferentes posturas que se desempeñan en un sistema comunicativo, dicho de otro modo, desentrañar el sentido, escuchar cómo el otro describe, entiende el mundo y a partir de esa descripción iniciar la construcción de un nosotros y evitar la totalización de los roles comunicativos. Es en el nosotros que yacen las condiciones para humanizar las sociedades y culturas.

En conclusión y bajo la perspectiva de Lenkersdorff, la acción del receptor (recibir) se centra en el otro, ya que es en tal acto donde las “... palabras no las hacemos, no son producto de nuestro actuar, sino que viene de fuera y nos sacan del centro donde nuestro yo prefiere estar [...] al sacarnos del centro [...] se integra nuestro yo en el nosotros. Formamos una sociedad dialógica.” (Lenkersdorff, 2008: 18) En la que la comunicación intercultural, aparentemente se vislumbra, porque “El otro es Rostro que me concierne e instaura la significación primera.” (López, 2001: 270)

Algunas propuestas sobre el nosotros para la comunicación intercultural

Dado que la comunicación intercultural posee niveles o etapas en las que los participantes interactúan constantemente, se considera la de mayor impacto, aquella en la que se enfrenta al otro completamente ajeno, desconocido; situación que obliga a buscar formas de contacto y valoración armónica para compartir el espacio que se habita. A pesar de ello, la comunicación intercultural opera de manera análoga a niveles menos profundos cuando se habla en lo cotidiano con un niño, con un anciano, con el jefe, con alguien que no comparte nuestros gustos musicales, pero que forma parte del contexto cultural propio. Este nivel tan sutil exige de cada sujeto, al igual que en un nivel macro, una capacidad de adaptación que constantemente se renueva.

En la comunicación intercultural interesa particularmente el desarrollo de competencias cognitivas, es decir, la disposición de conocer al otro, aprehender la esfera o el espacio de sentido desde el cual se enuncia, por lo menos en una parcialidad suficiente. Asimismo, se considera necesario desarrollar la competencia emotiva en la que a partir de la empatía (Alsina, 1997) se posibilita la aproximación al otro en su dimensión humana, desde la que el oyente y hablante son semejantes.

En el mismo sentido, es menester el ejercicio consciente de la metacomunicación, que implica explicar-significar de forma cercana al otro; esta situación requiere explicar constantemente cómo se interpreta el mensaje que se recibe del otro. La metacomunicación sucede en el plano de la retroalimentación, resulta la garantía de que los sentidos de la recepción y emisión sean explícitos para los participantes, se requiere constantemente la explicación sobre lo que se entiende y se expresa a fin de conseguir una interacción suficiente para los participantes del proceso comunicativo. Claro está que las explicaciones sobre ello exigen la observación minuciosa de cada agente sobre su propio proceder comunicativo. La metacomunicación es la capacidad que tienen los sujetos de analizar su propio rol dentro de la interacción comunicativa, es una observación de segundo grado que debe concientizarse y asumirse de forma minuciosa para que permita el logro de la interacción comunicativa.

De la misma forma, la comunicación para la interculturalidad precisa de un ejercicio de jerarquización situacional¹. Tal ejercicio implica comprender bajo qué circunstancias se es emisor y receptor, o en qué circunstancias es adecuado para la relación desempeñar cada uno de esos roles. La comunicación intercultural implica auto-organización, pues ella remite: "...a la no realidad exterior, pues no es de fuera que recibimos informaciones, sino de dentro que el intercambio entre diversos niveles produce la comunicación" (Sfez, 1992: 53) La jerarquización situacional permite a los actores comunicativos reconocer bajo qué circunstancias se hace necesaria su participación y cuándo no.

Enunciado lo anterior, el proceso de metacomunicar implica comprender que, al estar en el mundo, los actores comunicativos son parte integrante del sistema que los define y al cual ellos definen en una relación dialógica. Lo otro es correlativo a lo propio, por lo que cada participante se ha de interrogar sobre cómo se produce, a la vez que se es producto de ello, en tanto su relación recíproca (Sfez, 1992: 54) Es decir, los actores son parte de esferas de sentido cuya dúplice unicidad conforma la condición nosótrica. Se es en la medida que se comunica, y ello se posibilita en la medida que es posible diferenciarse del otro co-constitutivo. Esta situación es posible dado que se existe en un espacio o esfera de sentido diferenciado, que le es asignado por la semejanza de sus partes, que a la vez se mantienen diferentes, (dúplice unicidad) para propiciar un tercero en común. Es decir: un emisor, un receptor, un mensaje.

Si se pudiera plantear una estructura de la comunicación para la interculturalidad a partir de lo expuesto hasta aquí, ésta consistiría en la disposición consciente hacia el otro, la incertidumbre y la emergencia, con la finalidad de construir un nosotros, una relación dialógica, cuya base es la diferencia, a partir de la cual y dadas las circunstancias histórico-materiales (ajenas a la influencia de los participantes) se actúa como oyente-hablante, para construir un sentido suficiente de acción recíproca, que permita la con-vivencia.

¹ Lucien Sfez utiliza la metáfora de la orquesta para explicar un ejercicio semejante a la jerarquización situacional. En tal orquesta, no hay director o partitura, sino que cada músico toca poniéndose de acuerdo con el otro, existe constantemente un estado de incertidumbre, en el que la situación particular permite la emergencia de la pieza musical. Por lo tanto, el sentido de un mensaje, en un escenario de comunicación para la interculturalidad es emergente, ya que se construye ad hoc a la situación suscitada.

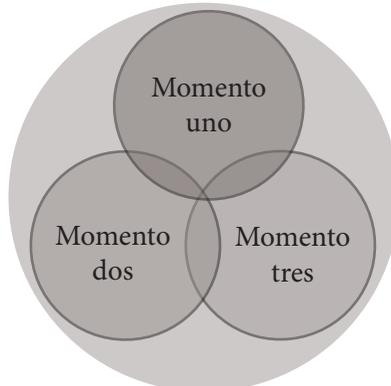
Esta estructura de la comunicación para la interculturalidad se articula mediante tres esferas de sentido, de tres momentos que aparecen simultáneamente durante el proceso comunicativo, pero que han de concientizarse para dar cabida a la emergencia del otro como entidad detonante de la interacción, como se muestra en las figuras 1 y 2.

Figura 1. Modelo de la comunicación para la interculturalidad
Momentos simultáneos:

Momento uno	Oyente	Sentido	Hablante
	Metacomunicación		
Momento dos	Oyente	Sentido	Hablante
	Competencias Comunicativas		
Momento tres	Oyente	Sentido	Hablante
	Jerarquización Situacional		
Oyente	Sentido		Hablante
Metacomunicación	Jerarquización Situacional		Competencias Comunicativas
Nos-otros			

Fuente: Elaboración propia con base en Sfez (1992), Lotman (1996), Sloterdijk (2003), Lenkersdorff (2005 y 2008) y Amador (2015)

Figura 2. Propuesta de esfera de la comunicación para la interculturalidad



Fuente: Elaboración propia con base en Sfez (1992), Lotman (1996), Sloterdijk (2003), Lenkersdorff (2005 y 2008) y Amador (2015).

Cabe señalar que esos tres momentos no responden necesariamente a un orden sucesivo, no viene uno después de otro, sino que se dan de manera simultánea, y una vez desencadenados es necesario transitar indiscriminadamente por cada uno de ellos, son esferas interconectadas (figura 2) que permiten el flujo de la interacción comunicativa en una especie de espiral ascendente.

Durante el primer momento aparece la metacomunicación como esa reflexión propia en la que se reconoce que el acto comunicativo tiene como finalidad la aproximación a un ser distinto al yo, por lo tanto, el sujeto que realiza la metacomunicación opera, no como emisor, sino como receptor (percibe) de una situación particular, reconoce la presencia de un agente diferente con el cual quiere comunicarse. El acto de comunicación para la interculturalidad implica el comprender que se es oyente (receptor) en primera instancia.

Posteriormente se debe dar cabida a la comprensión cognitiva de aquel otro con el cual se ha de comunicar, quién es, cuál es la esfera de sentido a la cual pertenece, cuáles son sus motivaciones para establecer un vínculo comunicativo con alguien ajeno. El desarrollo de esta comprensión sobre el otro implica no sólo condiciones cognitivas, sino también emotivas, que no necesariamente son accesibles, pero sobre las que se ha de desarrollar el entendimiento de que esas condiciones son diferentes a las propias y que por esa condición generarán incertidumbre y probablemente resulten extrañas, pero no por ello necesariamente amenazantes.

El tercer momento implica la jerarquización selectiva, es decir la conciencia sobre el rol itinerante que implica cualquier acto comunicativo, en una primera instancia se es receptor, pero seguramente después habrá que ser emisor y nuevamente receptor. Así de manera constante, la dirección de la relación comunicativa dependerá de las necesidades de la propia interacción y no de una estructura jerárquica establecida con anterioridad, dadas las características sociales (nivel socioeconómico, género, nacionalidad, etc.), culturales (pertenencia étnica, religiosa, idioma, etc.) o personales (gustos musicales, culinarios, filiación política, etc.) de los involucrados.

Finalmente la convergencia y tránsito entre estas tres esferas de sentido posibilitan la aparición de la condición nosótrica (idealmente) en la que la interacción comunicativa resulta suficiente para los involucrados dado que han sido capaces de

establecer una esfera íntima de comprensión, cuya constante es la diferencia, la incertidumbre y la dinamicidad originada por la propia singularidad de los actores y en la que no está ausente la contradicción o el conflicto, sino que éstos son parte también de la propia interacción dialógica que supone la comunicación para la interculturalidad.

Consideraciones finales

Todo acto comunicativo resulta multifactorial, algunas dimensiones de él son conscientes para los actores involucrados y otras no lo son. Sin embargo, la comunicación para la interculturalidad implica un ejercicio de concientización constante que pasa por tres momentos, a partir de los cuales es posible construir, o al menos proyectar una suerte de disposición comunicativa hacia el otro. De tal forma que, en el proceso de repetición constante de tal concientización, ésta se vuelva un acto cotidiano, de sentido común. Para nada resulta un proceso sencillo de realizar en la práctica, sino que se plantea de manera ideal, una utopía que sirva de aliciente para alcanzar un proceso comunicativo con mayores posibilidades de éxito.

Una de esas dimensiones implica reconocer que lo diferente desencadena cualquier proceso de entendimiento, comprensión e incluso explicación del mundo, no porque se pueda definir desde la postura propia, sino porque es una existencia materializada frente a lo propio, co-sustantiva de ello. Por lo tanto, es en la escucha o la recepción que se desencadena el proceso comunicativo, el logro de éste como la creación de una esfera de sentido suficiente para los interactuantes puede implicar tres momentos: la metacomunicación, competencias tanto cognitivas como emotivas y la jerarquización situacional.

El tránsito constante entre esas tres etapas por parte de los participantes facilitará la aparición de una comunicación para la interculturalidad, entendida como: la disposición consciente hacia el otro, la incertidumbre y la emergencia, con la finalidad de construir un nos-otros, es decir una relación dialógica, cuya base es la diferencia, a partir de la cual y dadas las circunstancias histórico-materiales (ajenas a la influencia de los participantes) se actúa como oyente-hablante, para construir un sentido suficiente de acción recíproca, que permita la con-vivencia.

Cabe señalar que esta propuesta dista mucho de ser un modelo explicativo, más bien la intención es que sea una ruta de análisis que dé cierta claridad en la comprensión de interacciones comunicativas en las que sea una constante la diferencia, diversidad y alteridad de los participantes. Resultará fructífero el hecho de poner a prueba tal ruta, sobre todo cuando se trate de aproximarse a escenarios culturales aparentemente ajenos al propio, o cuando se trate de abordar la complejidad de la interacción comunicativa resultante de la relación entre actores cuya diversidad no sea del todo clara, pero si significativa, es decir cuando se trate de observar cómo interactúan sujetos con filiaciones generacionales distintas, filiaciones religiosas contrarias o cualquier otra resultante en las sociedades cada vez más complejas que supone la globalización actual.

Bibliografía

Alsina, Miquel Rodrigo. “Elementos para una comunicación intercultural”. REVISTA CIDOB d’AFERS INTERNACIONALS 1997: 11-21. *Portal de la comunicación*. Web. 11-08-2015. <URL>

Amador, Julio. *Comunicación y cultura. Conceptos básicos para una teoría antropológica de la comunicación*. México: UNAM. 2015. Impreso.

Berlo, David. *El proceso de la comunicación*. 2004. El Ateneo, Buenos Aires.

Lenkersdorff, Carlos. *Aprender a Escuchar*. México: Plaza y Valdés Editores. 2008. Impreso.

Lenkersdorff, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*. México: Ed. Miguel Ángel Porrúa. 2005. Impreso.

López, María del Carmen. El otro en la filosofía de Lévinas: UNED. *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la sociedad española de fenomenología*. 2001: 265-282. Revistas UNED. Web. 19-10-15

Lotman, Yuri. *Semiosfera I*. España: Frónesis Cátedra. 1996. Digital.

Maletzke, Gerhard. *Sicología de la comunicación social*. Editorial Época. Ecuador, 1976.

Mattelart, Armand. *La invención de la comunicación*. 1995. Siglo XXI Editores, México.

Mattelart, Armand et Michelle Mattelart. *Historia de las teorías de la comunicación*. 2005. Ediciones Paidós Iberica, Barcelona.

Mc Entee, *Comunicación Intercultural. Bases para una comunicación eficaz en el mundo*. 1998, Mc Graw Hill.

Sloterdijk, Peter. *Esféras I*. España: Ediciones Siruela. 2003. Impreso.

Smith, Alfred G. *Comunicación y cultura. Semántica y pragmática*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1977.

Winkin, Ives. *La nueva comunicación*. 2008. Editorial Kairós, Barcelona.

Comunicación, construcciones socioculturales y espacios simbólicos: Un acercamiento conceptual a su potencialidad relacional y explicativa

Ismael Colín Mar

Introducción

El planteamiento de este trabajo busca conectar conceptualmente elementos que no son excluyentes y/o incluyentes por antonomasia, es decir, la comunicación como proceso de intercambio¹ independientemente de su ruta disciplinaria, las construcciones socioculturales como un elemento que corresponde a otra ontología disciplinaria y los espacios simbólicos, que tienen cercanía epistémica con los aspectos socioculturales. Esta relación en principio, expresa una complejidad conceptual, ya que vista desde un escenario teórico cada uno de estos conceptos, se constituye como una expresión propia de la realidad que representan, y, por otro lado, la posibilidad explicativa que en ellos se manifiesta cuando ya están articulados en una teoría. Por ello este esfuerzo, plantea explorar teóricamente el vínculo explicativo de los conceptos antes enunciados y su posibilidad explicativa, con la pretensión de ejercitar conceptualmente la discusión y el debate epistémico de la comunicología.

¹ De alguna forma la idea del intercambio reconoce las posibilidades de la interacción humana, y con ello alimenta los “múltiples circuitos” en donde se manifiesta la comunicación. Menciona Mattelart (1995), que evoca la “circulación de bienes, personas y mensajes”; así como también las teorías que han buscado reflexionar sobre estos fenómenos.

“[...] si observamos detenidamente los procesos de investigación que se realizan en nuestro campo de estudio en la actualidad, [...], nos damos cuenta que la práctica de investigación tiende a contradecir nuestra propia historia, dado que es posible reconocer la casi inexistencia de las grandes tradiciones teóricas en la que supuestamente está fundamentado el campo de estudios de la comunicación” (Vidales, 2015:12-13).

En cierta forma, este texto no busca elucidar los orígenes y la taxonomía teórica de la Comunicación como disciplina, ya que en si como apunta Vidales (2015), aun cuando se habla de ciertos aspectos de origen, no existe consenso en la reflexión de contenido epistémico. Por lo que, el desarrollo de la teoría no siempre acompaña los esfuerzos de investigación empírica, y distan mucho de aportar elementos para la conformación de la disciplina comunicológica.

El dato histórico abona en la idea de la conformación de los antecedentes contextuales de la disciplina de la Comunicación. Por un lado, los que apuntan a la investigación sobre los medios de comunicación y los que actualmente se refieren a las nuevas tecnologías de la comunicación e información; y por otro, los acercamientos y contribuciones sobre los orígenes a su carácter histórico, cultural y científico de la Comunicación (Vidales, 2015). Sin embargo, resulta difícil colocarse en estas dos variantes explicativas de la disciplina; por lo que corresponde a este texto, se hace indispensable reconocer los orígenes conceptuales e identificar como las otras dos categorías planteadas -construcciones socioculturales y espacios simbólicos- se entrelazan y complementan para orientar la investigación social en esta disciplina. Por supuesto, que para ello hay que colocar los contenidos conceptuales y epistémicos que la comunicación y su objeto de investigación han planteado desde su aparición en los anales de la investigación social, así como los vínculos disciplinarios con otras ciencias.

En principio este documento supone que las construcciones socioculturales y los espacios simbólicos, se desprenden de un ejercicio conceptual basado en denotar las implicaciones teóricas que este elemento tiene para la investigación en Comunicación, y por ende busca encontrar los orígenes teóricos y disciplinarios de estos conceptos y distinguir como operan bajo los principios metodológicos de la comunicación.

La construcción conceptual de la comunicación: teorías y perspectivas

En su fundamento la comunicación expresa sus características internas, lo que supone que la propia palabra es una tautología, ya que lo que hace común a un sujeto frente a otro, es precisamente la posibilidad de establecer una relación con algo que

tiene afinidad donde se consuma la relación a través de un significado que evoca “un concepto y una imagen acústica” (Saussure citado en Paoli, 2002: 11). Sin embargo, esta acotación no puede ser tan simple, es decir, aun cuando la propia palabra exprese el sentido de la relación, de la interacción entre dos o más sujetos, es de vital importancia establecer los alcances de esta relación y la manifestación de la misma.

Así las construcciones conceptuales para explicar esta profusa relación entre dos o más sujetos, ha encontrado múltiples enfoques que orientan el quehacer de la explicación científica en torno al fenómeno de la comunicación. Como parte de esta conceptualización es necesario contextualizar la aparición de la comunicación como fenómeno de la realidad social y, por otra parte, como el estudio científico del mismo. Ambas cuestiones están relacionadas, sin embargo, en el primer aspecto le antecede toda una historia en la construcción sociocultural del hombre y su contexto, que se remonta algunos siglos atrás y ciertamente con origen impreciso. Y, por otro lado, el nacimiento de la comunicación como ciencia revela una preocupación por tratar de explicar el fenómeno de la comunicación desde una óptica más instrumental, es decir, mediada o apoyada con la incorporación de la tecnología, donde la transmisión del mensaje y la recepción del mismo es producto de un sin número de posturas. En palabras de Mattelart (1995):

“Esta historia comienza en el siglo XVII, en un periodo en el que no existían ni los medios, ni la libertad de prensa, y termina en la tercera década del siglo XX, en un momento en el que apenas emergen términos como mass media, comunicación y cultura de masas” (Mattelart, 1995: 12).

La intención de este planteamiento no es realizar la exégesis de la comunicación como ciencia, sino establecer una serie de aspectos que encuentre referentes históricos y su vínculo en la realidad contemporánea para el propósito de este trabajo. La descripción que plantea Paoli (2002), en torno a las perspectivas teóricas que fundamentan las teorías de la comunicación, es un aliciente y permite a su vez la identificación de referentes conceptuales que servirán para posteriores explicaciones a temas de investigación sobre comunicación.

En este sentido, el funcionalismo es una propuesta teórica que incorpora elementos explicativos que rescatan la idea de las instituciones y todo sistema de normas

que inducen al orden. En tal forma, la sociedad instrumenta una serie de mecanismos para cumplir la función encomendada, disponible en un armazón sistémico. La funcionalidad se convierte, en un comportamiento apegado al sistema de reglas, y en ella se fortalece la idea de la transformación o el cambio. La perspectiva del equilibrio y el conflicto, son categorías teóricas de larga duración y permiten establecer la conjugación de los procesos de cambio y transformación social. Así entonces la función conviene al orden, mientras que la gradación hacia el desorden es disfuncional y genera el conflicto, como una alteración de las reglas del sistema. Esta visión sistémica revela toda una concepción orgánica, ya que las funciones disponibles en un sistema u organismo aluden siempre a cumplir y responder en un acto que redunde en comportamiento alentado y soportado por el esquema

Por otro lado, la concepción estructural establece que “la sociedad humana es un organismo interrelacionado, cuyos elementos forman una estructura donde cada uno de ellos se afecta si alguno deja de funcionar” (Paoli, 2002: 24). Ese complejo llamado estructura supone todo un armazón de interrelaciones que convergen para configurar procesos sociales, que se conectan a fin de expresar una articulación de normas, para luego dar cuenta de las figuras institucionales. En buena parte de su andamiaje teórico, las categorías y los elementos conceptuales se comparten con otra postura que está implicada en la construcción misma de esta teoría. A decir, de algunos autores funcionalistas clásicos como Durkheim, Spencer, Saint-Simón, la relativa importancia de estos conceptos está supeditados a la forma en que se concibe la estructura, misma figura que se presenta como producto de las funciones que desarrolla el ser humano desde la familia, la escuela, el gobierno, etc. En otra perspectiva teórica que refiere la importancia de la estructura, el planteamiento discursivo constituye una perspectiva diferente de análisis de la realidad social.

Desde el enfoque funcionalista, la comunicación ha implementado una serie de planteamientos para acogerse de un conjunto de herramientas que den cuenta de los múltiples fenómenos que ofrece la perspectiva disciplinaria de la comunicación. Los casos de Wright, cuando señala los diversos niveles en que se puede analizar la comunicación en la acepción de los modos y los medios masivos, en donde expresa una explicación funcionalista dado el comportamiento de los medios masivos, así como desde un enfoque institucional que corrobora Katz, que describe las implicaciones que tiene la introducción de la televisión a naciones en vías de desarrollo y su trasplante de las técnicas de la radio a la televisión (Katz citado en Paoli, 2002: 20).

Dos propuestas más de carácter funcionalista sobresalen en la dimensión de la comunicación; la primera de ellas es planteada por Lasswell -que a decir de algunos otros autores es uno de grandes teóricos de la comunicación desde el funcionalismo- que establece la fórmula [¿quién dice qué, por qué canal, a quién, y con qué efecto?] para desarrollar el primer programa de investigación sobre medios de difusión realizado en Estados Unidos. En la misma sintonía, Lasswell propone las funciones básicas de los medios que giran en torno a la prevalencia del sistema social y sus procesos de conservación con un enfoque de los medios de comunicación.

Otra postura resalta en los planteamientos de Lazarsfeld, que junto con Merton agregan una cuarta función al análisis de los medios, esta hace referencia a la función de entretenimiento. Los medios mantienen, a la sociedad ocupada y estable gracias al entretenimiento. Cuando hay que alertarla, el entretenimiento se modifica; cuando hay que mantenerla tranquila, el entretenimiento se ajusta (Galindo, 2008: 22).

No alejado de este enfoque, se encuentra el estructuralismo que contiene ligazones significativas con el proyecto funcionalista que ya se describió y que también es fuente de explicaciones desde el planteamiento de investigación que ahora se teje desde la postura disciplinaria de la comunicación.

En este sentido, las teorías de comunicación responden –por aparición a principios del siglo XX- a una serie de elementos que las teorías sociales se plantearon desde el siglo XIX². Ciertamente el vínculo es irrenunciable ya que termina por atraer reflexiones y postulados de las modernas ciencias sociales. Es posible que la lejanía o cercanía con las teorías sociales provenientes de la filosofía, sociología e historia, etc., constituyeran las orientaciones que a postre desarrollaría la teoría de la comunicación (Mattelart 1995, Paoli 2002, Vidales 2015).

² Este argumento plantea que, en este periodo, “se pone el acento en el largo siglo XIX, que, para numerosos historiadores, se inicia con la Revolución de 1789 y concluye en el umbral de la gran guerra [...]. Este siglo, pionero de los sistemas técnicos fundamentales de la comunicación, también lo es del principio del libre comercio” (Mattelart, 1995:12).

Desde esta perspectiva, la estructura tiene un valor representativo mayor que la función. Sin embargo, desde una visión general se puede aproximar a dar una explicación muy generalizada de la forma en que se desarrollan y vinculan los procesos sociales y culturales. Desde otro enfoque, los procesos culturales están relacionados con una estructura, de donde se desprenden las prácticas y su significado. Es decir, en este otro enfoque, lo particular es no sólo entender y explicar las diferentes formas sino interpretar las prácticas y acciones humanas a la luz de un referente estructural. Esta idea proviene de lo que es común a todos, es creación social y cultural, es decir, es estructural porque el significado es común a todos quienes conformamos este acuerdo intersubjetivo y le asignamos características de conocimiento parecidos, aunque, por otro lado, habría que decir, que la interpretación de las practicas humanas se asocian al contexto y forma de vida del sujeto.

Para citar un caso que amerita y justifica la explicación anterior, Greimas (1971) plantea una forma en la que el carácter de las acciones humanas está sujeto a procesos de significación. De manera concreta, la referencia se ubica en los términos de la semántica y la lingüística para arribar la interpretación de los relatos. El modelo accintial -que este autor plantea- responde a un eje articulador de carácter estructural, es decir:

“El mundo humano, parécenos definirse esencialmente como el mundo de la significación. El mundo solamente puede ser llamado “humano” en la medida en que significa algo. Es, por consiguiente, en la investigación referente a la significación donde las ciencias humanas pueden hallar su denominador común” (Greimas, 1971: 9)

Así los mecanismos con los cuales se hace referencia a una estructura validan la capacidad que los actuantes tienen para en función de sus relaciones, se establezcan procesos de significación comunes que sirven para generar interpretaciones basadas en la parte estructural de esa realidad contextual. En este sentido, las diferentes disciplinas sociales han aportado ideas y planteamientos que han sido recogidos por la ciencia de la comunicación, donde el carácter sociológico de estas ideas sobresale y deja retos importantes para la explicación estructural de los procesos socioculturales que acontecen cotidianamente. Precisamente en este sentido, la concepción estructuralista ve como el pensamiento humanista lo conduce a creer que el mismo es una

creación de las personas en lugar de explicar de manera científica cómo ha sido creado por las estructuras lingüísticas (Flecha, R. et.al., 2001).

No lejos de la postura estructuralista, se encuentra la versión teórica marxista, que ofrece también por su parte, una gama imprescindible de herramientas teórico-metodológicas a favor de la explicación de los procesos y fenómenos de la comunicación. Esta postura, no exime la naturaleza de esta joven disciplina social la -comunicación-, en el sentido, que su origen le acompaña condicionamientos históricos anidados en intereses políticos, económicos y culturales. De facto, esta postura distingue estos determinismos como fuente de la dinámica particular de todo un sistema denominado capitalismo.

En sentido estricto, la teoría marxista es una postura estructuralista ya que, apoyado de las categorías estructurales como clase social, posición social, relaciones sociales de producción y fuerzas productivas entre otras, incorpora la referencia para vincular el origen de la realidad social amparado en una visión estructural (Flecha, R. y otros, 2001).

Si bien, el argumento más fuerte de esta teoría reside en la relación condicionada de la economía sobre la cultura, o para decirlo con sus propias palabras, las condiciones materiales de existencia determinan la conciencia del individuo, misma que se desprende de su propio contexto cultural; es también relevante mencionar que como producto de esas relaciones que se tejen entre los individuos el carácter económico es una de las categorías para el análisis de la realidad desde esta perspectiva. Particularmente en la comunicación, esta postura ha ofrecido y sigue ofreciendo explicaciones muy ricas que son argumentos sólidos para el conocimiento de la realidad comunicativa.

La disciplina de la comunicación es muy joven con respecto a otras, sin embargo, desde su llegada a los espacios del análisis social y desde un punto de vista científico, ha ofrecido vetas muy importantes con respecto a las relaciones que teje el ser humano con otros. Sus orientaciones de explicación y reflexión convocan al encuentro de nuevas perspectivas en el análisis social, por supuesto más amplio, donde las caracterizaciones constituyen categorías propuestas a las explicaciones científicas.

“Desde que la comunicación -más allá de los distintos significados que cada época le ha conferido- ha iniciado su trayectoria en búsqueda del ideal de la razón, la representación que de ella nos hemos formado oscila entre la emancipación y el control, entre la transparencia y la opacidad” (Mattelart, 1995: 14).

El panorama social que se manifiesta en la realidad, representa una oportunidad para adentrarse en el estudio, la explicación y quizá la intervención de los fenómenos sociales. En esta profunda gama de manifestaciones socioculturales y desde el ámbito de la comunicación representa un área muy vasta para concebir proyectos de investigación, que incidan en el conocimiento de esta realidad y provean de rutas para explicar las dinámicas en torno de la comunicación, así como aquellas relacionadas con las construcciones socioculturales y los espacios simbólicos, aspectos que constituyen una fuente muy importante para entender lo social.

De las construcciones socioculturales a los estudios culturales

La complejidad de las manifestaciones socioculturales, exige un acercamiento sistemático con las herramientas indispensables para abordar su estudio en los términos de su naturaleza y origen. Por ello, los procesos en donde se manifiestan expresiones sociales diversas, necesitan de la Comunicación como disciplina para ofrecer perspectivas de análisis y comprensión acerca de los vínculos y las extensiones de estas manifestaciones sociales en aras del conocimiento de la sociedad.

En este sentido, los eventos sociales contienen redes que orientan las explicaciones desde diversas disciplinas sociales, ellas mismas expresan el dinamismo de las comunidades y las prácticas comunitarias que se dibujan en el contexto sociocultural. Al igual que otras disciplinas, la Comunicación parte de construcciones epistémicas que explican cómo se tejen relaciones de universos significativos, en donde el lenguaje en sus diferentes acepciones, se convierte en un referente explicativo muy importante y ofrece posibilidades para conocer los contextos socioculturales donde se mueven los fenómenos de la comunicación.

Justamente en este sentido, la ruta epistémica de las “construcciones⁵ socioculturales” responde a una postura constructivista, donde el sujeto es participante activo de la propia realidad que le circunda, es decir, la realidad es construida por el sujeto en sus diferentes escenarios y no está dada de manera natural y definitiva. De manera más clara, esta postura plantea superar las dicotomías que han justificado la construcción del conocimiento, donde lo objetivo y subjetivo, participan de forma activa en la producción de conocimiento y en particular de la realidad.

“Toda relación social, cualquiera que sea, incluye una parte ideal, una parte de pensamiento, de representaciones; estas representaciones no son únicamente la forma que reviste esa relación para la conciencia, sino que forman parte de su contenido, no todas las representaciones llegan a hacerse presentes en la conciencia como visiones a posteriori de realidades que habrían nacido antes de ellas, fuera de ellas y sin ellas” (Godelier, 1989: 157).

El referente constructivista plantea como adquirimos el conocimiento, de qué forma lo hacemos y de que participa nuestra experiencia; si es una absoluta imagen de lo que ocurre o bien tenemos la posibilidad de intervenir y crear las condiciones para que los eventos sucedan. La realidad no está dada, menciona la postura constructivista, “donde el desarrollo de estructuras, ya sea de obrar o del pensar, que en el mundo de la experiencia prestan el servicio esperado. Y el mundo de la experiencia es siempre exclusivamente un mundo que construimos con los conceptos que producimos según el proyecto de nuestra razón” (Glaserfeld, 2000: 27).

Estos elementos epistémicos sostienen el argumento de que las construcciones socioculturales, se desprenden desde este enfoque, donde el sujeto realiza un “acto de construcción” (Glaserfeld, 2005: 20), es decir, lo construye apoyado de su saber y comprensión del mundo. Lo dado no determina los procesos de construcción, sino que hay un acto volitivo que incorpora el sujeto para asumir una postura de creación.

³Aquí se recupera la idea de que las “construcciones” se refieren a productos (más o menos duraderos o temporales) de elaboraciones anteriores y a los procesos en curso de reestructuración. Esta condición de historicidad se plantea en primera instancia, en que la realidad social se construye a partir de reconstrucciones pasadas en donde los hombres elaboran su historia, sin embargo, no lo hacen en condiciones elegidas por ello, sino por condiciones dadas por el pasado (Corcuff, 1998).

Si bien no es de tipo puro, ya que en el mismo sujeto se encuentra un “acervo de conocimientos” que están a disposición de actor y se evidencian al momento de la creación, es decir, de la interacción con la realidad. En sentido estricto –arguye el constructivismo- los dos elementos importantes en la construcción de conocimiento coexisten permanentemente para favorecer este proceso:

“Las problemáticas que hemos denominado constructivistas se han enfrentado de diversas maneras a este desafío, que supone un desplazamiento del objeto mismo de la sociología: ni la sociedad ni los individuos, concebidos como entidades separadas, sino las relaciones entre los individuos (en sentido amplio, y no solamente las interacciones cara a cara), así como los universos objetivados que crean y que les sirven de apoyo en tanto que son elementos constituyentes de los individuos y de los fenómenos sociales al mismo tiempo” (Corcuff, 1998: 18).

En la misma intención lo social y lo cultural no están disociados, sea como conceptos abstractos, sea como expresiones de la realidad en donde aparecen. Lo social se fundamenta en una idea de lo colectivo de la expresión de las relaciones e interacciones humanas con la amplitud de los vínculos que se tejen para constituir redes de significados. Desde la sociología de Comte, lo social tiene la expresión de un acto constituido en el contexto de las relaciones humanas, no es, por ende, un acto individual, “los hechos sociales tienen su especificidad propia, señalada por la acción sucesiva de las generaciones entre sí” (Comte, 1990: 61). Por otro lado, lo social menciona Durkheim tiene que ver en cómo se representa la sociedad a sí misma y al mundo que la rodea, por tanto, se debe considerar la naturaleza de la sociedad y no la de los individuos. De ahí que los hechos sociales desde esta postura, sean formas de pensar y actuar que son exteriores al individuo y se imponen de manera coercitiva (Durkheim, 1990).

“Hecho social es toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer una coacción exterior sobre el individuo; o bien, que es general en la extensión de una sociedad dada, conservando una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales” (Durkheim, 1990: 29).

Entretanto lo cultural, si bien se relaciona con los hechos de la vida colectiva, “la sociedad humana no puede existir sin la cultura, y la cultura sólo existe dentro de la sociedad” (Chinoy, 1966: 35). El abordaje del concepto de cultura fue hecho desde la antropología; a decir, de Tylor que lo dio a conocer y expandió su uso en la investigación sociológica⁶. Ya en sentido estricto, la cultura en términos sociológicos, “se refiere a la totalidad de lo que aprenden los individuos en tanto miembros de la sociedad; es una forma de vida, un modo de pensar, de actuar y de sentir (Chinoy, 1966: 36).

En resumen, el asunto de la cultura, no es un concepto constituido disciplinariamente desde la comunicación, sin embargo, es recuperado para conformarse en objeto de estudio. Desde la comunicación, la cultura tiene que ver con el acervo de conocimientos disponibles para el sujeto expresados en la forma de relaciones sociales. De ahí que la concepción de la cultura tenga elementos de “sentido” como eje interpretativo. “La cultura se parece más a la información que a la comunicación. Suele referirse más a elementos de composición que a relaciones o interacciones de conformación, como es el caso de la comunicación” (Galindo, 2009: 2). La información sintetiza las visiones de la vida cotidiana, por ello la disposición de datos es clara y evidente, mientras que la condición de la comunicación obliga a la relación entre dos sujetos, donde la producción generada ofrece vertientes de interpretación y comprensión social.

En este marco, los estudios de la cultura desde la comunicación, abrieron una posibilidad disciplinaria alternativa a la razón antropológica, dado que era precisamente esta disciplina la que tenía el monopolio de las explicaciones y la teorización culturalista. A la par del propósito antropológico, surge la perspectiva de los “estudios culturales”, abanderada por la disciplina de la comunicación, que rompió el monopolio existente y colocó a este enfoque con un potencial abordaje de los fenómenos de la vida social, del consumo, de lo político, de lo simbólico; justamente aunado con la intención de la Sociología Cultural, que plantea indagar sobre el “estudio sobre la cultura en un sentido urbano, contemporáneo, diverso, plural” (Galindo, 2009: 7).

⁴ El término cultura se popularizó al principio en Alemania, durante el siglo XVIII, usándosele primeramente en la disciplina antropológica con Edward Taylor en 1871, y posteriormente se llegó a manejar en la investigación social (Chinoy, 1966).

“Así que por lo menos tenemos tres grandes lugares desde los cuales se originan los discursos sobre la cultura hoy en día, la ciencia antropológica, la tradición humanística decimonónica y las llamadas ciencias de la comunicación. Por supuesto no son todas las voces que reclaman un lugar en la lucha campal sobre la definición de la cultura, pero son las que en principio aquí interesan para enfrentar el fenómeno de los llamados Estudios Culturales” (Galindo, 2009: 5).

En esta perspectiva de análisis, lo sociocultural se vincula con los estudios culturales, donde la esfera de investigación enriquece la diversidad teórica y alimenta los nuevos enfoques, para que desde la comunicación se construya una mirada de lo sociocultural. Así, aunque esta ruta de investigación nace en Inglaterra, en América latina se distinguen varios procesos que acompañan a una reinención de la investigación cultural.

“El campo latinoamericano lee a la cultura desde su formación de izquierda militante, la cultura es importante por lo que representa la cultura popular, la cultura de las clases populares, la cultura de las clases sociales dominadas por el capitalismo internacional y sus versiones nacionales latinoamericanas. Esto marca su presencia en el mundo académico de la comunicación” (Galindo, 2009: 10).

Justo decir, que la relación que se acaba de establecer sobre “las construcciones socioculturales” y los “estudios culturales”, ayuda a vincular los postulados teóricos disciplinarios, pero sobre todo para establecer el abordaje que la comunicación ha desarrollado quizá de manera coyuntural con respecto a lo social y lo cultural, de ahí que este ejercicio se arroje en este enfoque para distinguir su ruta explicativa y relacional en torno a los estudios desde la comunicación.

Con estos elementos descritos anteriormente, hay sin duda una relación tanto conceptual como operativa, es decir, que la composición teórica está relacionada una con la otra, de ahí que se establezca la necesidad de reconocer otro elemento que subyace entre los componentes de lo social y lo cultural. Este factor no pasa inadvertido dado que en el descansa la manifestación concreta de los hechos socioculturales, con sus expresiones discursivas subjetivadas pero que inciden y reclaman un territorio, un asirse objetivado al espacio.

Esta referencia que es construcción permanente de significados y de elaboraciones culturales, es denominada como espacio, y es a partir de esta expresión que se vinculan los conceptos expuestos líneas arriba, para hurgar en las conexiones y en las explicaciones sociales que la comunicación ofrece.

Abordajes y definiciones del espacio: los alcances sociológicos y comunicológicos

Los orígenes disciplinarios del concepto de espacio son ciertamente imprecisos, amén de que ese no sea el propósito de este planteamiento, es menester aclarar brevemente desde donde se piensa para este trabajo, pero sobre todo como han sido sus acercamientos epistémicos y teóricos disciplinarios, para llegar a su vinculación con los estudios de la comunicación. Así en sentido estricto, el concepto de espacio, es indeterminado, más volátil y quizá con referencia a lo concreto, inasible. De ahí que su referencia más determinante sea el territorio⁷, sin embargo, en este trabajo no se busca su cercanía con otros conceptos, sino más bien, distinguir como se vincula epistémicamente con la comunicación y las construcciones socioculturales.

Quizá la geografía sea la disciplina que propiamente está interesada en el espacio, si bien por su propio objeto de estudio o por su propia necesidad de explicar el vínculo con el ser humano. Ya que la representación territorial insta al ser humano a identificarse con lo que ahí se encuentra, es decir, con la tierra, el clima, la fauna, la flora y con las propias significaciones que el hombre mismo le ha dado. Por ello esta referencia -factor-, es relacional con respecto a la acción que el sujeto desarrolla, asimismo con las construcciones socioculturales que emanan de su actuar territorial o para ser más claro, geográfico. . Con estas implicaciones, la relación disciplinaria de las ciencias sociales -en particular la comunicación, la sociología y la antropología- con la geografía, resalta el interés de la acción humana en un contexto físico y la forma en que se vinculan significativamente.

⁵ Existen algunas cercanías semánticas con otros conceptos que se relacionan con el “espacio”. El concepto de “territorio”, aunque refiere el medio físico, involucra la idea del “lugar”; que tiene más una carga simbólica y que arropa una dimensión subjetiva, relacionada con las experiencias de los sujetos (García, 2014). Así, en términos denotativos y connotativos, el espacio se descompone en varias acepciones, que alimentan el planteamiento de este trabajo, pero que de manera específica intenta abordar el carácter simbólico de ese espacio para explicar la práctica de los sujetos y su cultura.

De una forma más clara, “puede señalarse que para los sociólogos el estudio directo del hombre y la sociedad ha sido una constante; para el geógrafo, lo determinante y específico de su disciplina ha sido estudiar siempre al hombre sólo en su relación con la tierra” (García, 2014: 268).

Autores importantes de la sociología clásica -Marx, Durkheim, Weber- desviaron la mirada del concepto del espacio y se concentraron en las relaciones sociales a través del tiempo y la historia (García, 2014). Sin embargo, es hasta Simmel que reconoce la importancia de esta categoría y la define como “una forma que en sí misma no produce efecto alguno” (Simmel, 1939: 207), aun cuando en él se establezcan grupos.

En sus propias palabras, “una extensión geográfica de tantos miles de millas cuadradas no basta para constituir un gran imperio; este depende de las fuerzas psicológicas que mantienen políticamente unidos a los habitantes de este territorio [...]” (Simmel, 1939:208). En esta intención, el autor refiere que, aunque parezca evidente que la cercanía de los individuos produce vecindad o extranjería, hay factores “espirituales” que permiten tejer esta asociación entre relación y territorio. Lo que, es más, hay funciones “ánimicas” que conforman las figuras históricas espaciales -comunidad, estado iglesia-. Así según estos planteamientos, “[...] el espacio no es más que una actividad del alma, la manera que tienen los hombres de reunir, en intuiciones unitarias, los efectos sensoriales que en sí no poseen lazo alguno” (Simmel, 1939: 208).

Por su parte, la sociología contemporánea de Bourdieu (1997) reconoce en el espacio -así como en el tiempo- factores que identifican las formas y propiedades que las prácticas sociales manifiestan, es decir, hay que considerar que las propiedades de las prácticas sociales están sujetas invariablemente a estos dos elementos, al espacio y al tiempo por lo que menciona:

“[...] que hay que evitar transformar en propiedades necesarias e intrínsecas de un grupo (la nobleza, los samuráis, y también los obreros o los empleados) las propiedades que les incumben en un momento concreto del tiempo debido a su posición en un espacio social determinado, y en un estado determinado de la oferta de los bienes y de las prácticas posibles” (Bourdieu, 1997: 15-16).

Así en sentido estricto, la definición del espacio que plantea Bourdieu, tiene que ver con un “conjunto de posiciones distintas y coexistentes, externas unas a otras, definidas en relación unas de otras, por su exterioridad mutua y por relaciones de proximidad, de vecindad o de alejamiento y asimismo por relaciones de orden como por encima, por debajo y entre” (Bourdieu, 1997: 16). Es decir, el espacio social está constituido desde la posición que manifiestan los agentes y con base en los principios de diferenciación, como son el capital económico y el capital cultural.

El interés sobre el espacio social tiene su base en las posiciones que sus prácticas sociales guardan, esto es, hay una retraducción de las posiciones a través de las disposiciones -habitus- que define sus prácticas. La proximidad y la lejanía son elementos de la explicación, tanto en la posición como en las propias disposiciones, de tal forma que, entre más cercanos se encuentren los sujetos tienen más cosas en común, entre tanto menos próximos sean, menos cuestiones en común que los relacionan. En suma: “las distancias espaciales sobre el papel equivalen a distancias sociales” (Bourdieu, 1997:18).

“A cada clase de posición corresponde una clase de habitus (o de aficiones) producidos por los condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente y, a través de estos habitus y de sus capacidades generativas, un conjunto sistemático de bienes y de propiedades, unidos entre sí por una afinidad de estilo” (Bourdieu, 1997: 19).

Para tratar de finalizar este recorrido conceptual, que tiene como propósito no sólo la revisión de planteamientos teórico-epistémica en referencia al espacio, sino distinguir los abordajes y acercamientos sociológicos a esta categoría, es indispensable ahora plantear los acercamientos que la comunicología ha desarrollado con respecto al espacio. Sin duda alguna, las relaciones humanas se dan en el marco de una vinculación entre el tiempo y el espacio, que son en sentido estricto, factores que legitiman operaciones de significado -de semiosis- que se configuran en un orden físico que asume su territorialidad. A las explicaciones ontológicas sobre la comunicación, se aluden una serie de referencias -espacio-tiempo-, porque en la búsqueda de las explicaciones, la filosofía y los argumentos sobre la creación del universo, resaltan como principios de orden. En estos ejercicios de la “comunicología posible”, los recorridos “cosmogónicos”, son útiles para la conceptualización del espacio en los terrenos de la comunicación.

“Esta problematización puede describirse como explicación del valor constructivo del espacio-tiempo en la emergencia de los sistemas de información y de los sistemas de comunicación en los que se configuran las dimensiones comunicológicas en los órdenes del universo” (Aguirre, 2011: 450).

En esta concepción se reconocen perspectivas, desde donde se arguyen interpretaciones biológicas, físicas, y en estricto sentido “naturales” de la comunicación y su presentación en el universo físico, químico, a la sazón de representaciones y procesos de comunicación insertos en sistemas. Así, en un esfuerzo buscar explicaciones acerca de la construcción de la teoría de la comunicación, Galindo (2011) sugiere dos rutas de comprensión; la primera refiere al sistema de información y la segunda al sistema de comunicación. Con ello plantea también dimensiones constructivas de la comunicología. Estas dimensiones, están articuladas espacio-temporalmente y se reconocen en niveles de construcción, es decir, la forma en que están configurados para su propia manifestación en los sistemas de información y de comunicación. De los niveles que resaltan, en la idea del “espacio”, es la que tiene que ver con la interacción, ya que:

“La difusión se refiere a la configuración de sistemas de comunicación, donde los sistemas de información se influyen en un solo sentido; la interacción, a sistemas de comunicación en los que los sistemas de información se influyen en dos sentidos, mutuamente” (Galindo, 2011: 85).

En esta expresión, sobresale la concepción de que las dimensiones de difusión e interacción están referidas al espacio; de ahí que, en un esfuerzo por configurar los alcances reflexivos, teóricos y epistémicos de la comunicología, la categoría del espacio funja como un elemento primordial en la construcción teórica. Una aproximación a esta construcción, el espacio es visto como lugar-objeto de construcción sociocultural, donde acentúa su re-presentación en la idea de lo global/local, es decir, se ubica en una espacialidad denominada abierta; “ante la imposibilidad de habitar el mundo, y de insertarnos en lo global, sin algún tipo de anclaje en el espacio y en el tiempo” (Santos citado en Martín-Barbero, 2002: 268). Con estos elementos, el lugar es un anclaje para expresar la corporeidad de lo cotidiano y la manifestación de la acción, que se plantean como la base de la reciprocidad, argumento principal de la comunicación.

Algunas ideas finales acerca de las construcciones socioculturales y los espacios simbólicos en Comunicación

Para abordar los fenómenos sociales que se presentan en la sociedad, a partir de los espacios simbólicos y las construcciones socioculturales, es indispensable reconocer la forma en que articulan teóricamente para intentar distinguir su potencial explicativo en los diferentes procesos sociales y las formas en las que se articulan. En este caso, en la comunicación existen orientaciones teóricas que se desprenden de otras perspectivas más amplias y complejas, que en sentido estricto orientan los enfoques que apoyan las explicaciones concretas en los términos de la comunicación. Las perspectivas teóricas en las que se asientan estos referentes, están presentes en los análisis sociales generados durante el siglo XIX, hasta las nuevas formulaciones constituidas con base en la experiencia de los contextos contemporáneos, mismos que han abundado y ofrecido posibilidades de explicación con una episteme centrada en su contexto y en las reflexiones de los acontecimientos inter-regionales.

“En nuestro medio iberoamericano —científico, en general, y comunicológico, en particular—, vivimos dependiendo de lo que sucede en otras lenguas y países; es parte de la herencia de ser colonias, entidades culturales desarrolladas bajo la influencia de las llamadas potencias mundiales en diferentes épocas” (Galindo, 2011: 84).

Por ello las implicaciones contextuales locales, se vuelven vigentes y muy presentes, para comprender los espacios en donde concurren las representaciones socioculturales de la vida latinoamericana y en particular mexicana. Sin duda es difícil pensar las problemáticas desde otros contextos, es decir, desde otras construcciones socioculturales, que tienen una maternidad ajena/extraña, sin embargo, los acercamientos que se desprenden de estos contextos sociales pueden apuntar hacia ejercicios comparativos entre estructuras socioculturales. Por otro lado, y en sentido estricto, resulta obligado partir de esquemas culturales donde se resalte el espacio de práctica social, dada la cercanía de los contextos y realidades –por lo menos regionalmente– aunque las expresiones y dinámicas socioculturales planteen derroteros explicativos en los términos de las ciencias sociales y en particular de la Comunicación.

En esta ruta, la reflexión conceptual, así como la posterior incorporación a procesos de investigación desde la Comunicación se hace indispensable, y más aún desde el contexto simbólico de la cultura. La dinámica particular de la cultura, alimenta procesos identitarios, políticos, ambientales, religiosos y sociales que invitan a su estudio desde referentes científicos multidisciplinarios. La Comunicación desde este acercamiento conceptual, contempla un armazón teórico-metodológico para abordar estas expresiones y dar cuenta de su comportamiento, manifestación y vinculación con otros fenómenos socioculturales.

Después de esta revisión, se reconoce que la relación entre las construcciones socioculturales y los espacios simbólicos, es de una interacción continua y se alimenta de las representaciones colectivas de la vida cotidiana, de los discursos, de la memoria y de las identidades, sobre los que también se distingue que la comunicación es un hecho social, y en esa expresión manifiesta una profunda carga sociológica, es decir, la comunicación en este planteamiento es visto como una categoría sociológica, sin embargo, este enfoque nos permite delimitar el objeto de investigación, así como los procesos metodológicos que se desarrollen para establecer objetivos concretos de investigación.

Bibliografía

Aguirre, Roberto (2011). *Comunicología general: Cosmología, epistemología y ontología comunicológicas en Comunicología posible: Hacia una ciencia de la comunicación*. Galindo Luis J. (Coord.), UIC Universidad Intercontinental, A.C. México, D. F. Galindo Jesús (2008). *Comunicación, Ciencia e Historia*, España. Mac Graw Hill/Interamericana de España.

Bourdieu, Pierre. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Comte, Augusto. (1990). *La filosofía positiva*, México, Ed. Porrúa.

Corcuff, Philippe. (1998). *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*, Madrid, España, Alianza Editorial.

Chinoy, Ely (1966). *La Sociedad. Una introducción a la sociología*, México D.F. Fondo de Cultura Económica.

Durkheim, Emilio (1990). *Las reglas del método sociológico*. México D.F. Ediciones Quinto Sol.

Galindo, Jesús, Comunicología, comunicación y cultura. Exploración histórica de dos conceptos centrales en el tránsito del siglo XX al siglo XXI. *Razón y Palabra* [en línea] 2009, 14 (Enero-Febrero): [Fecha de consulta: 5 de enero de 2018] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520908002>> ISSN 1605-4806

Galindo, Jesús (2011). *Comunicología y su espacio de posibilidad. Hacia una propuesta general en Comunicología posible: Hacia una ciencia de la comunicación*. Galindo Luis J. (Coord.), UIC Universidad Intercontinental, A.C. México, D. F.

García, Armando (2014) La territorialización en el análisis sociológico en Suárez, H. y Prker, K. (Comps) *Sociólogos y su Sociología. Experiencias en el ejercicio del oficio en México, México*, Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM.

Godelier, Maurice (1989). *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid, España. Taurus Humanidades.

Flecha, R., Gómez, J. y Puigvert, L. (2001). *Teoría Sociológica contemporánea*. España. Paidós Studio.

Mattelart, Armand (1995). *La invención de la comunicación*, México Siglo XXI Editores.

Martín-Barbero, Jesús (2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, México. Fondo de Cultura Económica.

Paoli, José. (2002). *Comunicación en información: perspectivas teóricas*, México. Trillas/UAM.

Simmel, George. (1939). *Sociología*. Estudios sobre las formas de socialización. Buenos Aires, Argentina, Espasa-Calpe Argentina.

Timascheff, Nicholas (2006) *La teoría sociológica*, México D. F. Fondo de Cultura Económica.

Vidales Gonzáles, Carlos (2015). *Historia, teoría e investigación de la comunicación, en Comunicación y Sociedad*, Nueva época, núm. 23, enero-junio, 2015, pp. 11-43. ISSN 0188-252x.

Von Glasersfeld, Ernest. (2000). Despedida de la objetividad, en Watzlawick, P. y Krieg, P. (Comps), *El ojo del observador*. España, Ed. Gedisa.

Von Glasersfeld, Ernest. (2005). Introducción al constructivismo radical, en Watzlawick, P. *La realidad inventada*. España, Ed. Gedisa.

La hermenéutica de Hans-Georg Gadamer: la pretensión de universalidad de la comprensión

Christian Jonathan Poblete Trujillo

En los estudios socioculturales y de interculturalidad en Comunicación, eje central de este libro, la hermenéutica es una opción más que viable y pertinente para que, ya sea desde lo teórico o lo metodológico, se abone a la comprensión (*verstehen*) de los posibles problemas de investigación. Pero la incorporación de la hermenéutica no puede darse en la generalidad enunciativa, puesto que a menudo se tienden a dar más suposiciones que aclaraciones de lo que se entiende por ella, así como de los elementos con que puede llevarse a cabo; quedando en muchos de los casos en un método o perspectiva comprensiva que únicamente sirve para justificar un *background* metodológico cualitativo. Producto de lo anterior, en este texto lo que se desarrolla es un trabajo expositivo y en cierta medida reflexivo de una propuesta hermenéutica en concreto. Más en específico, el objetivo del presente capítulo es emprender una sistematización de los elementos (postulados, conceptos, nociones) de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Para ello, se explicitan los componentes que articulan su planteamiento, con lo cual se busca evitar sobreentendidos e imprecisiones con las que se puede ejercer la comprensión desde esta vía.

La estructura del escrito se divide en cuatro apartados. El primero desarrolla de manera sucinta e introductoria a la hermenéutica: se toman en cuenta sus antecedentes y se da un panorama sobre diversas perspectivas que han abordado el problema de la comprensión y la interpretación, tanto en los textos como en las interacciones humanas. El segundo, expone las líneas generales del planteamiento de la hermenéutica de Gadamer: el papel que tiene la comprensión, el acuerdo que ocurre a través de la ella, y lo relativo al círculo hermenéutico. El tercero, se enfoca en las preestructuras de la comprensión, es decir, aquellos elementos que previamente condicionan y posibilitan el acto de interpretar, entre ellas, los prejuicios, la autoridad y la tradición. El último apartado está dedicado a cómo la labor hermenéutica se realiza mediante

una comprensión en un momento histórico, esto es, por conducto de la conciencia histórica-efectual, de la que se desprenden dos aspectos, la situación hermenéutica, y la fusión de horizontes.

1. Introducción al planteamiento hermenéutico

Sin importar la perspectiva hermenéutica que estemos abordando ésta se encuentra indisociablemente vinculada al lenguaje, a la comprensión e interpretación. Esto se detecta en sus propios inicios, pues, como lo señala Leyva (2010: 140), el origen etimológico de la expresión hermenéutica hace alusión a la reflexión sobre tres aspectos relacionados con la comprensión: enunciar, interpretar y traducir. No obstante, es la interpretación la que aparece de manera más constante: “sea la interpretación de un estado de cosas a través de palabras en el marco de un enunciado, sea la interpretación de lo dicho o sea la interpretación de un lenguaje extraño a través de un proceso de traducción” (Leyva, 2010: 140). Así, la hermenéutica se desarrolla en sus comienzos como interpretación de textos: en primera instancia en el ámbito religioso (hermenéutica sacra)¹; posteriormente es apropiada para la interpretación de textos literarios de la antigüedad (hermenéutica profana); y para la edad moderna la hermenéutica es entendida como la teoría o el arte de la interpretación centrada en la interpretación de textos en general (Leyva, 2010: 140).

Esto no quiere decir que el ejercicio interpretativo que se le atañe a la hermenéutica no haya sido desplegado tiempo atrás, ejemplo de ello se da en la Grecia clásica cuando es vista como un arte en el mismo lugar que ocuparon en ese entonces la gramática, la retórica y la dialéctica. De modo que la comprensión de textos previo a los albores del siglo XVII se da fundamentalmente en tres ámbitos: la Teología, el Derecho, y la Filología². Ahora que en lo que concierne a los antecedentes menos remotos de la hermenéutica moderna son al menos tres autores, a saber, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher³, Wilhelm Dilthey⁴ y Martin Heidegger⁵, los que contribuyeron a lo que en la actualidad es considerado propio de la hermenéutica (Leyva, 2010: 145-166).

¹ Así, el concepto se encuentra por vez primera en el título de un libro de Johann Conrad Dannhauer: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654) (Leyva, 2010: 140).

Pero no hay que perder de vista que lo que ocurre con la hermenéutica en el siglo XX está enmarcado en el denominado ‘giro lingüístico’, en principio iniciado en la Filosofía con el despliegue de la Filosofía Analítica y de la Fenomenología (Velasco, 2010: 210). Posteriormente, el *linguistic turn* fue replicado desde distintas perspectivas teóricas en disciplinas como la Psicología, Antropología y Sociología.

² La Teología, como por ejemplo con Filón de Alejandría (15-10 A.C./ 40 D.C), quien “procederá a analizar el Antiguo Testamento desde la perspectiva de una lectura alegórica cuyo propósito principal era no otro que poner al descubierto un sentido oculto, profundo y presentado sólo en imágenes a través de un sentido literal superficial” (Leyva, 2010: 141). También están los casos de San Agustín de Hipona, y lo ocurrido en la época de la Reforma a partir de las traducciones de la Biblia a otras lenguas distintas al latín; el Derecho, en lo que refiere a la interpretación de textos legales y la aplicación de estos en el litigio, siendo uno de los primeros esfuerzos emblemáticos al respecto lo efectuado por Friedrich Carl Von Savigny al desarrollar los cuatro cánones de interpretación en relación con lo jurídico: el gramatical, el histórico, el sistemático, y el teleológico; la Filología, es con el resurgir del humanismo que los textos clásicos griegos y latinos exigen la interpretación de estos dadas las modificaciones de que han sido sujetas producto de las traducciones que han ido alejando el sentido original de los escritos fuente (Leyva, 2010: 141-145).

³ “La inclusión de la conversación en el interior del fenómeno más general de la comprensión y, por tanto, en objeto de la reflexión hermenéutica mostrará algunas de las peculiaridades que caracterizan al planteamiento general de la hermenéutica en Schleiermacher. En efecto, al igual que el intérprete colocado frente al texto, el interlocutor en una conversación no se orienta hacia la comprensión de las palabras en su literalidad y en su sentido objetivo sino, sobre todo, en la individualidad de aquél que las formula, en la singularidad de aquél que las materializa en textos escritos” (Leyva, 2010: 149).

⁴ Para Leyva (2010: 158-159) “la hermenéutica de Dilthey distinguirá así entre formas ‘elementales’ y formas ‘superiores’ de la comprensión. Las primeras se vinculan a la comprensión enlazada con la vida práctica de los individuos -filósofos y no- filósofos, académicos y legos- que requieren una actividad continua de comprensión tanto de sí mismos como de los otros para poder coordinar su acción y, en general, su vida práctica en un mundo habitado en un espacio y un tiempo compartidos en común; las formas ‘superiores’, en cambio, remiten tanto a una comprensión de expresiones articuladas en lenguaje escrito (textos) como también a aquellas que se localizan en el marco de una distancia -sea espacial o temporal-, entre culturas o entre épocas históricas entre quien o quienes comprenden y lo comprendido y en donde puede delinearse la figura de ‘lo extraño’, a saber: una cultura ajena, un texto incomprensible, una acción inexplicable, un pasado que se ha vuelto extraño (que puede ser, por lo demás, el propio pasado), que requieren un esfuerzo por penetrar -en diversas tentativas- una y otra vez -cada vez más- en el nexo del espíritu objetivo en el que se localiza el objeto que en primera instancia desafia la posibilidad de su comprensión y que proyecta a ésta en el horizonte de una actividad siempre inacabada, pero no por ello destinada al fracaso”.

⁵ De acuerdo con Leyva (2010: 165), “la comprensión es para Heidegger un componente esencial de lo que significa existir, estar-en-el-mundo. Ella no tiene por ello que estar articulada en forma explícita, teórica y reflexiva. Podría decirse más bien que toda suerte de comprensión teórica -por ejemplo, la que aparece cristalizada en las ciencias, tanto las de la naturaleza como las del espíritu- se encuentra remitida a esa suerte de comprensión previa, existencial, sin la cual no podría entenderse qué es exactamente existir y estar-en-el-mundo. Es aquí que Heidegger parece trazar una distinción entre comprensión [Verstehen] e interpretación [Auslegung]: ésta última es una comprensión explícita del mismo modo en que la comprensión podría considerarse una suerte de interpretación implícita. Ello no significa, sin embargo, como quizá sea claro después de habernos referido a la relación que tiene la comprensión con el discurso y el lenguaje, que la interpretación tenga siempre una articulación lingüística”.

Es así que el lenguaje se posiciona como un elemento central para el estudio de sistemas de representación y de la constitución de la realidad o del mundo fenoménico. En el caso específico de la hermenéutica en la segunda mitad del siglo XX son tres grandes líneas o tendencias sobre las que se produce conocimiento:

*“la **hermenéutica metodológica** en el ámbito de las ciencias sociales y la historia; la **hermenéutica filosófica**, de raigambre fenomenológica, cuyo más destacado exponente es H. G. Gadamer y que se ubica ante todo en las humanidades; finalmente, la **hermenéutica política**, que surge de la Teoría crítica, especialmente en la obra de Habermas” (Velasco, 2010: 212, negritas mías).*

De modo que la hermenéutica ha tenido una fuerte relevancia no sólo en la Filosofía del lenguaje en particular y de la Filosofía en general, sino también –aun con el rechazo explícito de Gadamer para llevar tal empresa- en la redefinición de las pretensiones de la ciencia en cuanto a las explicaciones objetivistas en oposición a la comprensión. Aspecto este último que ha hecho proliferar discusiones y propuestas de abordaje teórico-metodológico de ciertas disciplinas de las Ciencias Sociales⁶ enfocadas a la interpretación y/o comprensión de los sujetos y de los objetos socioculturales (acontecimientos, textos, obras de arte, imágenes, etc.); desde los plexos de sentido en los discursos y las interacciones humanas a través del tiempo; del sentido de la acción social, de los símbolos compartidos tradicional o culturalmente y de las estructuras de significación socialmente establecidas, por mencionar algunas.

⁶ Es por ello que resulta incuestionable el valor que ha tenido la hermenéutica para orientar a las ciencias humanas y sociales en la comprensión e interpretación -ya sea desde un plano filosófico o científico- del hombre, sus acciones e interacciones con los otros y con su estar en el mundo. De lo cual se destacan dos grandes líneas hermenéuticas en las ciencias sociales que provienen de los planteamientos de Max Weber. “Por una parte, una vertiente que integra la fenomenología de Husserl con la sociología weberiana. Esta perspectiva fue desarrollada originalmente por Alfred Schütz y posteriormente por Harold Garfinkel con su propuesta etnometodológica que tiene mucha relevancia en nuestros días. Por otra parte, en la década de los sesentas, Peter Winch propuso una idea hermenéutica de las ciencias sociales a partir de la integración de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y la sociología weberiana” (Velasco, 2010: 217).

2. Esbozo sobre la hermenéutica de Gadamer

La hermenéutica de Gadamer se desarrolla en un plano filosófico y no propiamente metodológico –aun cuando no se niega la validez de las propuestas encaminadas a ello⁷–, entendida como los esfuerzos que tratan de abonar y esclarecer aportaciones en torno al abordaje de las ciencias sociales y las humanidades (Leyva, 2010: 168). Más bien, su componente central es interrogarse sobre la comprensión e interpretación del ser en el mundo. Por eso es que para Gadamer (1993: 96) “La comprensión debe ser entendida en el sentido de un acto de existencia”. Precisamente esa universalidad de la hermenéutica por la vía de la comprensión del ser es lo que lleva a Gadamer a rehusarse a reducir la hermenéutica a un método científico, puesto que considera que la comprensión está presente en todos los ámbitos humanos. Dicho en palabras de Gadamer (1998: 85): “la hermenéutica no constituye un método determinado que pudiera caracterizar por ejemplo a un grupo de disciplinas científicas frente a las ciencias naturales. La hermenéutica se refiere más bien a todo el ámbito de comunicación intrahumana”.

Siendo así, la propuesta de Hans-Georg Gadamer podríamos puntualizarla, siguiendo a Da Silva y Costa (2015: 485), como la pretensión de la comprensión humana en el mundo asociando la universalidad del lenguaje a la universalidad de la hermenéutica. Esto quiere decir que la comprensión del hombre y su relación con los otros y el mundo siempre está mediada lingüística y dialógicamente. A eso se refiere Gadamer cuando sostiene que “la capacidad de comprensión es la facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo” (Gadamer, 2000d: 319). El lenguaje, visto así, constituye, desarrolla y reproduce el proceso hermenéutico en conjunto (Leyva, 2010: 177).

⁷ Eso sostiene Ruffinetti (2015: 137) cuando explica que “frente a la pretensión de la ciencia de asumir la comprensión hermenéutica y configurarla metódicamente para su disposición, Gadamer resalta que la función de la reflexión hermenéutica –más allá de sus logros al respecto– no se agota en el ámbito de las ciencias. E incluso su tarea en este campo no es modificar el método; a lo sumo, al elaborar las precomprensiones que guían a la ciencia, puede desatar nuevas problemáticas y favorecer indirectamente su labor metodológica”.

Pero el lenguaje nunca sintetiza todos los elementos que lo implican, por ello es que la comprensión e interpretación tampoco agotan las posibilidades de su realización. Al ser fácticamente demasiados los aspectos a incorporar, la hermenéutica cataliza lo inconmensurable del mundo a través de la comprensión e interpretación por medio del lenguaje. De ahí que Gadamer señale que “la interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como ‘algo’” (Gadamer, 2000d: 327).

Ese comprender algo como “algo” hace alusión a que justamente el lenguaje opera de modo que aglutina la infinidad de elementos y los ordena en un estado de cosas, los hace tematizables, accesibles, aprehensibles y, sobre todo, posibilita que se compartan con los demás, que se genere la interacción, la comunicación, con el único objetivo de entenderse a sí mismo (mewithself) y con los otros. O como lo diría Gadamer (2000a: 64): “El objetivo de todo entendimiento y de toda comprensión es el acuerdo en la cosa. Así, la hermenéutica tiene siempre la misión de crear un acuerdo que no existía o era incorrecto” (Gadamer, 2000a: 64). Pero el acuerdo no se logra por la comunicación en sí misma, sino porque con ella la comprensión termina siendo una participación en una pretensión común entre quienes intervienen en tal proceso (Gadamer, 1993: 98). Por ello, el acuerdo en la cosa no se da a guisa de un consenso pactado a conveniencia de los involucrados: el camino hermenéutico requiere no confundirse con las opiniones previas que puedan tenerse, por el contrario, para la comprensión hay que “elaborar los esquemas correctos y adecuados, es decir, aventurar hipótesis que habrá que contrastar ‘con las cosas’ (Gadamer, 2000a: 65). En suma, el objetivo de la investigación hermenéutica conlleva identificar y colmar los vacíos que impiden llevar a cabo la restitución y el restablecimiento del acuerdo que se da a través de la comprensión (Gadamer, 1993: 98).

Ahora bien, lo anterior se lleva a cabo porque la hermenéutica se encarga de crear acuerdo, de lograr entendimiento entre las partes, es decir, de producir las condiciones para la comprensión de los textos o diálogos. Con la aclaración de que “entenderse no implica desde luego coincidir. Al contrario, allí donde se da plena coincidencia se hace superfluo entenderse. Siempre se busca o se alcanza el entendimiento sobre algo determinado, sobre algo acerca de lo que no hay entendimiento pleno” (Gadamer, 1998: 85). Sin embargo, el entendimiento que puede darse herme-

néuticamente “depende en todo caso de unas condiciones comunicativas que rebasan el mero contenido fijo de lo dicho” (Gadamer, 2000d: 330). Pero, ¿Cuáles son precisamente esas condiciones? Para responder, conviene remontarnos al planteamiento hermenéutico que Gadamer⁸ recupera de Martin Heidegger sobre todo de su obra *Ser y Tiempo*, en lo que atañe al denominado círculo hermenéutico. Posteriormente, daremos paso los principales aspectos que conforman la hermenéutica de Gadamer, a saber, las preestructuras de la comprensión y la conciencia histórica-efectual.

Gadamer retoma la regla del círculo hermenéutico⁹ de comprender el todo por las partes y las partes por el todo. Esa es la unidad de congruencia en la comprensión, porque de lo que se trata es de obtener un centro que se amplía dotando de una misma dimensión de sentido tanto en alguna(s) de las parte(s) como en el todo. Esa parte que compone el todo, es lo individual: el sujeto, una acción, el diálogo, un texto, una obra de arte, etc., en suma, aquello en lo que se centra el ejercicio hermenéutico de interpretación y comprensión, pues, como se mencionó arriba, el todo es inconmensurable, inabarcable. Al respecto Gadamer (2000a: 63) apunta que: “La anticipación del sentido, que involucra el todo, se hace comprensión explícita cuando las partes que se definen desde el todo definen a su vez ese todo”. Esto es, la única manera de acceder al todo es mediante un movimiento de comprensión, de dotación de sentido, que conlleva a la circularidad concéntrica: comienza en el todo, se dirige a la parte, y de nuevo regresa al todo: la confluencia entre el todo y las partes constituye la unidad de sentido propia de la comprensión. Finalmente hay que agregar que esta explicación sobre la comprensión del círculo hermenéutico no debe llevar a pensar que se trata de una relación objetual, epistemológica y lineal, entre un sujeto que conoce a un objeto (el todo a través de la parte). En ese sentido cabe precisar que:

⁸ Es cierto que además de Heidegger las influencias de Gadamer vienen de la tradición de la dialéctica socrático-platónica, así como también de dos vertientes del pensamiento filosófico del siglo XX: por un lado, el pensamiento neokantiano de la Escuela de Marburgo de donde se destacan a H. Cohen y P. Natorp, cuyas preocupaciones radicaban en la lógica y la filosofía de la ciencia; y por otro lado, la fenomenología de E. Husserl, tal como fue continuada, transformada y, en cierto sentido, radicalizada por M. Heidegger. Este tránsito, de la mano de Heidegger, desde el neokantismo a la fenomenología fue un hecho decisivo en Gadamer, sobre todo para su obra *Wahrheit und Methode*, de ahí que sólo se mencione la influencia de Heidegger (Vigo, 2002).

⁹ Al hacer referencia a la concepción gadameriana del así llamado “círculo hermenéutico” permite mostrar la dimensión hermenéutica de Gadamer, pero también deja ver que la estructura esencial del comprender como tal, no queda restringida al caso específico de la comprensión de textos.

“La expresión ‘círculo hermenéutico’ sugiere en realidad la estructura del ser-en-el-mundo, es decir, la superación de la escisión entre sujeto y objeto en la analítica trascendental del ser-ahí llevada a cabo por Heidegger. Como el que sabe usar una herramienta no la convierte en objeto, sino que trabaja con ella, así el comprender, que permite al ser-ahí conocerse en su ser y en su mundo, no es una conducta relacionada con determinados objetos de conocimiento, sino que es su propio ser en el mundo” (Gadamer, 2000d: 319).

3. Preestructuras de la comprensión

Una de las diferencias de Gadamer con respecto a Heidegger tiene que ver con que para el primero la comprensión hermenéutica –al liberarse de las cuestiones ontológicas que hacían que la verdad se encasillara como concepto científico– se incorpora en la problemática de la historicidad de la comprensión. Esto es, mostrar que el ser que realiza la comprensión está enmarcado siempre en una situación histórica, concreta y lingüística, es decir, el ser tiene una *conditio sine qua non*: únicamente es posible el ejercicio hermenéutico en tanto que existe una preestructura de la comprensión (*Vorstruktur des Verstehens*). Ahí radica la dimensión ontológica del pensamiento de Gadamer y la base que sostiene su pretensión de universalidad de la hermenéutica (García, 2006: 13).

La preestructura de la comprensión concierne a que “toda interpretación comienza siempre, sea o no el intérprete consciente de ello, con una serie de anticipaciones y presuposiciones previas que pueden por principio ser sustituidas por otras más adecuadas en el curso del proceso mismo de la interpretación” (Leyva, 2010: 170, cursivas mías). Esas anticipaciones y presuposiciones previas se dan en cualquier caso en que se efectúa una comprensión del ser con la otredad, ya sea tanto en la interpretación de un texto o una obra como al participar en una conversación. En ese sentido, para Gadamer resulta muy instructivo Heidegger en esa precomprensión, pues ésta se presenta de manera ineludible en la labor hermenéutica. No obstante, en eso no se agota en lo que a las estructuras de la precomprensión habría que decir, todavía queda pendiente desarrollar detalladamente los componentes principales que las conforman, mismos que cuando se ponen de manifiesto –en el terreno hermenéutico– lo que se efectúa es el momento estructural ontológico de la comprensión.

3.1. Prejuicios

Dentro de las preestructuras de comprensión se encuentran los denominados prejuicios, que no son otra cosa que los conceptos y opiniones previas presentes en los sujetos en tanto que intérpretes. Los prejuicios, como su nombre lo indica, son juicios previos que se tienen antes de confirmar su validez definitiva. De cierta manera se pueden ilustrar como juicios *a priori*, no obstante, semánticamente la valoración no estriba en si son falsos o correctos, sino si negativos o positivos. Cabe mencionar que Gadamer clasifica en dos a los prejuicios: los que consisten en el respeto humano, por un lado, y los que se dan por precipitación de las personas, por otro. Sin importar del tipo de prejuicios del que se trate, para este autor, pierden validez y en consecuencia legitimidad por no pertenecer al ámbito de la razón, elemento fundacional del momento histórico conocido como la Ilustración. De modo que es a partir de esa época que los prejuicios comienzan a ser percibidos con impronta negativa (Gadamer, 1997: 337).

A colación de lo anterior, no sólo es que la razón excluya los prejuicios por calificarlos como anticuados, sino porque los considera irracionales. Por lo tanto, los descarta, porque al no entrar en los márgenes autorreferenciales de la razón son colocados en un estatus ajeno a la verdad. Entonces, lo que procede es sustituirlos por el sólo hecho de ser catalogados como pertenecientes a lo antiguo e irracional. Para Gadamer reconocer la relación de oposición que se da entre los prejuicios y la Ilustración es de vital importancia porque, en la medida en que se dé este reconocimiento y la pertinente crítica de lo que acontece, se podrá llevar a cabo la puesta en práctica de la hermenéutica histórica. Al respecto Gadamer (1997a: 343) indica:

“La superación de todo prejuicio, está exigencia global de la Ilustración, revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no sólo nuestro ser de hombres sino también nuestra conciencia histórica... Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma, sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce [...] En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella [...] Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que juicios, la realidad histórica de su ser. “

La división mencionada acerca de los prejuicios: unos dirigidos al respeto humano, es decir, los prejuicios que afectan a la autoridad; y otros que se dan por la precipitación de las personas. Lo destacable de esta división consiste en lo que se constituye por detrás, a saber, el presupuesto fundamental de la Ilustración basado en la certeza del uso de la razón, pues, se dice que en la medida en que el pensamiento se lleve a cabo con rigor metódico y dentro de los estándares que le pertenecen, se estará libre del error. Siendo así, la distinción de los prejuicios, según Gadamer, trae consigo la bifurcación de autoridad y razón, en donde la tradición queda subordinada a la razón. Empero, además de que en la Ilustración se consolida el proyecto de la razón, la propia concepción de autoridad se modifica, cuestión que en la hermenéutica gadameriana recibe especial atención.

3.2. Autoridad

A la autoridad se le despojó de las implicaciones connotativas que le dan esencia, porque si el proyecto de la Ilustración es relacionado con la razón y la libertad, la autoridad al ser lo contrario, se entiende que se está involucrando la obediencia ciega, incluso muy estrechamente vinculado con las dictaduras de la época moderna. En ese tenor, Gadamer (1997a: 347) anota lo siguiente:

“[...] la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga, sino que se adquiere [...] no tiene nada que ver con obediencia sino con conocimiento.”

Gadamer reconoce que, si bien la persona con autoridad tiene el poder de dar órdenes y a la vez que se reciba obediencia por parte de otros, lo importante no es eso, sino que las órdenes se derivan de la autoridad. Por lo cual, la autoridad es adquirida a través de la experiencia conseguida o por poseer mayor conocimiento. Resulta ejemplar, para Gadamer, el caso de los educadores, instructores y especialistas, pues en ellos, se muestra que la autoridad no tiene que ver con lo irracional o lo arbitrario de lo que acusa la Ilustración, más bien, lo que se presenta es que lo que ellos dicen se

puede reconocer como cierto. Gadamer abunda en este aspecto y se remonta al movimiento del romanticismo alemán, movimiento que se caracterizó por ser crítico de la Ilustración para recuperar una de los tipos de autoridad que se han defendido como válidos, a saber, la tradición.

3. 3. Tradición

Se considera que la tradición es un tipo de autoridad que con el transcurrir histórico se ha hecho anónima. Por eso señala Gadamer (1997a: 339): “La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón”. Con esto se deja de lado a la autoridad por sí misma, a la autoridad respaldada por la tradición e incluso la autoridad que se manifiesta en la expresión estética. Sin embargo, la tradición forma parte de la preestructura de comprensión porque sigue permeando la orientación de las acciones de las personas. La tradición se filtra socialmente, se cumple y se realiza sin tener que ser considerada como razonable. Por ejemplo, las costumbres son un caso de cómo la tradición sigue encontrando validez en los grupos sociales. No obstante, pese a que la tradición no tenga como criterio de fundamento a la razón, no quiere decir esto que razón y tradición sean totalmente contrarias e irreductibles la una de la otra. La tradición por mucho que quiera verse como algo ya dado, lo cierto es que es susceptible de irse modificando, por lo que su permanencia no es en sumo definitiva, requiere de replantear al menos determinados elementos que le permitan continuar históricamente:

“La tradición es una forma de autoridad en la que nos reconocemos en cuanto intérpretes lingüísticos sin necesidad de dejarnos atar los pies por ella. La hermenéutica filosófica evidencia que la tarea del comprender puede de suyo ser un ejercicio crítico de la razón, pero éste no consiste en emanciparse de la tradición sino en reconocerla. Y reconocer la tradición es saber que toda conciencia está influida por el devenir histórico [porque] la hermenéutica posee un potencial crítico que sólo puede explotarse partiendo de la conciencia de la eficacia histórica de la tradición (Lapuerta, 1993: 54).”

En cuanto a esto, Jürgen Habermas asume una postura crítica hacia estos elemen-

tos (prejuicios, la autoridad y la tradición) que componen la preestructura de la comprensión. Siendo así, señala que, si para Gadamer la tradición no viene fundamentada autoritariamente, ni caracterizada por la obediencia, sino que se basa en el reconocimiento y sobre todo en el conocimiento, lo que sucede es que Gadamer está centrándose en el proceso de los aprendizajes individuales y de la respectiva apropiación de la tradición. No obstante, señala Habermas, por medio de la autoridad se están legitimando las amenazas, las sanciones o las gratificaciones, es decir, se está absorbiendo la tradición desde los prejuicios. Pese a que Gadamer vea en esto sólo un momento previo, mismo que sería aminorado en sus efectos, por el hecho de que posteriormente se llegaría a una etapa en donde lo aprendido sería reflexionado por el sujeto y todo se tornaría visible, en ese momento ese proceso de apropiación autoritaria deja de ser prejuicio. No obstante, es motivo suficiente para que Habermas (1996: 255) señale que: “el acto de reconocimiento, mediado ahora por la reflexión, nada habría cambiado en el hecho de que la tradición como tal sigue siendo el único fundamento de la validez de los prejuicios”.

Esta crítica de Habermas da lugar a esclarecer esa posible controversia de que la estructura de prejuicios conlleva al reconocimiento de la autoridad como poder dogmático. Gadamer se defiende de tal aseveración al mencionar que lo quiere decir con la autoridad es que, por un lado, se trata de un elemento de la tradición que permite vislumbrar algo perceptible en relación con la verdad, la cual se diferencia de la legitimidad amparada en la razón. Por otro lado, la autoridad no consiste en un despotismo del poder por medio del cual se recibe obediencia, el asunto radica más bien en lo opuesto, en mostrar que a través de la autoridad se da una obediencia basada en el orden. En ese mismo sentido Gadamer (2000b: 236) indica: “La autoridad domina porque es reconocida ‘libremente’. La obediencia que se le tributa no es ciega”. Además, lo que para Habermas consiste en el poder autoritario, el cual puede disolverse mediante la fuerza no violenta del conocimiento vía la reflexión y la decisión bajo los esquemas de racionalidad, para Gadamer todas estas afirmaciones son correctas, con la salvedad de que Habermas a todo lo que se refiere, más bien, no es el tipo de autoridad a la que está evocando.

Asimismo, en relación con la tradición, Gadamer aclara que ha sido mal entendido por parte de Habermas, pues adherirse a una tradición no consiste en una irreflexión, una acción automática en donde las personas se someten sin más. Esto es, “no se trata en modo alguno de privilegiar lo tradicional, sometiéndose ciegamente a su poder [...] significa que ésta no se agota en lo que se sabe del propio origen y por eso no se puede eliminar mediante una conciencia histórica adecuada” (Gadamer, 2000c: 258). De ahí

que adherirse a una tradición implique la reflexión y también el cambio que se puede producir, incluso, de manera crítica por parte de los sujetos que pertenecen a esa tradición. Eso es lo que quiere dar a entender García (2006: 17) cuando apunta que: “no se trata de privilegiar ciegamente la tradición, sino de asimilarla mediante una diferenciación crítica que nos permita separar los prejuicios que ayudan a la comprensión de los que la imposibilitan”.

Por eso no hay que olvidar que la tradición forma parte de esa preestructura comprensiva, que en este caso facilita a que se dé el entendimiento sobre la base de un contexto –que inclusive puede ser calificado como motivacional– y un consenso (Palma, 2011: 139). El consenso precisamente se da en dos relaciones: la persona con el objeto a comprender, y los sujetos con los objetos a los que se refieren en común. Siendo este último el que más expresamente conlleva a la comprensión hermenéutica desde la tradición. Esto se debe a que en la hermenéutica no basta con establecer una mediación que posibilite el abordaje a manera de acercamiento entre la persona y el objeto de comprensión, sino que al tomar en consideración el elemento historicista, la validez de la relación que existe entre el sujeto y el objeto requiere de la legitimación social, es decir, que sea reconocido consensualmente. Esto lo explica Gadamer (1993: 109) cuando asegura que “La hermenéutica debe partir del hecho de que comprender es estar en relación a la vez con la cosa misma que se manifiesta por la tradición y con la tradición es desde donde la cosa puede hablarme”.

Por tanto, en la relación del pasado con el presente se da una mediación que permite recuperar la tradición de lo existente. Por lo que, siguiendo a Gadamer (1993: 115-116), “Comprender es operar una medición entre el presente y el pasado, es desarrollar en sí misma toda una serie continua de perspectivas por las cuales el pasado se presenta y dirige a nosotros” (Gadamer, 1993: 115-116). De ahí que en la medida en que la tradición es reconocida se pueden ampliar estas características del tiempo como un patrón histórico innegable¹⁰.

¹⁰ Al respecto, Leyva (2010: 172) asevera que “La comprensión, la interpretación, no son por ello una suerte de misteriosa comunión entre dos almas –la del intérprete y la del autor– sino la participación en un sentido comunitario en el que tanto la posición del autor como la del intérprete se hallan indisolublemente vinculadas en un movimiento interpretativo en el que pasado y presente se hallan referidos el uno al otro” (Leyva, 2010: 172).

Además, las relaciones a la manera de la tradición posibilitan, en esa mediación del pasado con el presente, incorporar lo que para Gadamer requiere la investigación hermenéutica: “el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición [...] demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método” (Gadamer, 1997: 360). Lo anterior, sin descuidar que el sujeto que comprende trae siempre consigo sus preestructuras comprensivas, sus precomprensiones, puesto que el legado de la tradición, quiérase o no, nos invade por medio del lenguaje. De este modo, el proceso de construcción de sentidos se da a partir de la tradición, por lo que no es el uso metódico de la razón un factor que impide la ocurrencia de errores en la interpretación (Da Silva y Costa, 2015: 478).

Pero no con eso se está diciendo que la comprensión hermenéutica se califique como de incuestionable, porque toda comprensión es susceptible de criticarse, y por eso mismo también de considerarla como incorrecta y, en consecuencia, de modificarlo o no. Siendo precisos, más que criticar hay desplegar la conciencia histórico-hermenéutica: “una comprensión guiada por una intención metodológica no buscará confirmar simplemente sus anticipaciones, sino que intentará tomar conciencia de ellas para controlarlas y obtener así la recta comprensión desde las cosas mismas” (Gadamer, 2000a: 66). Esto conduce a que para acceder a la comprensión si bien hay elementos que son familiares dentro de una tradición también están los que resultan extraños, que exigen una forma de acceso con más énfasis en el esfuerzo de comprensión. Por eso, la tarea hermenéutica se funda “sobre la tensión que existe entre la familiaridad y el carácter extraño del mensaje que nos transmite la tradición” (Gadamer, 1993: 109). Esto lleva a ubicarnos en un punto intermedio entre la familiaridad y la extrañeza, o como Gadamer (2000: 68) hace ver: “El puesto entre extrañeza y familiaridad, que ocupa para nosotros la tradición, es, pues, el inter entre la objetividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. En ese inter está el verdadero lugar de la hermenéutica”.

4. Conciencia histórica-efectual

Con lo anterior, empieza a vislumbrarse con más fuerza el elemento histórico, pero no sólo en términos de que la tradición está conformada históricamente, sino en cuanto a calibrar que el ejercicio hermenéutico se lleva a cabo bajo una comprensión posicionada en un momento histórico en específico. Cuestión que para Leyva (2010, 171) “no expresa en absoluto una suerte de limitación o insuficiencia inherentes a ella sino, por el contrario, su condición misma de posibilidad, el rasgo definitorio de una razón que está por principio, pues, arraigada en la finitud humana” (Leyva, 2010: 171). Entonces, esta finitud humana orienta a situar la historicidad de la que forman parte los sujetos, pues ellos incorporándose en el horizonte de la tradición de la que forman parte es como, a su vez, la conocen desde dentro. De ahí que Gadamer (1997a: 437) sostenga que “Este conocimiento y reconocimiento es el que constituye la [...] más elevada manera de experiencia hermenéutica: la apertura a la tradición que posee la conciencia de la *historia efectual*”. Esto último implica colocarse en una posición comprensiva simultánea que articula la relación entre la realidad de la historia y la realidad de la comprensión histórica (Gadamer, 2000a: 70). Ahora que para ahondar más en cuanto a la conciencia histórica efectual (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) es necesario profundizar en los dos aspectos por medio de los cuales ésta se lleva a cabo: la situación hermenéutica y la fusión de horizontes.

4.1. Situación hermenéutica

La experiencia hermenéutica en su vínculo con la pretensión de universalidad no logra la certidumbre en un planteamiento metodológico, sino en un aspecto más amplio, a saber, la apertura a la experiencia de los sujetos con el componente de la historicidad. La conciencia de la historia efectual que ocurre al introducir a los sujetos en la tradición conlleva situarse en un horizonte de la tradición, en una relación histórica en concreto. Más específicamente: “La elaboración de la *situación hermenéutica* significará entonces *la obtención del horizonte adecuado* para el conjunto de cuestiones que se plantean a un intérprete que se halla por principio situado históricamente en el transcurso de la experiencia hermenéutica” (Leyva, 2010: 174, cursivas mías). Precisamente esa obtención del horizonte adecuado se lleva a cabo por medio de la *distancia temporal*, la cual:

“[...] no es una distancia en el sentido en el que se habla de franquear o vencer una distancia [...] En realidad se trata de considerar la distancia en el tiempo como fundamento de una posibilidad positiva y productiva de comprensión [...] una continuidad viva de elementos que se acumulan para llegar a ser una tradición que, ella misma, es la luz donde todo lo que nos es transmitido hace su aparición” (Gadamer, 1993: 110).

Por tanto, la situación hermenéutica se efectúa en tanto que existe la dificultad de acceso de manera global a la historicidad, a la tradición en conjunto. La imposibilidad de abarcar la comprensión de la totalidad de la historia y con ello ubicarse en situación hermenéutica no se debe a una reflexión parcial o insuficiente *per se*, más bien, se da ese rasgo inagotable porque la comprensión histórica se realiza por sujetos históricos y “ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse” (Gadamer, 1997: 372). A eso se refiere Leyva (2010: 173) cuando afirma, como un ejemplo, que “el sentido y la comprensión del texto se hallan siempre determinados por la situación histórica del intérprete”¹¹. Dicho en otras palabras, así como la comprensión es ilimitada porque se puede repetir constantemente a través de los distintos momentos del tiempo, también cada ejercicio de comprensión da cuenta de manera parcial de las múltiples posibilidades de interpretación que se pueden hacer en un mismo momento histórico, eso es lo que desarrolla Gadamer con la noción de horizonte de interpretación.

4.2. Fusión de horizontes

Para abordar lo relativo a la fusión de horizontes primero hay que entender lo que es el horizonte de interpretación, concebido por Gadamer como “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (Gadamer, 1997: 372). En el caso de la comprensión hermenéutica de un texto, para Leyva (2010: 174) el horizonte de interpretación es la “perspectiva social, cultural e históricamente condicionada que abre al texto frente al intérprete siempre desde un ángulo específico”.

¹¹ Abundando en la explicitación del ejemplo de la situación hermenéutica, Leyva (2010: 173) agrega que “todo aquél que desea interpretar una obra o un texto determinados tiene que ser consciente de esa específica posición en la que se encuentra él mismo frente al texto y que condiciona, favorable o desfavorablemente, su perspectiva interpretativa”.

En consecuencia, el horizonte, la perspectiva, el ámbito de visión, está indisolublemente vinculado con la situación: el determinado punto, el ángulo específico. En síntesis, no hay que perder de vista que a cada situación hermenéutica le corresponde un horizonte de interpretación.

Pero hablar de horizonte no significa que se está partiendo de un ámbito de visión que tiene límites cerrados, en realidad no se trata de eso; además de la posibilidad de nuevos horizontes también es cierto que un mismo horizonte puede ser ampliado. Lo que quiere decir que el sujeto que se presenta en determinada situación hermenéutica consigue la comprensión ajustándose al horizonte de interpretación de ese determinado momento del horizonte histórico. Cuando esto acaece estamos hablando del cumplimiento de la fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*), es decir, el proceso por el cual el intérprete se conecta y cumple con la comprensión. De modo que la comprensión siempre se logra en el momento en que se está en un proceso de fusión de horizontes; es ahí que la tradición funde ininterrumpidamente “lo viejo” con “lo nuevo”, el uno con el otro, el ser con el mundo. Se trata de una “fusión que tiene lugar en toda verdadera interpretación al igual que en todo verdadero diálogo, fusión que, en fin, caracteriza a todo acto hermenéutico en general” (Leyva, 2010: 175).

Este amalgamamiento en el horizonte de interpretación en el que se realiza la fusión de horizontes es lo que permite efectuar la comprensión, aun cuando se hace desde un tiempo histórico distinto o dentro de una cultura diferente, pues en ambos casos se está ante la labor hermenéutica de reconstruir el horizonte histórico al que todos pertenecemos. Tal como apunta Gadamer (1997a: 375) “si uno se desplaza [...] a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es uno el que se desplaza a su situación”. Pero esto no tiene que ver con que uno interpreta el horizonte en el que vive al o a lo que se comprende, en tanto que el desplazamiento del que se habla no consiste en la empatía con la otra individualidad, tampoco de asumir que el otro se encasille en los patrones de uno; más bien, es acceder al horizonte histórico donde prevalece la generalidad que a todos nos afecta, aquella que está por encima de las particularidades, tanto de alter como de ego. De manera que, como aseguran Da Silva y Costa (2015: 478):

“[...] el comprender es siempre un proceso de fusión de horizontes, la pretensión hermenéutica camina en ese sentido en la medida en que sale del subjetivismo y busca una elevación. La fusión de horizontes se da constantemente en la vigencia de la tradición, pues en ella el viejo y el nuevo se imbrican en una visión, en el cual el horizonte del intérprete nunca se cierra.

Por todo ello es que la experiencia hermenéutica de Gadamer, de acuerdo con Ruffinetti (2015: 124), tiene un componente importante que se condensa en el aspecto de la comprensión de la facticidad. Esto se da en la medida en que la comprensión hermenéutica posibilita no sólo efectuar la interpretación, sino que también está relacionada con la aplicación del lenguaje en vínculo directo con la historicidad y la fusión de horizontes de interpretación que se dan en el diálogo. De ahí que se diga que la propuesta gadameriana está amparada en un tipo de racionalidad práctico-hermenéutica.

A manera de conclusiones

Luego de haber expuesto *grosso modo* la propuesta de Gadamer habría que señalar, como primera conclusión, que el principal mérito de este autor radica en demostrar que la comprensión hermenéutica está relacionada fundamentalmente con “la articulación de una autocomprensión orientadora de la acción” (Habermas, 1996: 247). Lo cual quiere decir, por un lado, que la comprensión se efectúa en una relación entre el sujeto y la tradición que lo conforma (articulación); por otro lado, aquello que el sujeto comprende es parte de él mismo (autocomprensión) y lo retoma para orientar sus acciones. Por tanto, la comprensión no implica un proceso que se reduce al entendimiento con su contexto -u otro- y con los sujetos, sino que el sujeto se autocomprende y como producto de ello, se puede decir que la comprensión hermenéutica desemboca en la vida práctica. En ello radica lo que para Lapuerta (1993: 51) representó el giro lingüístico en la filosofía contemporánea, a saber, que la relación lenguaje-mundo no es sólo teórica, sino práctica. Además, en el caso de Gadamer la comprensión hermenéutica es de carácter práctico, como se muestra en la importancia que tiene para él ubicar a la experiencia por encima de la conciencia, por considerar que “la experiencia hermenéutica es una experiencia de interacción lingüística” (Lapuerta: 1993: 55).

Una segunda conclusión estriba en que desde la postura de Gadamer existe *per se* una dificultad de elaborar procedimientos hermenéuticos metodológicamente hablando, al ubicar su planteamiento en un plano filosófico por encima de las preocupaciones de abordaje de las ciencias sociales. En eso radica la tesis que mantiene sobre la oposición entre “la Verdad” y “el Método”. Esto quiere decir que para Gadamer la experiencia hermenéutica (verdad) obedece a una esfera distinta del conocimiento metódico en conjunto (método). Así, para Gadamer, esa bifurcación entre Verdad y Método, más que una separación en realidad se trata de la exclusión de esos dos elementos. No obstante, autores posteriores, como por ejemplo Habermas (1996), han encaminado a complementar estos dos polos, orientando una asociación entre los procedimientos empírico-analíticos con los procedimientos propiamente hermenéuticos con el objetivo de acceder de manera eficiente al ámbito objetual de las ciencias sociales.

Finalmente, una conclusión más, tiene que ver con destacar que la hermenéutica comprensiva de Hans-Georg Gadamer, más allá de si se queda o no en un plano filosófico o metodológico, lo que no puede omitirse es que sirve para reflexionar epistemológicamente en la relación que se da, en términos de la comprensión, entre el ser y el mundo. Esto es, se convierte en una apuesta que coloca a la comprensión del mundo y del ser-en-el-mundo en un lugar toral en las preocupaciones de entendimiento del ser y del vínculo que se da entre el ser y la realidad. De manera que, en un Libro, como al que pertenece este capítulo, dedicado a la reflexión y a ampliar la mirada epistémica, el planteamiento de Gadamer termina siendo una invitación para que sin importar que la discusión se dé desde la Filosofía, de las Ciencias Sociales en general o de la Comunicación en particular, lo que no puede eludirse es que en la comprensión siempre están presentes preestructuras condicionantes, el lenguaje y la comunicación. En concreto, por medio de esos elementos es que la hermenéutica adquiere su carácter ontológico, histórico y, por tanto, se posiciona con el status de pretensión de universalidad.

Bibliografía

Da Silva, Lanaira & Costa Bárbara (2015). Reflexões pontuais sobre o debate de Hans-Georg Gadamer versus Jürgen Habermas a través de una perspectiva crítica hermenéutica do direito. Ponencia presentada en Galindo, Fernando, Severo, Leonel & Renato Cardoso (coords.), XXIV Congresso Nacional do CONPEDI-UFMG/FUMEC/DOM Helder Câmara, Filosofia do direito I. Florianópolis, Brasil: CONPEDI, pp. 472-488.

Gadamer, Hans-Georg (1993). “V. Bosquejo de los fundamentos de una hermenéutica”. En *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, pp. 95-116.

_____ (1997). “2. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica”. En *Verdad y Método I*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, pp. 331-458.

_____ (2000a). “5. Sobre el círculo de la comprensión (1959)”. En *Verdad y método II*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, pp. 63-70.

_____ (2000b). “18. Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I, (1967)”. En *Verdad y método II*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, pp. 225-241.

_____ (2000c). “19. Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología (1971)”. En *Verdad y Método II*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme, pp. 243-265.

_____ (2000d). “25. Texto e interpretación (1984)”. En *Verdad y Método II*. Salamanca: Editorial Sígueme, pp. 319-347.

_____ (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Ediciones Cátedra.

García Guadarrama, José Luis. (2006). El debate Gadamer-Habermas: Interpretar o transformar el mundo. *Contribuciones desde Coatepec*, enero-junio, N° 010, pp. 11-21.

Habermas, Jürgen (1996). “4. Un informe bibliográfico: La lógica de las ciencias socia-

les (1967)”. En *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, España: Tecnos, pp. 81-275.

Lapuerta Amigo, Franciso (1993). Lenguaje, tradición y forma de vida. En torno al debate Habermas-Gadamer. *Recerca: revista de pensament i anàlisi*, Vol. 17, Núm. 4, pp. 49-59.

Leyva, Gustavo (2010). “La Hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y teoría social hoy”. En De la Garza Toledo, Enrique y Leyva, Gustavo (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 140-209.

Palma, Alejandra (2011). Las concepciones del lenguaje en Gadamer y Habermas: Intersecciones y diferencias hacia posibles aportes para un análisis crítico del discurso. *Cuadernos del Sur*. Filosofía. Núm. 40, pp. 133-152.

Ruffineti, Edgar (2015). *La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer*. Villa María, Argentina: EDUVIM.

Velasco, Ambrosio (2010). “Hermenéutica y ciencias sociales”. En De la Garza Toledo, Enrique y Leyva, Gustavo (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 210-235.

Vigo, Alejandro (2002). Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: La comprensión como ideal y tarea. *Estudios Públicos*, Núm. 87, pp. 235-249. Disponible en: http://www.cepchile.cl/dms/lang_2/doc_3145.html.

Acercamientos empíricos

Una aproximación Hermenéutica hacia la interpretación del simbolismo del edificio Quetzalcóatl de la Universidad Intercultural del Estado de México

Roberto Alejandro Hernández Morales
Verónica Trujillo Mendoza

Introducción

Puede suponerse que los primeros hombres que habitaron la tierra, al ser arrojados a un mundo desconocido, se vieron interpelados por cada elemento animado, pero también por aquellos inertes. Esta situación implicó cierto asombro ante la naturaleza, ya que ésta expuso al hombre y tal vez lo empequeñeció frente a la diversidad de fenómenos que se producían en su entorno y que no podía controlar o dominar. Dado lo anterior, el humano se hizo de explicaciones para comprender su alrededor; fue así como, a través de expresiones y manifestaciones, poco a poco la humanidad constituyó rituales o ceremonias en los que personificaba a fenómenos naturales que temía y veneraba.

Al igual que en otras latitudes del mundo, las culturas mesoamericanas desarrollaron cosmovisiones particulares para explicarse lo que sucedía día con día. Tanto las culturas madres: Olmeca, Chichimeca, Tolteca y Maya, así como sus sucesoras: Mexica, Purépecha, Mazahua, entre otras, generaron diferentes mitos en los que se daba cuenta tanto de fenómenos celestes como el amanecer-atardecer; atmosféricos como la lluvia; y aquellos de índole personal como la reflexión o el cambio interno. En el libro *El pueblo del sol* de Alfonso Caso (2009), se menciona que aquellas representaciones energéticas estaban hechas a imagen y semejanza del hombre. Actualmente se les percibe como personificadores de defectos, virtudes y capacidades humanas, una de ellas: el conocimiento.

En este sentido, en la concepción de varios pueblos prehispánicos existió una representación tutelar que reflejaba el conocimiento y mostraba cómo se practicaba tal actividad entre los hombres. Evidentemente su denominación solía variar de cultura a cultura, dadas las diferencias lingüísticas. Sin embargo, en los siglos previos a la colonia, comúnmente era referido como Quetzalcóatl. (Caso, 2009) Esta personificación consistía en una entidad asociada al rumbo del este, (lugar donde emana la luz) por tanto, la sabiduría, el conocimiento, condición que fue diluida con la llegada de los españoles, quienes vieron en esta representación y en otras, signos demoníacos contrarios a la doctrina católica.

A pesar de lo anterior, en la memoria colectiva de varias culturas perduraron los sentidos hacia tales entidades, como aquellas que aluden al fuego, agua, aire, tierra, sol, lluvia, o bien concepciones abstractas como la oscuridad, el conocimiento, la voluntad, entre otras. Estas entidades no permanecieron intactas o puras, por el contrario, al paso del tiempo han sido resignificadas de acuerdo con las necesidades e interacciones de los individuos.

Un ejemplo de esta resignificación se encuentra en los edificios de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM) que, entre otras cosas, presenta en su proyecto arquitectónico un conjunto de instalaciones que buscan traer a lo cotidiano algunas concepciones prehispánicas, entre ellas Tláloc y Quetzalcóatl, entidades que refieren a la lluvia y al conocimiento respectivamente. Dada esta situación, es importante indagar ¿Cuál fue el horizonte de sentido de Quetzalcóatl en la época prehispánica? ¿Cuál es el horizonte de sentido de estudiantes y docentes de la UIEM hacia el edificio que lleva este nombre? Y si ¿Existe una fusión de horizontes entre las ideas mesoamericanas de Quetzalcóatl como deidad y su representación arquitectónica actual en la UIEM?

Una vez enunciadas las preguntas anteriores, el presente trabajo tiene como objetivo describir, desde la Hermenéutica de la Facticidad, la interpretación de estudiantes y docentes universitarios hacia el edificio Quetzalcóatl, para explicar la fusión de horizontes entre tal entidad Mesoamericana y su actual representación arquitectónica en la UIEM.

Descrito lo anterior, se aprecia que interpretar un espacio a partir de recorrerlo y reconocerlo genera dinámicas de búsqueda y entendimiento por lo similar o distinto a un nosotros. En este sentido, el espacio, como texto, es susceptible de propiciar una lectura desde una tradición, y a su vez, desde un marco de diferencia que generará puentes para su interpretación. El espacio arquitectónico, del edificio Quetzalcóatl ubicado en la UIEM, si bien busca generar una simbolización sobre la cosmovisión prehispánica, precisa que, a partir del recorrido del espacio, la comprensión sea viable mediante una interpretación que es sugerida desde la intención con la que fue creado, un haber-previo que estructura la manera de ver y entenderlo (Heidegger, 2018).

Por lo antes dicho, el texto se divide en tres partes. En primera instancia se presentan las categorías derivadas de la Hermenéutica de la Facticidad, planteada por Martin Heidegger y desarrollada por Hans Georg Gadamer, como son: fusión de horizontes, tradición, situación hermenéutica, interpretación y comprensión. En la segunda parte se describe la interpretación de Quetzalcóatl desde la perspectiva prehispánica, en concreto la del pueblo mexicana. En un tercer momento se aborda el simbolismo de Quetzalcóatl en el edificio que lleva su nombre en la UIEM. Finalmente se exponen las conclusiones.

Interpretación, comprensión y fusión de horizontes en Gadamer

Desde que el hombre existe se ha enfrentado a problemas de corte interpretativo. Preguntas como: ¿Qué expresa un texto? ¿Cuál es el sentido de una ceremonia? ¿Qué quiere decir el autor de alguna obra? Son sólo algunos ejemplos de situaciones que en lo cotidiano el humano tiene que resolver. Para ello, la comunicación (diálogo) ha sido un factor decisivo en el proceso de interpretación. Fenómenos como la interpretación de los textos son el punto central de estudio de la hermenéutica. De esta manera, en todo momento el hombre busca el sentido, la develación de los mensajes y con ello evitar malentendidos.

El término hermenéutica proviene del griego *hermeneutiké*, denominación que tiene su raíz en el Dios Hermes. (Arrez, Calles, & Moreno de Tovar, 2006) Como entidad encargada de cruzar fronteras, Hermes tiene la función de ser el mensajero de

los Dioses: el puente entre lo divino y lo humano, el generador de la comprensión y por lo tanto de la comunicación. Asimismo, en latín, el término hermenéutica corresponde a *interpretari*, por lo que se le define como el arte de interpretar textos, es decir se identifica con "... la comprensión de todo texto cuyo sentido no sea inmediatamente evidente y constituya un problema, acentuado, por alguna distancia (histórica, psicológica, lingüística, etc.) que se interpone entre nosotros y el documento..." (Arrez, Calles, & Moreno de Tovar, 2006: 173). Por ello, la hermenéutica se convierte en una herramienta que ayuda en el proceso de entendimiento humano.

Para el abordaje de esta reflexión, es necesario señalar que existen tres tipos de hermenéutica (González, 2012):

1. De carácter técnico, utilizada para la exégesis de textos sagrados y que se relaciona con la filología¹.
2. Epistemológico, cuyo principal objetivo es la comprensión de fenómenos sociales propios de la modernidad.
3. Filosófico, que atiende a la comprensión del ser desde la vivencia humana, de la experiencia, es decir, de la vida fáctica.

De estas vertientes, la hermenéutica filosófica es la base en la que se fundamenta este texto, pues la intención es preguntarse por la comprensión en la vida fáctica. De este modo, se parte de la experiencia pues toda interpretación viene de ella (González, 2012), es decir acontece con ésta. En primer lugar, hay posibilidades que no se han escogido, pero que determinan y condicionan: el contexto de nacimiento, el género, la condición social, entre otras cosas.

Heidegger dice que el ser humano se encuentra arrojado al mundo, con cierta disposición de ánimo y articulación con el entorno, situación que dota de significado comprensible a las cosas, dada la función para proyectar la existencia del hombre. Por tanto, cobran significado a partir de quién las significa.

La Hermenéutica de la Facticidad comienza preguntándose por la situación hermenéutica, la situación propia del acto interpretativo.

¹ Se entiende por filología a la ciencia que tiene como campo el estudio de textos escritos, dichos textos se intentan reconstruir lo más fielmente posible, con el respaldo de la cultura en la que se encuentran inmersos.

De acuerdo con Heidegger, su definición se deriva de tres momentos: el ver/haber/entender-previo, el lugar desde donde se mira; una dirección a la que se mira; y un horizonte hasta donde llega la mirada (Bentolila, 2011: 16).

Con esta concepción, el conocimiento previo, se entiende como prejuicio sin la carga peyorativa que se le ha destinado, por el contrario, se parte del hecho que toda comprensión humana, comienza con tal pre-estructura que guía el entendimiento sobre algo (Catoggio, 2012).

Para los saberes previos con los que cuenta el individuo, la tradición se convierte en un factor sustancial, ya que determina tanto las acciones, como comportamientos e instituciones, muestra la trayectoria seguida y la manera en que se comprende algo. El propósito de la hermenéutica consta en encontrar puntos medios entre la familiaridad y la extrañeza que significa la tradición, pues mientras que se pertenece a las tradiciones, existe conocimiento de ellas, pero también marca cierta distancia con lo histórico, por ello se vuelve extraña y distante (de la Maza, 2005). La pertinencia y necesidad de lo intercultural, entonces, se vuelve evidente al reconocer tradiciones desde lo propio, pero también a las que no se pertenecen o que resultan alejadas, distantes.

Con este planteamiento, se entiende a la interpretación como una serie de preconcepciones que a medida que son comprobadas, también se adecúan a las cosas. De ahí que este haber-previo o prejuicios, tengan que ser examinados desde esta propuesta hermenéutica, donde surge una pregunta que el texto hace, al tiempo que el intérprete pregunta al texto. La respuesta a dichas preguntas no pertenece al horizonte originario, de modo que se produce una fusión de horizontes (Ramos, 2002).

Catalina González (2012: 132) señala que existen tres tipos de interpretación:

- Persuasión: lo que la tradición dice a través de sus textos; comprende un acto de libertad, renunciar al dogmatismo de los prejuicios, dejar hablar al texto; dar razones pertinentes y aclaratorias que abarquen a la mayoría de las personas.
- Fusión de horizontes: que implica comprender o interpretar para tener una perspectiva más general. Es el horizonte como panorámica del que comprende, es aprender, integrar, en patrones más concretos.

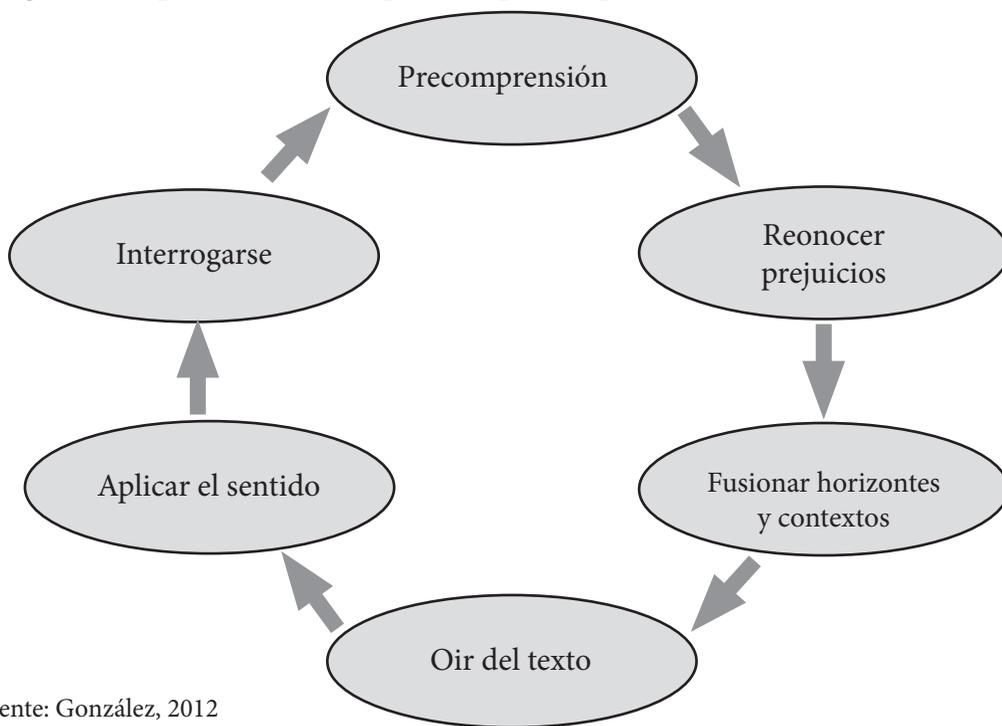
- Aplicación: comprender es aplicar y aplicar es comprender (de lo general a lo particular y viceversa).

Para el caso que ocupa esta investigación, la fusión de horizontes es el tipo de interpretación más idóneo, pues lleva consigo una ganancia en la amplitud de la perspectiva general. Por lo tanto “Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos...” (Gadamer, 1975: 375). Con esto se logra trasladar a otra situación, es decir colocarse en la situación del otro, conseguir una alteridad que evita, que la comprensión sea una identificación ingenua, y que consista en una mera explicitación de prejuicios (Ramos, 2002).

Gadamer define al encuentro o diálogo entre el mundo personal del hermeneuta y el mundo representado en el texto, como una fusión de horizontes. Este horizonte no es fijo ni rígido, sino que se observa como un ente en movimiento, que cambia con los desplazamientos del hermeneuta (Demon & Gerardus, 2013). Dicho desplazamiento no implica una referencia a lo físico exclusivamente, sino también a un diálogo donde transitan opiniones y conocimientos, donde se hace posible la fusión de los horizontes gracias a los elementos representados por el texto del pasado, que se incorporan en el horizonte personal, que amplía y sintetiza el conocimiento, es el resultado del encuentro, el encuentro de la opinión propia, con lo que ha sido expresado en el texto (Demon & Gerardus, 2013).

En esta fusión de horizontes se pone en juego los prejuicios, dado que ahí se encuentran aspectos del pasado que pueden ser significativos para el intérprete y que a su vez permiten destacar aspectos del presente que abren perspectivas de análisis del pasado. Los horizontes presente y pasado se influyen mutuamente, dado que “La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición, pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro llegue a destacarse explícitamente por sí mismos...” (Gadamer, 1993: 190).

El siguiente esquema muestra el proceso que comprende el círculo hermenéutico:



Fuente: González, 2012

De esta manera, la precomprensión que implica la serie de prejuicios, es decir la realidad histórica del propio ser, da la pauta para la comprensión, la interpretación que hace tomar conciencia de la situación hermenéutica y con ello permite la fusión de horizontes; donde se ha escuchado el texto, se hace significativo y a su vez se crean interrogantes desde la tradición, por ende, desde la experiencia.

Después de haber expuesto los parámetros conceptuales que dan cuerpo a este abordaje, se da paso al segundo apartado, que expone la interpretación a la entidad denominada Quetzalcóatl entre el pueblo mexicana.

La interpretación de Quetzalcóatl entre los mexicas

Bajo la perspectiva capitalista que actualmente rige el mundo, el hombre se concibe como el único ser que es capaz de explotar y dominar la naturaleza a su conveniencia. Para cumplir con esto, a través de la ciencia y la tecnología, el hombre ha creado instrumentos de explotación y control de su entorno, dada su supuesta condición de racionalidad, que supone estar por encima de todas las especies y por la que es capaz de dominar al planeta.

Sin embargo, desde el punto de vista de los pueblos mesoamericanos, la naturaleza se reconocía como un ser denominado, en su concepción literal, como *tlalnantli* o bien Tonantzin (que en lengua náhuatl se traduce como nuestra madre) a quien se le consideraba como protectora y proveedora de alimentos. Dada esta situación, se distinguen ciertas diferencias desde el nombre, hasta su significación para cosmovisiones originarias y capitalistas, por lo que se puede pensar que ahora, en comparación con siglos atrás, no radica en el mismo sentido el habitar la tierra, ni aprovechar de ella sus recursos. Las prácticas mesoamericanas implicaban, entre otras cosas, no el dominio de la naturaleza, sino su veneración, respeto y coordinación para vivir con los tiempos que ella misma marcaba.

A partir de lo anterior, al igual que varios pueblos mesoamericanos, los mexicas también representan en diferentes entidades a elementos y eventos que encontraban en la naturaleza (Physis). A través de ellos reconocían, pero también creaban una cosmovisión propia, que, gracias a las múltiples interacciones con otros pueblos, se extendió a varios territorios. Entre algunos ejemplos de estas entidades energéticas, se hallan:

- Tonantzin, nuestra madre, la que nos da el sustento, el alimento, quien se ocupa de darnos la vida, la madre tierra.
- Xiuhtecutli, señor del fuego, representado en su sentido juvenil, aquellas llamas vivaces e incesantes de colores azules y amarillas.
- Huehueteotl, la energía antigua, el fuego en su concepción más vieja sobre el cosmos, aquella representación que evoca la materia que ha sido devorada por el calor del fuego y no posee más color que el blanco, el cual se asemeja a lo viejo en su condición de sabiduría.

- Tláloc, Chalchiuhtlicue y tlaloques, energías que refieren al agua, tanto a aquella que viene del cielo, como a la que circula por la faz de la tierra en forma de ríos, lagos, lagunas y sus diferentes manifestaciones subterráneas; así como los elementos que provocan la lluvia.
- Quetzalcóatl, a quien se le relacionaba directamente por sus atributos físicos, ornamentales y de atuendo con ehécatl-viento, así como aquel elemento capaz de traer la lluvia o alejarla.
- Mictlantecutli y Mictlancihuatl, advocaciones abstractas que representaban a la muerte, pero no desde lo inerte y estado último de algo, sino más bien como una etapa transitoria entre un estado material y otro que resultaba imperceptible a la comprensión humana.

Descrito lo anterior, se percibe que los nombres de tales entidades no sólo se ocupan en identificar unas de otras, del mismo modo describían tanto sus condiciones naturales, como filosóficas y su incidencia en lo humano. Tal como sucede con Quetzalcóatl, entidad que es ampliamente conocida como la serpiente emplumada o la serpiente hermosa, dada su traducción derivada de la lengua náhuatl, pero que además de ella, evoca por un lado la hermosura, y por otro la sabiduría y que por lo tanto se le conoce de forma filosófica como el conocimiento embellecido (Austin, 1991).

Quetzalcóatl es un personaje rememorado en varios mitos generados en el mundo prehispánico y que han llegado hasta estos días. Usualmente se le atribuyen dos grandes hazañas dada la relación directa con sus padres, Ometecutli y Omecihuatl, y su condición de entidad inventora del todo: la creación de la humanidad, así como la compartición del maíz (Caso, 2009: 22).

En el mito de la creación del hombre, Quetzalcóatl tiene que viajar al Mictlan (el lugar de la muerte, de la transmutación) para pedirle a su guardián Mictlantecutli los huesos que serán la materia prima de la creación. Por otro lado, Quetzalcóatl decide ayudar a la alimentación de los hombres, para ello les regala el maíz y les otorga la responsabilidad de cuidar de él. En el afán de conseguirlo, también se dirige al Mictlan y ahí deberá cumplir con ciertas pruebas, entre ellas, hacer sonar un atecocolli (caracol) y multiplicar los granos de maíz, para lo que, con la ayuda de los Tlaloques, abrirá la montaña del sustento que resguarda tal cereal (Galván, 1996: 61-62).

Aunado a lo anterior, en sus características físicas y ornamentales, Quetzalcóatl porta un atuendo que lo relaciona una vez más con su condición divina, generadora de vida y por tanto de inspiración, así como de sabiduría. Como características físicas se distingue el pico que refiere al viento y su manifestación sensible a partir del sonido. En lo concerniente a su atuendo, se distinguen algunos instrumentos que evocan al viento o en todo caso a su sonido, tal es el caso de la espiral de su pectoral, que evoca la misma estructura interna de un atecocoli o caracol; o bien el cetro, pues desde su forma física de serpiente, se asemeja con el recorrido serpentino que hace el aire tanto en los territorios, así como alrededor de objetos suspendidos; el popochcomitl o sahumador acompañado de una bolsa de copal, esencia que hace visible la circulación del aire frente a los ojos.

Desde una condición filosófica, Quetzalcóatl refiere al conocimiento hermoso. Para los pueblos mesoamericanos, como símbolo de sabiduría, la serpiente activa o inactiva, manifiesta el conocimiento adquirido por la experiencia, o en todo caso el reposo sigiloso que permite observar lo que acontece y así actuar con la cautela requerida; acciones que, por analogía, sólo pueden encontrarse en aquel ser humano que echa mano de la experiencia y por tanto puede analizar, decidir y actuar sabiamente. Asimismo, dada su estrecha relación con el aire, esta entidad representa la inspiración, es decir, aquel respiro que implica un vacío capaz de constituir la posibilidad, condición que da cabida a la nada o al todo, en y con la vida humana (Austin, 1991).

De acuerdo con estas características, Quetzalcóatl es considerado como una entidad benefactora para el ser humano, pues gracias a él se crea la agricultura y la industria² (Caso, 2009: 25); asimismo, se convierte en el maestro del movimiento de los astros. Bajo estas consideraciones, el pueblo mexicano no pensaba en Quetzalcóatl como el creador de la industria (Physis como instrumento), sino en la entidad que enseña tanto las técnicas, como los utensilios para distintas tareas, entre ellas la siembra, el tallado de piedras, la orfebrería, entre otras. Por lo antes dicho, a Quetzalcóatl se le asocia con el rumbo del este, el rumbo del conocimiento, capacidad que permite la transformación de materiales, pero también de ideas y sentimientos.

² Industria como ese proceso de transformación de materia prima a bienes y productos.

Una vez que se ha descrito el posible horizonte de sentido del pueblo mexicana y de algunos pueblos mesoamericanos sobre Quetzalcóatl, se expone el horizonte de sentido actual de algunos estudiantes y docentes de la Universidad Intercultural del Estado de México sobre la representación de esta entidad en la arquitectura de uno de sus edificios.

Imagen 2: A la Izquierda representación de Quetzalcóatl de acuerdo con el Códice Borbónico. A la Derecha representación de Quetzalcóatl de acuerdo con el Códice Borgia.



Fuente: Códice Borbónico y Borgia

El simbolismo del edificio Quetzalcóatl en la UIEM

Antes de enunciar las particularidades del edificio que ocupa la atención principal de este texto, es necesario mencionar de manera puntual, algunas características que explican el porqué de estas construcciones en la actualidad dentro de un sistema de educación superior.

A decir de lo anterior, la UIEM se crea con el objetivo de brindar educación que colabore al diálogo y al desarrollo de los pueblos originarios y sus comunidades: “El propósito de las UI es extender las oportunidades educativas para atender a estudian-

tes de diversos orígenes, lenguas y culturas del país...” (Casillas y Villar, 2006). Para ello, no sólo se reactivan significaciones en torno a las cosmovisiones originarias, sino también se promueve el uso tanto de vestimentas como de lenguas y por supuesto de arquitecturas. Estas prácticas no tienen como fin imponer lo arcaico, por el contrario, pretenden hacer evidentes las coincidencias entre tiempos actuales y pasados, refuncionalizarlas o actualizarlas para ofrecer vías de tránsito posible ante las encrucijadas identitarias y crisis de sentido que exponen los constantes movimientos derivados de las nuevas tecnologías y la globalización.

Dado que la construcción de identidades y su reconocimiento con los pueblos originarios no sólo es posible mediante el aprendizaje de una lengua o los ejercicios de vinculación con la comunidad. De tal manera, se vuelve imperante tomar en cuenta la construcción del proyecto arquitectónico de la UIEM, que entre otras cosas buscaba retomar elementos de la cosmovisión indígena para que sean habitados, practicados y actualizados.

A pesar de que la UIEM abrió sus puertas en el 2004, fue hasta el 25 de febrero de 2008 cuando la institución ocupó sus propias instalaciones, en específico un edificio dedicado a la docencia conocido como Quetzalcóatl. Para tales fechas esta construcción albergó tanto oficinas administrativas, como cubículos de profesores y aulas para estudiantes de las licenciaturas en Lengua y Cultura, Comunicación Intercultural y Desarrollo Sustentable.

Desde su descripción arquitectónica, el edificio Quetzalcóatl intenta representar a la entidad benefactora del mundo mesoamericano, pues contiene varios símbolos dentro de su estructura que refieren a tal situación. Sin embargo ¿qué sucede con las interpretaciones que le asignan estudiantes y profesores en el día a día?

Para contestar esta interrogante se entrevistaron a 19 personas de la UIEM, 5 docentes y 14 estudiantes, su selección fue aleatoria. Las preguntas fueron las siguientes:

1. ¿Cuál fue tu impresión cuando recorriste por primera vez este edificio?
2. ¿Te has llegado a perder en él?
3. Una vez que lo has recorrido por completo y con el paso del tiempo ¿qué interpretación le otorgas?

Dicho lo anterior, la dirección de este texto se orienta a la situación hermenéutica, en la que tanto estudiantes y profesores de la UIEM tienen prejuicios, es decir un haber-previo, que les permite generar cierta interpretación primaria sobre tal edificio. Tales prejuicios se enuncian a continuación:

- La UIEM es una institución que se concibe, por lo menos en un primer momento, como una escuela de educación para personas indígenas.
- A partir de lo anterior, se prevé que la UIEM tiene particularidades para revalorizar y revitalizar lo indígena.
- Estudiantes y docentes de la UIEM, gracias a sus referencias previas, tienen conocimiento sobre Quetzalcóatl como una entidad de índole prehispánica.

Dicho lo anterior, estudiantes y profesores en su vida fáctica son enfrentados con dicha estructura, es decir, el edificio sale a su encuentro, permitiéndoles que se pregunten por el sentido y ordenamiento de éste. En este sentido y de acuerdo con Heidegger, el ser arrojado corresponde, por su parte, al diseño de futuras posibilidades, es decir, al desciframiento e interpretación del mundo. Cabe mencionar que, mediante estos saberes previos, es posible una pre-comprensión, misma que ancla al hermeneuta a la pertenencia de una tradición, es decir, como mexicanos, se sabe y reconoce la existencia de Quetzalcóatl en la época prehispánica, así como a ciertos rasgos generales o cualidades.

La arquitectura del edificio Quetzalcóatl se caracteriza por su forma circular; en su interior hay un solo pasillo que se recorre en espiral, el cual simboliza y recrea la forma de una serpiente enroscada. Esta situación provoca de forma constante que la gente no familiarizada con la edificación se pierda; es decir, no entiende cómo funciona en tanto utensilio. Sólo para aquellos que lo habitan y lo usan de manera cotidiana, tal edificio se comprende y puede ser explicado para sus fines docentes e inclusive administrativos.

Con respecto a lo anterior, los entrevistados mencionaron:

La verdad, la primera vez me confundí mucho porque estoy acostumbrada a las estructuras cuadradas. Entonces de pronto, llegar a un edificio donde todo es circular

o en espiral me confundió, y luego el hecho de ver de frente el salón que estaba buscando, cruzarlo, subir las escaleras, dar la vuelta y darme cuenta de que me equivoqué, me creó mucha confusión al inicio. (Jessica García Trinidad, estudiante de la UIEM, 2018).

La primera vez que yo entré, no sabía hacia dónde, entonces me dijeron da la vuelta, y subí, cuando vi ya estaba en el tercer piso, ¿no? hasta el balcón, entonces ... encontrar el lugar a donde te mandaban sí era un poco difícil. La verdad sí me perdí, varias veces. (Rosario López Sánchez, egresada de la UIEM, 2018).

De hecho, todavía me pierdo... hace como un mes descubrí que había otros baños en la parte de abajo, y me sigo perdiendo porque donde subo, llego a Desarrollo, y si no pongo mucha atención, me pierdo todavía. (Beatriz Rivera González, estudiante de la UIEM, 2018).

Pues la verdad es que tomé estrategia hasta la tercera ocasión, acompañada, porque ya me dijeron y me explicaron cuál era como las escaleras... entonces sí me tardé, la verdad. Al final la estrategia, pues, fue como buscar siempre las escaleras. (Patricia Pérez Crisóstomo, asistente de la UIEM, 2018).

Este edificio posee tres entradas, se compone de un solo pasillo en espiral que en su parte final presenta una terraza, denominada la cabeza de la serpiente, asimismo alberga 2 laboratorios de cómputo, uno propio de la Licenciatura en Desarrollo Sustentable, un taller musical de la Licenciatura en Comunicación Intercultural y 30 salones con forma circular, que son usados para la impartición de clases, así como ocupados por diferentes Departamentos.

Dado lo anterior el edificio en sí mismo no resulta funcional completamente, ya que el conocimiento y ubicación de las partes que lo integran requiere un recorrido total del espacio por los sujetos. Sin duda, a medida que transcurre el tiempo en él, así como se incrementa su uso y se recorre el espacio, el sujeto dialoga con la estructura. Esta situación permite develar y generar experiencia con el aspecto físico, pero también simbólico, en otras palabras, se prioriza su simbolismo, su interpretación ante su funcionalidad.

Imagen 3: Vista externa del edificio Quetzalcóatl de la UIEM



Fuente: Fotografía tomada por Rubén Garduño Hernández, mayo de 2017.

Al respecto, H. G. Gadamer menciona que “El ser humano ... se encuentra situado en zona abierta, expuesto permanentemente al poder preguntar y al tener que preguntar, por encima de cualquier respuesta que se pueda obtener. Esto es lo que significa existir, estar-ahí...” (Gadamer, 1998: 36). Una vez perdido el individuo dentro del edificio Quetzalcóatl, éste empieza a preguntar sobre el funcionamiento de la estructura o en concreto sobre la ubicación del salón o del Departamento que busca.

Sin embargo, la única manera de comprender y así conocer las ubicaciones del edificio Quetzalcóatl, es a partir de un ejercicio de lectura del espacio, y que como menciona Gadamer, implica cierto desplazamiento en la obra y con ello, su experimentación, su vivencia desde lo fáctico. Al igual que una obra, también se debe leer la arquitectura, “... y eso no significa ... contemplarla, sino ir a ella, darle vueltas, entrar, y, dando pasos, construirla para nosotros...” (Gadamer, 1996: 259).

El edificio Quetzalcóatl solo puede ser comprendido a partir de la vida fáctica. De esta manera, tanto el estudiante, como el docente entienden que el movimiento y

el desplazamiento dentro de la estructura, es una propuesta que la propia edificación controla, y el recorrerla desde su inicio (cola de la serpiente) hasta el final (cabeza de la serpiente) permite tener un mejor entendimiento de dicha estructura.

A partir de la lectura de la edificación (caminarla y recorrerla), Jessica García, Rosario López, Beatriz Rivera, Guadalupe Alin Cardona, Alonso Hernández y Graciela Olmos (estudiantes) así como Adrián Ricardo, Israel Cárdenas y Carlos Edwin Morón (docentes de la UIEM) que fueron entrevistados, interpretan que Quetzalcóatl se encuentra representado como una serpiente enroscada dentro de la arquitectura del edificio, lo cual alude a la espiral del conocimiento que describe su condición constructiva, no estática ni homogénea. Esta situación genera lo que Gadamer llama *auslegen*, pues “...en el fondo, sólo extrae, explícito, aquello que ya está dentro implícito, para recomponerlo después todo junto...” (Gadamer, 1996: 263).

Algunos de los testimonios de los docentes, mencionan que:

Pues creo que es una interpretación muy bonita de la serpiente, y de Quetzalcóatl ¿no? Pero ya después de muchos años, y de tomarle forma de diferentes puntos, y después de que vi una foto con un dron, y vaya después de recorrerlo una y otra vez durante 4 años, pero sí, ya le veo la forma de la serpiente. (Adrián Ricardo Velasco, docente de la UIEM, 2018)

Yo aprendí a que este edificio se le denominaba Quetzalcóatl y que tenía su simbolismo como hasta el tercero, hasta el segundo año... (Israel Cárdenas Camargo, docente de la UIEM, 2018).

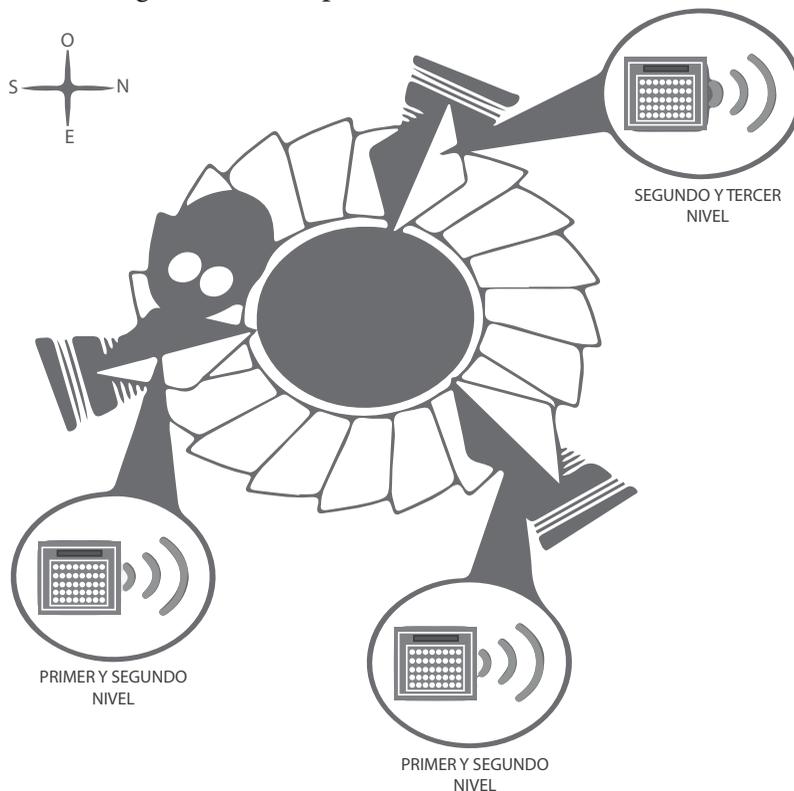
El hecho de que se denomine Quetzalcóatl tiene que ver sí con esta entidad, con este constructo, digamos prehispánico ... Quetzalcóatl representa un estado de disposición hacia la conciencia, lo que entenderíamos nosotros como el conocimiento, la inteligencia, las cosas que se manifiestan de manera extrovertida, pues toda la parte externa y que es visible a la luz del sol y la luz del día, es el conocimiento digamos diurno. Esa sería como una de las interpretaciones que existen sobre Quetzalcóatl como entidad prehispánica.

Y el edificio busca a partir de esta disposición arquitectónica, pues recordar u homologar esa condición, decía hace un rato, es una ascendente en espiral, justo haciendo alusión de que el conocimiento es acumulativo, pero que siempre parte de una memoria

y una base que lo actualiza y que le permite seguir en constante crecimiento. Un poco a nivel arquitectónico es lo que se pretende homologar a partir de la disposición espacial del edificio. Tendría que ver con esa ascensión, con esa acumulación del conocimiento para estarte actualizando y para poder estar en constante movimiento y transformación” (Carlos Edwin Morón García, docente de la UIEM, 2018).

Como evocación energética, y a través de sus características físicas y ornamentales, Quetzalcóatl, en su representación arquitectónica, manifiesta un sentido de inspiración y sabiduría. Los salones de todas las licenciaturas se encuentran dispuestos en espiral, situación que implica la construcción del conocimiento entre la experiencia de todos, de manera gradual y constante, pero también cuidadosa y sabiamente.

Imagen 4: Vista Superior del Edificio Quetzalcóatl



Fuente: Elaboración por Héctor Bríjido Romero, junio de 2016.

Por último, el edificio, explicita su relación con la inspiración, con el vacío que implica posibilidad de creación humana. Por ello alberga en su interior estudiantes de las diferentes licenciaturas, quienes son capaces de generar procesos que muestran estrecha relación con las cualidades de Quetzalcóatl, tales como la creatividad, la agricultura, las lecturas astronómicas o periodos del calendario, la enseñanza de las artes, entre otros saberes y conocimientos que permiten la transformación de materias, ideas y sentimientos. En tanto que este edificio está dedicado a la actividad de la docencia, le permite, en palabras de Heidegger, erigirse como una obra que se hace presente y por tanto ser la misma (Heidegger, 2010: 30) Es decir, la cualidad de conocimiento que distingue a Quetzalcóatl se manifiesta explícitamente en la razón de tal edificio, que es la docencia y con ella un proceso de enseñanza-aprendizaje mutuo.

Conclusiones

Derivado de lo expuesto en el presente trabajo, se sugiere un acercamiento a la comprensión de por qué el acto de interpretar es existencial y no intelectual, en tanto que es una práctica que se desarrolla en el terreno de lo fáctico, donde el hombre es arrojado a un mundo y en el cual, para sobrevivir, tiene que interpretar lo que sucede en su medio.

Una vez que se han presentado algunas aproximaciones a los horizontes de sentido en torno a Quetzalcóatl, se puede distinguir que existe una fusión de horizontes entre la interpretación prehispánica y la contemporánea a partir de la arquitectura de un edificio que lleva tal nombre y que emula tales condiciones. Ambos sentidos encuentran convergencia en la representación de Quetzalcóatl como una serpiente, que a su vez evoca a una espiral, que se entiende desde una construcción constante de conocimiento. Esta forma se halla en la disposición de caracol que contiene el edificio Quetzalcóatl.

Gadamer menciona que la experiencia hermenéutica es una forma de diálogo, pues consiste en entrar en diálogo con el texto, por lo que, al considerar una edificación arquitectónica como texto, al acercarnos a ella y desplazarlos sobre la misma, estamos construyendo sobre o en sí misma la respuesta por la que empezamos a recorrerla más allá de las intenciones conscientes del autor. El interpretante parte de las

cuestiones ¿cómo funciona este edificio? ¿Qué representa? ¿Por qué está construido de esta manera? Esta reconstrucción de la pregunta originaria implica nuestro preguntar sobre el texto, en este caso el edificio Quetzalcóatl, el cual es ya solicitado por el texto mismo. De modo que la pregunta sobre el edificio Quetzalcóatl, es la respuesta a la pregunta que el texto nos dirige.

A manera de conclusión, el interpretante resulta ser el interrogado y la relación entre el texto e interpretante que Ramos (2002) asegura, se observa en tres fases y ocurre del siguiente modo en la interpretación del edificio Quetzalcóatl:

1) La pregunta que el texto nos hace: el intérprete, en este caso el individuo, es interrogado o sorprendido al encontrarse con un edificio completamente distinto:

Me sorprendí porque realmente son instalaciones muy, muy bonitas, y que no había visto jamás en algún otro lugar. (Guadalupe Alin Cardona Chicho, estudiante de la UIEM, 2018).

En primera instancia cuando yo lo vi se me hizo algo imponente, se me hizo muy hermoso, porque ver una arquitectura de forma circular no es algo que vez todos los días, entonces a mí me maravilló. (Alonso Hernández Martínez, estudiante de la UIEM, 2018).

Quedé impactada. No, pues, o sea, siempre a las instituciones a las que he ido, las aulas son cuadradas, entonces en este sentido, el Quetzalcóatl va como un poco más identificado a esta cuestión de la interculturalidad ¿no? Fuera de lo común. (Graciela Olmos Legorreta, egresada de la UIEM, 2018).

2) El intérprete pregunta al texto ¿cómo funciona este edificio? ¿Qué representa? ¿Por qué está construido de esta manera? ¿Cómo debo desplazarme en él?

3) Las preguntas del intérprete pretenden reconstruir la pregunta originaria, de la que el texto sería la respuesta. Pero esta pregunta reconstruida no está ya dentro del horizonte originario, de modo que se ha producido la fusión de horizontes.

De esta manera, se aprecia que la comprensión de la comunidad universitaria se produce a partir del dejarse decir algo por el texto. Es así como la suma de prejuicios y opiniones en torno al edificio Quetzalcóatl, se mira en una serie de acciones, tales como: explicaciones en cursos de inducción a estudiantes y docentes de nuevo ingreso, pláticas con docentes y otros compañeros, así como la propia experiencia que se adquiere con recorrerlo, transitarlo, acertar, errar y reinterpretarlo.

Imagen 5: Interior del Edificio Quetzalcóatl.



Fuente: Fotografía tomada por Roberto Alejandro Hernández Morales, mayo de 2016

Con el paso del tiempo y la experiencia que permite el día a día, tanto estudiantes y docentes relacionan la espiral del conocimiento de la cosmovisión indígena mesoamericana con el edificio que habitan. Se comprende que la espiral representa distintos tipos de conocimiento que se encuentran en distintos lugares. Esta situación se manifiesta de manera física en la arquitectura del edificio, al encontrar los salones de las diversas licenciaturas de la UIEM en distintos niveles del inmueble.

Para estudiantes y docentes, la metáfora se clarifica al interpretar que en tanto Quetzalcóatl es la representación del conocimiento, el edificio de docencia es el lugar

de la universidad destinado para las actividades de enseñanza–aprendizaje, donde el conocimiento tendrá que vivirse.

Imagen 6: Cabeza de la Serpiente del Edificio Quetzalcóatl



Fuente: Fotografía tomada por Roberto Alejandro Hernández Morales, mayo de 2016

Es por lo anterior que se puede decir que el edificio no sólo pretende ser una representación de Quetzalcóatl, sino que, al erigirse en esta tierra, se trata de tal entidad materializada en una edificación. Tanto las frases de algunos estudiantes y docentes acerca del uso cotidiano que hacen del edificio, “...voy a la cabeza de la serpiente...” Así como las acciones que al interior se ejecutan, permiten ejemplificar lo que se ha enunciado en el presente texto.

Bibliografía

Arrez, M., Calles, J., & Moreno de Tovar, L. (2006). La hermenéutica: una actividad interpretativa. *Sapiens*, 7(2) pp.171-181.

Austin, A. L., Luján, L. L., & Sugiyama, S. (1991). El Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan: su posible significado ideológico. In *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* (No. 62, pp. 35-52). Instituto de Investigaciones Estéticas.

Bentolila, H. R. (2011). La estructura hermenéutica de la experiencia en Gadamer. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 11(22), pp.9-21.

Casillas Muñoz, M. d., & Santini Villar, L. (2006). *Universidad Intercultural Modelo Educativo*. ciudad de México, Ciudad de México, México: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.

Caso, A. (2009). *El Pueblo del Sol*. México: Fondo de Cultura Económica.

Catoggio, L. M. (2012). *La regla hermenéutica como sistema de significación y producción de texto*. Estudios Filosofía. (45) pp. 105-121 de la Maza, L. (2005). Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer. En *Teología y Vida*, vol. XLVI, núm. 1-2, pp. 122-138. Obtenido de <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100006>

Demon, H. & Gerardus, J. (2013). La hermenéutica según Hans Georg Gadamer y su aporte a la educación. *Sophia*, Colección de Filosofía de la Educación (15) pp. 33-84.

Gadamer, H. G. & Olasagasti, M. (1975). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H. (1993). *Elogio de la teoría*. España: Península.

Gadamer, H. G. (1998). *El Giro Hermenéutico*. Madrid, España: Ediciones Catedra.

- Gadamer, H. G. (1996). *Estética y Hermenéutica*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Galván, N. (1996). *Mitología Mexicana para niños. Historias fantásticas de los pueblos prehispánicos*. México: Selector.
- González, C. (2012). Hermenéutica y retórica en Gadamer: el círculo de la comprensión y la persuasión. *Revista de Estudios Sociales*, (44), pp. 126-236.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de Bosque*. Madrid, España: Alianza Editores.
- Ramos, A. L. (2002). HG Gadamer. *A Parte Rei: revista de filosofía*, (21), 1-6.

La gastronomía como espacio de relaciones interculturales en comunidades indígenas y campesinas frente al mundo global y la alimentación

Diana Bailleres Landeros

Introducción

Este texto es el resultado de una reflexión que se ha llevado a cabo tanto en la cocina como en los trabajos de vinculación comunitaria en la milpa. En esos espacios hemos encontrado cómo se relacionan la cultura de diversos pueblos y cómo la alimentación en ciertos espacios y actividades tiene visos de relación intercultural sin que seamos muy conscientes de ello.

En la cocina como actividad y en la mesa como espacio de socialización de todas las culturas, hemos encontrado o elucidado que las relaciones interculturales que pueden en un determinado momento ser conflictivas, allí, no lo son.

Cuando se preparan alimentos para la familia es para todos y los mexicanos, especialmente, lo sabemos, por ello el gran aprecio que se hace de los platillos que preparan nuestras madres. Cuando se cultiva la milpa, el tequio, esa colaboración que se da en las comunidades indígenas deja fuera las asimetrías de las relaciones de poder y los conflictos. En esto, creo vislumbrar relaciones interculturales.

El objetivo que nos planteamos en estas reflexiones, sustentadas en ideas antropológicas como las de Marvin Harris, quienes inventaron la cocina como Jean Anthelm, y el importante papel que tiene la agricultura desde tiempos remotos, es exponer de manera más transparente los espacios en los cuales las relaciones interculturales sí pueden darse de manera armónica como en la mesa de los comensales. Esto es tan evidente como que, cuando alguien se levanta con disgusto de una mesa donde se comparten alimentos y se departe, llega el final de esas relaciones a las que alude este texto.

En la gastronomía mundial y en estos tiempos de la globalización ha sido más evidente cómo los productos de otros países se integran en la nouvelle cuisine, en lo que percibo de nuevo, visos de interculturalidad y afortunadamente, nadie declara una guerra por eso. Quienes tengan apertura para crear nuevos platillos con rasgos de aquí y de allá lo entenderán desde luego.

¿Y ahora...qué vamos a comer?

Ésta es una pregunta con la que muchas mujeres se despiertan todos los días. Alguna mañana se la escuché a mi madre. Empecemos por las múltiples razones que la especie humana otorga a los alimentos, una importancia tanto biológica como social, así como económica y política.

En los años sesenta entre las notas sobresalientes que dieron la vuelta al mundo estuvieron las reveladoras fotos del estado de desnutrición y hambruna de la población infantil de Bangladesh; por primera vez, los medios de comunicación gráficos de la dimensión de la revista Life, ponían ante los ojos del mundo el estado de cosas en que se encontraba aquella parte del mundo: la de un estado recién creado como era el territorio que se había independizado de Pakistán y las consecuencias que la indiferencia del mundo traía consigo. Parecía entonces que la experiencia de la solución final de los nazis no había dejado ninguna enseñanza a la humanidad.

El tema de la alimentación y su relación con la producción de alimentos se tornó un tema que, para bien o para mal, en los estados occidentales no ha vuelto a salir de la agenda política, cada día con controversiales tópicos como la desnutrición y el sobrepeso.

Durante la segunda guerra mundial y, contraviniendo todo lineamiento moral y humano, los nazis hicieron experimentos sociales y biológicos con la población que fue hacinada en el ghetto de Varsovia, con lo cual, pudieron probar la supervivencia de nuestra especie con 800 calorías de consumo alimenticio diarias.

En una obra monumental como Posguerra, Tony Judt dedica varias páginas al tema de la supervivencia en tiempo de guerra y otro tanto en tiempos de paz a cargo

de lo cual estaba la Administración de Socorro y Rehabilitación de las Naciones Unidas con el objetivo de evitar epidemias y enfermedades contagiosas. Gran parte de 1945, al término de la guerra, la población vienesa sobrevivió con una ingesta de 800 calorías diarias, en Hungría a finales de ese mismo año, la ración era de 550 calorías al día y para los niños de 800 (Judt, 2006: 46-47).

Durante el “invierno hambriento” del 44 al 45, en Holanda pese a que algunas partes ya habían sido liberadas murieron alrededor de 16,000 ciudadanos holandeses en su mayoría, niños y ancianos a consecuencia del descenso de calorías semanales en su alimentación.

En Alemania, durante los años de la guerra la ingesta diaria no había descendido a menos de 2,400 calorías para su población, pero en el último año había descendido a 1,400 en 1946, de manera que había un chiste negro que decía, “disfruta de la guerra, que la paz será peor”.

El origen del problema alimentario, al término de la guerra, era el estado de destrucción de muchas granjas y la negativa de sus propietarios de entregar sus productos a las ciudades, además de que las vías de comunicación se encontraban interrumpidas. Como no había casi nada que comprar, aunque se les hubieran ofrecido monedas a los campesinos, éstas carecían de valor, por eso la comida aparecía en el mercado negro a unos precios que sólo los delincuentes o los ricos podían adquirir. En el año Cero en Berlín, se informó que la tasa de muertes de niños menores de un año era de uno de cada cuatro. Los informes de los ejércitos de ocupación en Berlín databan un promedio de 10 personas diarias muertas por agotamiento, desnutrición y enfermedad y en julio del 45, se produjeron 66 muertes infantiles por cada 100 nacimientos debido a daños en los sistemas de depuración y la contaminación del agua. Todo ello tenía relación con la alimentación debido al debilitamiento del sistema inmunológico por hambre y estrés durante los años anteriores.

Según el historiador inglés, en esta época, los niños de toda Europa sufrían enfermedades debidas a las privaciones, especialmente tuberculosis y raquitismo, pero también pelagra e impétigo. Por otro lado, aún los niños sanos morían a causa de la escasez de leche y la mayoría sufría de desnutrición crónica. En Viena, la tasa de mortalidad infantil alcanzó cuatro veces la tasa de 1938; en las calles de ciudades

relativamente prósperas los niños pasaban hambre y la comida estaba estrictamente racionada (Judt, 2006).

A partir de la experiencia de las dos grandes guerras, Europa ha encabezado las mayores preocupaciones por el tema de la alimentación en poblaciones infantiles afectadas por la guerra y los movimientos migratorios. Judt (2006) recuerda cómo muchos judíos sobrevivientes de los campos de concentración murieron por debilidad física en los siguientes meses de su liberación; en el mismo tenor, las historias que han llegado a nosotros sobre los racionamientos durante la guerra nos hablan de cómo nuestros abuelos sufrieron durante la guerra cristera durante la cual, no sólo había escasez de servicios religiosos sino de otros muchos elementos alimenticios dentro de los cuales destacaba el azúcar y las ceras; y los exiliados de la guerra civil española donde según comunicación oral, se habían expatriado en México, identificaban la creación de la paella valenciana en un grupo de partisanos que creativamente combinaron los ingredientes de lo poco que poseían durante estos eventos en los que el hambre era protagonista y al encontrarse el arroz con los mariscos, el pollo y la carne de res crearon este platillo completo aromatizado con un ingrediente insólito como el azafrán cosechado en España desde tiempos de la dominación árabe quienes le dieron su nombre y cuyo precio proviene de la forma en que estos pistilos son cosechados.

Una referencia poco conocida a fondo en Occidente, hasta hace poco, fuera del medio del conocimiento histórico, es la hambruna generalizada que se dio en la República Popular de China entre los años de 1958 a 1961; según datos imprecisos a la fecha, se estima un balance de 36 millones de vidas. Eufemísticamente se le ha nombrado como “Tres años de Dificultad Económica y “Tres Años Amargos” debido a que el gobierno de la China comunista, ha tratado de ocultar sus culpas en este hecho develado por historiadores que han buscado los testimonios de los sobrevivientes.

Desde dentro, se ha atribuido a una serie de catástrofes naturales, junto a algunos errores de planificación; desde fuera, los investigadores están de acuerdo en que los cambios de política en las colectivizaciones en el campo, fueron los factores claves en el hambre. Dichas colectivizaciones consistían en la agricultura organizada en comunas la cual redujo considerablemente los incentivos para que los campesinos trabajasen eficientemente. Los campesinos fueron llevados a la producción de hierro y acero, sin una dotación técnica adecuada, mientras, una inmensurable cantidad de

cosechas se perdían por falta de mano de obra. El periodista Yang Jisheng resumiría el efecto del foco en objetivos de producción en 2008:

En Xinyang, la gente pasó hambre a las puertas de los depósitos de grano. Cuando morían gritaban, “Partido Comunista, Presidente Mao, sálvennos”. Si los graneros de Henan y Hebei se hubieran abierto, nadie habría muerto. Cuando la gente moría en gran número alrededor de ellos, los funcionarios no pensaron en salvarlos. Su única preocupación era como cumplir la entrega de grano.

Según el economista Amartya Sen (2010), ganador del premio Nobel y experto en hambrunas, la mayor parte no resultan sólo de la baja producción de alimento, sino también de una distribución inadecuada o ineficaz del alimento, a menudo junto con carencia de información, un ejemplo de esto sucedió en China.

En el caso de estas hambrunas chinas, la población urbana poseía derechos legales sobre ciertas cantidades del consumo de grano. Los funcionarios locales en el campo compitieron para inflar los niveles de producción que sus comunas habían conseguido en respuesta a la nueva organización económica, y dejaron a los campesinos locales con un cupo de alimentos muy reducido. Esta hambruna ha sido considerada como una de las catástrofes más mortales del siglo XX.

Siendo hambre e ingesta, las caras de la misma moneda de la supervivencia humana, un pasaje vergonzante que la historia maoísta ha tratado de ocultar se refiere a la hambruna que vivieron recientemente apareció en el mercado editorial un gran texto en el que Martín Caparrós (2014) hace un periplo por el tema del hambre en el mundo. Desde su definición, a lo que es la especulación que se hace de los alimentos en el mundo contemporáneo.

Hambre es una palabra rara. Ha sido dicha tantas veces, la define el historiador argentino, de tantos modos y con significados distintos. Creemos conocer el hambre y no tenemos ni idea de lo que es; hemos oído hablar tanto del hambre que se volvió cliché (Caparrós, 2014); es una palabra deplorable, en castellano un sustantivo femenino que significa tres cosas: gana y necesidad de comer; escasez de alimentos básicos, que causa carestía y miseria generalizada; apetito o deseo ardiente de algo. Por supuesto que significa mucho más, aunque es una que los técnicos y burócratas suelen evitar.

Por otra parte, plantear las temáticas que rodean a la actividad alimentaria es también referirse a la obesidad como una de las pandemias de nuestro tiempo, así como, los múltiples proyectos de investigación sobre la industria y producción de alimentos. Cómo un físico matemático ha dedicado gran parte de su vida a descubrir cómo se comportan los alimentos y sus componentes expuestos, al frío, al calor y otros elementos, Nathan Myhrvold y su cocina modernista cuyos aportes sorprenden, pero la ciencia sustenta sus hallazgos.

En sus orígenes, la humanidad resolvió su necesidad de alimentación al adaptarse al medio, pero, a diferencia de los demás seres vivos, alcanzó a dominar parcialmente la naturaleza y la puso al servicio de sus necesidades. Actividades como la agricultura y el pastoreo fueron las primeras formas de producción de alimentos (Bermúdez y García, 2014).

En el Viejo Mundo el trigo, y en Asia, el arroz, así como el maíz y la papa en América se convirtieron en productos alimenticios consentidos y por lo tanto domesticables, los cuales han sido sometidos a múltiples pruebas de mejoramiento, debido a que muchos de los alimentos que hoy podemos consumir, eran venenosos como sucedió con el frijol y su ácido cianhídrico que produce gases en nuestro organismo (Bermúdez y García, 2014).

De tal modo, estos alimentos se convirtieron en verdaderos tesoros que cada pueblo creó alrededor suyo su cosmovisión y cultura como sabemos de la cultura del maíz en México y el trigo para los pueblos asentados en los litorales del Mar Mediterráneo; así, en la Edad Media, cebollas y ajos eran altamente valorados para protegerse del dominio físico y mental de los seres de la oscuridad como los vampiros; casi como todo, se habían descubierto los efectos conservativos e higiénicos de la sal y la pimienta; recordemos el uso económico que tenían las semillas del cacao como moneda de intercambio comercial.

La importancia comercial de la producción de alimentos hizo a los últimos pueblos en arribar a las riberas del gran lago de Texcoco innovar en el siglo XV en la forma ingeniosa de crear espacios para la agricultura que históricamente conocemos como la chinampa sin la cual no habrían podido sobrevivir los seguidores del sacerdote Tenoch, pues para los recién llegados de Aztlán ya no había un espacio para el

cultivo de sus productos. Los aztecas tuvieron que crear estas plataformas sobre las cuales pudieron cultivar absorbiendo las aguas del lago que con el paso de los siglos se desecó dando paso al desarrollo urbanístico sobre el que se asienta la Ciudad de México (Florescano, 2004).

Las crónicas españolas de la invasión europea dedican gran devoción a la alimentación que los pueblos por los que iban pasando, les proporcionaban a los hombres del contingente de Hernando de Cortés quienes comenzaron a apreciar los desconocidos en principio, pero seductores sabores de las frutas que fueron conociendo como la papaya con la cual curaban las dolencias que les producían los nuevos platillos que degustaban por primera ocasión o el zapotl, blanco y zapote negro que tanto les gustaba por su dulzor y sabor único. Eso hace precisamente, a muchas frutas de México famosas por su sabor incomparable, como es el caso de la guanábana, el zapote blanco y la guayaba. Podemos reconocer en ello que, el chile, los frijoles, las calabacitas y el chocolate, debían producirles indigestión como aún la producen estos alimentos.

En toda nuestra historia se vislumbra cómo se fundieron dos culturas gastronómicas. Cortés embarcó entre las vituallas de su expedición, una piara para su crianza, para el consumo de la tropa que le acompañaba, y los cerditos viajaron con la tropa y caminaban a su paso por las poblaciones donde iban y como es omnívoro, alimentarlos no fue gran problema.

En el Viejo Mundo se sabía, sobre todo en España, donde de manera ancestral se han criado los cerdos en la parte suroccidental en la que se han establecido zonas de producción del jamón ibérico, hoy en día con denominación de origen, que el cerdo es capaz de producir un kilo de carne a partir de dos kilos de alimento y que una hembra tiene camadas de ocho crías que en menos de seis meses producen 200 kilos de carne, sin embargo, no olvidar que el cerdo no es rumiante y su consumo de celulosa debe ser bajo, en cambio, una alimentación a base de cereales y nueces, será de excelencia para estos animalitos cuya deliciosa carne y grasa siempre ha causado debates, médicos y teológicos (Harris, 2012: 96).

Es de suponer que el cerdo no tardó en adaptarse en estos climas tan benignos, además de que no existía ninguna restricción teológica para su crianza y consumo

entre los católicos como la prescribía el judaísmo y el islam que era por entonces el enemigo favorito de los reyes católicos después de su expulsión de la península donde habían pasado 800 pacíficos años.

La dieta europea, sobre todo en España, contenía un alto porcentaje de proteínas animales, las cuales se consumían a través del cerdo y el ganado bovino por lo cual, una de sus enfermedades sociales de aquel tiempo era la gota, enfermedad que aquejaba sobre todo a la nobleza como a los soberanos Felipe II de España y Enrique VIII de Inglaterra y múltiples casos de los cuales existe memoria en la Historia.

Esto se heredó en los sectores de alto poder adquisitivo y en lo que queda de la golpeada clase media urbana la imposición del supuesto prestigio de productos animales como la carne, la leche, el huevo se han arraigado las malas decisiones alimentarias, convertidas ahora en malos hábitos, con consecuencias fatales, múltiples alteraciones nutricionales y trastornos metabólicos los cuales aquejan a amplios sectores de la población.

En tiempos más recientes, factores económicos como las relaciones de nuestro país en el Tratado de Libre Comercio con Norteamérica (TLC, NAFTA) situaron a nuestra sociedad, en posibilidad de cambiar radicalmente la dieta que había sostenido a la sociedad mexicana durante siglos. La posibilidad de la importación de productos estadounidenses y el establecimiento de franquicias alimenticias transformaron la oferta y el consumo alimentario y con ello la publicidad y en sí la cultura.

Desde los inicios de la década de los años noventa, las estanterías de los supermercados mexicanos, de capital mexicano, lucieron llenos de productos extranjeros aunque los productos que comenzaron a circular no eran estadounidenses, sino que provenían de otras latitudes, de manera muy inconsciente, casi sin darnos cuenta, habíamos entrado en el gran círculo global y por supuesto, mucho de lo que consumiríamos en adelante, pertenecía al mundo exterior y sobre todo, al capital industrial transnacional.

En la memoria colectiva se encuentran las experiencias del establecimiento de las franquicias alimenticias, esas sí, estadounidenses, las primeras en establecerse en México, las cuales ocuparon mano de obra juvenil, transformando para siempre la

relación de los adolescentes con su familia y propiciando la fuga de la escuela en una edad y época en la que estas conductas sociales no eran usuales en nuestro país, lo mismo que el consumo alimentario, de manera paralela nacían las generaciones que no asistieron a la universidad por trabajar y saltar de una franquicia a otra, también nacían otros fenómenos como la fragmentación familiar que gracias a las mujeres mexicanas tan apegadas a sus críos ha ido más lentamente; todavía es posible ver en muchas ciudades medianas y grandes la reunión dominical de la familia alrededor de la mesa del almuerzo y la comida, con sobremesa hasta la cena.

Orígenes de nuestra naturaleza omnívora

Los cambios que hemos sufrido como especie, a lo largo de nuestra historia, desde que dejamos las cavernas han sido, según Jacinto García Gómez, técnicos y culturales; somos, en palabras del médico y experto en cultura alimentaria, la única especie que ha modificado las reglas del juego, ha roto las barreras de lo biológico por no atenerse únicamente a sus estímulos sino a los avances tecnológicos y sociales (García Gómez, 2013).

Desde el punto de vista antropológico, los seres humanos somos omnívoros, tenemos facultad para ingerir cientos de sustancias y discriminar otras, tenemos la capacidad de consumir fermentos, sustancias en descomposición, como algunos lácteos y por otro lado, de ingerir otras sustancias o alimentos podríamos estar a las puertas de la muerte, lo cual indica que, dentro de la propia naturaleza existen leyes que deben cumplirse, pues de otro modo nuestra propia naturaleza estaría en riesgo.

Aunque la vida pueda mantenerse durante meses con una dieta que acabe con la muerte, el deterioro orgánico y psicológico se inicia rápidamente. El hambre que tenemos cuando estamos bien alimentados es una señal de la prueba de error, más del peligro futuro que del peligro presente (Harris, 1989).

En cuanto la última comida sale del estómago, comienzan a llegar señales al cerebro, especialmente al hipotálamo, que nos indican que ya es hora de comer nuevamente; las señales del estómago informan al cerebro el cual sabe que las reservas orgánicas de aminoácidos comienzan a desequilibrarse y se sienten pequeños males-

tares que de no atenderse se transformarán en dolor y dice Harris, en una obsesión despiadada y dolorosa. Sin embargo, comer no es sólo un reflejo para disminuir el dolor, la comida también constituye una fuente de experiencias sensitivas dadas por la fragancia, aroma, texturas y sabores deliciosos que compensan aun cuando no exista hambre (Harris,1989), es indudable que la comida ha absorbido siempre una parte considerable del tiempo, energía y conocimientos técnicos de nuestro género.

Cuando un grupo de nuestros antepasados antropoides, armados con palos, se encontraba con una cría de gacela o antílope, fuera de la protección de su madre, es seguro que la asediaban, la tomarían y finalmente la comían. Es claro que no hay pruebas de ello, pero las preferencias dietéticas de los primates y de nuestra especie, dejan pocas dudas sobre todo por lo que se refiere al gusto y afición que tenemos por la carne.

Hasta hace poco tiempo se pensó que los simios eran absolutamente vegetarianos y al igual que nosotros, consumen una menor proporción de proteínas animales que generalmente encuentran en insectos y gusanos que habitan en las hojas que consumen (Harris, 1989).

La relación que como especie tenemos con la alimentación, ha evolucionado de forma histórica y los cambios principales que hemos sufrido desde que dejamos las cavernas han sido técnicos y culturales, en consecuencia, la dieta humana se ubica en la línea divisoria entre la biología y la cultura, en la frontera entre la naturaleza y la técnica (García Gómez, 2013: 15).

En nuestro país se ha vuelto moda hablar en cualquier medio que integre la visualidad, sea televisión, revistas y periódicos, sobre alimentación y nutrición; hoy por hoy abundan los programas televisivos que exponen los temas tanto de nutrición como de gastronomía; al mismo tiempo, han emergido, escuelas de gastronomía y artes culinarias, en todas las ciudades medianas y grandes; asimismo, podemos referirnos a la aceptación generalizada, sobre todo en país con poder adquisitivo, que han tenido los productos cultivados de manera orgánica.

La ignorancia que todavía cunde sobre la cultura de la producción agrícola tradicional que sobrevive gracias a la comunicación oral de las familias, ha dejado

de lado que existen comunidades cuya sustentabilidad es eminentemente orgánica y tiene una ventaja por encima de todo, de ser muy costeable y más barata de lo que el mercado capitalista ofrece en el mundo urbano.

En México, es una realidad tan evidente y tal vez por ello invisible, muchos de los alimentos prehispánicos o por lo menos los que se ingerían o consumían hace quinientos años, persisten en nuestros días. En muchas cocinas de modernas amas de casa existen algunos insumos e instrumentos de cocina como el molcajete y el metate, el chiquihuite para las tortillas, así como las cazuelas de barro, desde las más usuales hasta las cazuelas moleras, junto a los inigualables cazos de cobre.

Sin embargo, también existen estudios que denuncian que además del frijol están desapareciendo de la dieta los quelites, la calabaza, los insectos comestibles y otros alimentos con alto valor nutricional. Todo ello desequilibra la dieta y la vuelve más deficiente (Bermúdez y García, 2014: 44). La dieta, que otrora, hace siglos había sido equilibrante de la acidez de la dieta de los europeos, poco a poco se ha perdido ante la movilidad de las poblaciones, el comercio mundial y la globalización.

Ante la inserción de las mujeres al trabajo fuera de casa, y que no se entienda la anterior afirmación como una acusación pero, siendo ellas, las que tuvieron el encargo de alimentar a los niños y a los hombres en una antigua división del trabajo, las cocinas regionales de México se han debilitado en el contexto de la globalización alimentaria, pues mucha gente opta por consumir más las comidas procesadas comunes en el mundo occidental, cada vez más homogeneizado, en detrimento de su cultura y nutrición. (Bermúdez, 2014:46), hoy por hoy resulta mucho más fácil comer fuera comida rápida dadas las condiciones de trabajo y el transporte colectivo que la comida familiar a la que estaban acostumbrados nuestros antepasados.

En México, sostenemos una biodiversidad que admira y por ello, hasta ahora que se ha institucionalizado el reconocimiento patrimonial de la UNESCO y se reconoce a la cocina mexicana entre las cuatro más ricas del mundo, junto a las cocinas francesa, china e india, desde mi perspectiva tal reconocimiento tiene una doble cara que tratan de patrimonializar para el capitalismo, un conocimiento que pertenece a la humanidad y ahora se privatiza y sobre todo, ignora a nuestros ancestros que nunca fueron reconocidos, como las mujeres que descubrieron la agricultura, y los hombres que descubrieron el cocimiento de los alimentos y perfeccionaron los asados.

En palabras de Heriberto García Rivas, la actual cocina típica mexicana tiene mucho todavía de la vieja cocina prehispánica, y un vivo mestizaje conserva las tradiciones culinarias, así como defiende sus orígenes nutricios (García Rivas, 2015).

Para Alfredo Tenoch Cid, quien estudia los signos sociales de la cocina y sus alrededores, para quien, “cada detalle es un signo”, esto es, cómo se ha organizado la cultura alrededor de la cocina, cómo se dispone en cada cultura, qué se come primero y qué platillo es el que va en segundo tiempo, quién se sienta al lado de quien, qué platos, copas y vasos, cubiertos se disponen para tal ocasión, hablan de las diferencias de cada cultura y por lo tanto, dice el doctor en Semiótica por la Universidad de Toronto, se puede decir que existe una individualización de cada cultura, ninguna cultura se parece a otra, como ninguna cocinera cocina como otra, por más que su receta sea la misma. De ahí que podemos contar alrededor de 300 moles que se conocen en nuestro país, pero desde mi óptica cada familia tiene su propia forma de hacer mole para sus conmemoraciones y si no es así, qué hacen tantas mujeres en las fiestas patronales como la de Nuestro Padre Jesús de San Felipe del Progreso, Estado de México, cada tercera semana de enero, en que cada familia aporta su cazuela de mole y otra de arroz, a la mayordomía.

En este tenor, nuestro sentido del gusto ha sido formado por la gran emperatriz de la cocina, que es y son, nuestras madres, como afirma Tenoch Cid, “la cocina, es territorio e imperio de las mujeres, como junto y alrededor de un asador, estarán los hombres” por eso, nada nos sabrá en el paladar como lo que ella prepare, y no es que ella sea menos o más capaz de cocinar que otra, pero nuestro paladar estará marcado por la sal de nuestra progenitora. No sin razón afirma Jean Anthelm Brillat-Savarin que cuando apareció la gastronomía todas las ciencias hermanas le dejaron el sitio pues... “¿Podría acaso negarse cosa alguna a esta ciencia que nos sostiene desde la cuna hasta el sepulcro, que aumenta las delicias del amor y la confianza amistosa, que desarma la cólera, facilita los negocios y nos ofrece durante el corto espacio de nuestra vida el único placer que, sin que tenga por consecuencia ni aun el cansancio leve, alivia cuantas fatigas experimentamos? (Brillat-Savarin, 2014: 50).

Y así como Jean Anthelm, este brillante sabio del siglo XVIII le confiere grandeza a la gastronomía, así se le confiere en la cocina, autoridad a la más vieja de las cocineras, quien dispone de todo lo que se ha de hacer bajo su mando, tanto en tiem-

po y forma, “la que más sabe asigna tareas dentro de la cocina”; quien la experimenta, sabe que a cocinar se aprende cocinando y no por un recetario o un tutorial como se venden en YouTube, puesto que en la cocina están involucrados todos los sentidos como afirma Tenoch Cid, hasta el sonido del aceite que chirría, o al movimiento que atenaza a las cucharas dentro de un mole, o de una pulpa de membrillo popeando ardentemente en un cazo de cobre, hasta adquirir el color que deberá identificar que ya está listo para vaciarse en aquellos vistosos moldes de diferentes figuras que se usaban en el siglo XIX y que tuvimos oportunidad de ver en la cocina de la abuela donde cada año preparaban ates de membrillo y guayaba o jaleas de tejocote.

La cocina es una actividad, -no quiero llamarla arte para no excluir a quienes piensan que jamás tendrán ese talento- en la que participa en primer término nuestra generosidad; desde que pones la olla o la sartén sobre la estufa, estas dándote a los demás, y la cebolla comienza a respirar de ti, junto al aroma de los ajos, del comino, lo mismo diría la pimienta si pudiera decirlo, -los olores de quienes trabajan se parecen a estos aromas- los sentidos se nos aguzan como en nuestra parte más animal, pero también la más social y generosa de todas: dar de comer, dar de beber. Una madre amamantando es una imagen universal, por ello, tal vez en los últimos años los hombres han entrado más en plano de la gastronomía, su emotividad y creatividad se ponen en juego para dar de comer.

De acuerdo con Tenoch Cid, en la cocina se conjuga también el ciclo estacional pues algo que nos distingue e individualiza de otras culturas, es comer flores como se hace en el verano, en temporada de calabazas, las tortitas de flor de colorines, o para una fiesta en la que se sirva una sopa de rosas o una ensalada con pétalos de rosa como entrada; en cada estación sabemos que podemos comer las tunas para el verano y refrescarnos en los infernales calores del norte con una jugosa sandía de Tlahualilo, partida así como si nada, en medio del desierto de Durango; así como preparar los chiles en nogada entre los meses de agosto y septiembre para las fiestas patrias.

¡¡Cómete todo...Mira que muchos niños no tienen que comer!!

En contraparte de la alimentación qué es el hambre porque, cuando estamos ante algo que ingerimos todo eso se olvida y como hacían en nuestra infancia nuestras madres o nuestras abuelas cuando alguien se negaba a tomar la leche o hacía el melindre a algún alimento, nos recordaban a los niños que andaban por las calles pidiendo limosna o los que padecían hambre en otros lugares del mundo.

El aprecio que tenemos por la alimentación ha ido en decadencia y es posible que por ello existan en nuestro tiempo, tantas disfunciones alimenticias como la obesidad y su contraparte la anorexia, desórdenes que aparentemente no lo son como la ortorexia en la que muchos regímenes dietéticos están entrando desde el vegetarianismo o veganismo como se llama ahora.

Lo que debería entenderse es que comer es una necesidad biológica de nuestro organismo, que deseamos tener una dieta rica en nutrientes, deliciosa y saludable con el propósito de unir dos factores de nuestra felicidad en un solo hecho: salud corporal y placer de comer. A ello podríamos agregar que la sociabilidad que nos brinda comer alrededor de la mesa tiene una alta dosis de ritualidad en todas las culturas como apunta Alfredo Tenoch Cid, en cada cultura, la hora dedicada a la alimentación, es un encuentro con nuestra cultura, con la identidad de cada una de ellas, cómo se come, cómo se parte el pan, qué se come en el Sabbath, que se reparte de comer en un sepelio o funeral, cómo se distribuye cada miembro de la familia alrededor de la mesa y quien bendice los alimentos, y hasta el sabor que tienen los frijoles de la abuela cuyo secreto estribaba en dejarlos quemar, pues era aquella leve costra que se hacía a los frijoles refritos que los hacía tener un sabor diferente que nunca descubrimos su origen.

La cocina es el espacio donde las diferencias culturales pueden desmoronarse ante una cocinera regañona y egoísta; por algo en algunas culturas no se les permite a las mujeres menstruantes entrar en la cocina y mucho menos cocinar; de las costumbres y rituales que se conocen en la cocina mexicana describiremos algunas.

Pero vayamos al principio...

En la cocina es donde mejor se compone y reconoce la relación intercultural que puede darse entre los pueblos, sin atavismos, tolerante de cualquier diferencia. “Con hambre todo sabe delicioso”. Pero sin agricultura no habría qué cocinar. Eso lo saben bien los pueblos de África y Asia donde las sequías no han permitido llevarse algo a la boca, donde organismos internacionales han intervenido con ayuda humanitaria.

Como humanidad nos gusta pensar que hemos avanzado, que hemos progresado y que las cosas son mejores en la actualidad. En múltiples rubros probablemente, pero pensemos que no hemos avanzado más allá del bienestar con que vivían y gozaron algunas poblaciones privilegiadas por los procesos de civilización.

Estos procesos siempre traen consigo su contraparte. En la antigüedad las personas morían por algunas enfermedades y pestes y en nuestro mundo, son otras las pestes y enfermedades que ahora nos llevan a la tumba y si antes morían en una guerra, hoy se mueren muchos hombres y población joven por drogas y accidentes provocados por las mismas, como el alcoholismo y el tabaquismo

Se han erradicado formas de explotación como la esclavitud de tiempos ancestrales pero han surgido nuevas formas de someter por la fuerza o por coacción y algunas ni siquiera se ven conscientemente como la esclavitud que vive mucha gente frente al espejo de la personalidad ortoréxica, como frente al procesador o frente a la televisión o embebido por el celular o quienes padecen otras pulsiones como las operaciones de cirugía plástica, así como las adicciones al trabajo o al consumo de ciertos alimentos.

La agricultura en muchos sentidos ha mostrado un gran progreso en las metas por conseguir más alimentos para todo el mundo, muchos índices de hambre se han abatido, no así los de desnutrición y a esto hay que sumar las estadísticas de mortalidad por cáncer en gran parte propiciado por los contenidos nutricionales de productos en los que se usan agroquímicos prohibidos en otros países, y no en México, donde análisis de laboratorio comprueban su fatalidad en el consumo y otras secuelas que provienen de la alimentación y la nutrición, al tiempo que la contradicción es la

obesidad como un problema de salud pública en varios países del mundo, entre ellos México.

Hacemos un alto en el punto más visible; el deterioro del medio ambiente y, particularmente la degradación de los suelos para cultivo en muchas partes del planeta y de manera particular en la zona norte del Estado de México, donde hemos trabajado desde hace dos ciclos agrícolas, en la instrumentación multidisciplinaria de sistema de cultivo, el Sistema Milpa intercalada con Árboles Frutales (MIAF).

Se ha trabajado en una región en la que el grado de erosión de la tierra es visible, las dificultades que presenta la siembra de temporal que se ha practicado desde hace más de 400 años por las comunidades indígenas de esta región -mazahuas y otomí- obtiene resultados cada vez más pobres.

El proceso de erosión de la zona, ha sido consecuencia, entre otros factores, además de las lluvias en laderas y tala de bosques, por el monocultivo -maíz- y el uso indiscriminado de agroquímicos que se han aplicado por instrucciones de políticas públicas agrícolas de los gobiernos y administraciones. En cuanto a la disponibilidad del recurso agua en la región, no hay estudios realistas del consumo y de las reservas hídricas en la región y pareciera más bien que este recurso se espera siempre “caiga del cielo”. La seguridad alimentaria se encuentra seriamente amenazada.

Dado que la agricultura, la siembra y todo su proceso sigue realizándose de acuerdo con el conocimiento que tienen los pueblos originarios sobre sus recursos naturales, su conservación y sustentabilidad, marginación y pobreza tocan cualquier mentalidad con hambre y por ello se recurre a lo que el gobierno da, a lo que ofrece y a lo que promete, ahora con mayores ventajas el crimen organizado asentado en el campo, ampara a quien quiera integrarse a sus filas.

El mundo intocado de los campesinos indígenas de nuestro país, conocedores de las prácticas ancestrales de la agricultura, de una agricultura más próxima a la sustentabilidad y al resguardo del patrimonio biocultural, ha tocado fondo en varias ocasiones en su historia. Si desde siempre, en las comunidades rurales se consumió mejor alimentación que la que ofrecen las sociedades industriales, por ser producida de manera natural, o lo más parecido a lo que ahora se llama orgánico.

La intrusión de los medios de comunicación, sobre todo de la televisión con su visualidad, lograron en las comunidades transformaciones que las han llevado al punto del deterioro no sólo de su identidad, sino de cambios dietéticos que han traído consigo enfermedades que eran desconocidas en este medio dadas las condiciones de alimentación y de actividades físicas que se llevaban a cabo en otros tiempos. El ejemplo más conocido es la diabetes, enfermedad que apareció entre las comunidades rurales cuando se introdujeron los refrescos, el pan dulce y los pastelillos de crema.

Existen ahora muchas enfermedades producto de la desnutrición, estrés, transformación de la dieta tradicional, y de la inserción de la mujer al trabajo fuera de casa lo que ha cambiado en gran medida las costumbres y las tradiciones locales.

En el contexto en el que se lleva a cabo el proyecto de esta modalidad de producción agrícola la historia muestra que la dependencia económica de esta actividad en los pobladores de la región, tiene una larga trayectoria.

Casi nada se sabe sobre las formas de producción agrícola practicadas por los antiguos habitantes de Mesoamérica, sin embargo, las crónicas de Fray Bernardino de Sahagún permiten imaginar de una manera lógica y por la mentalidad y costumbres de los pueblos, que provienen de la comunicación oral en el contexto familiar, que sigue practicándose, la misma agricultura que en tiempos prehispánicos.

Sin embargo, mazahuas y otomíes del norte del estado de México, al ser desplazados hacia las montañas, la forma de cultivo cambió por la de las laderas pues como puede observarse hasta nuestros días, casi toda la agricultura en un alto porcentaje se realiza en laderas dado el relieve orográfico de la región. Los amplios y densos bosques de la misma, bosques de coníferas, encinos y especies arbóreas de montaña y alturas por encima de los 1 300 metros sobre el nivel del mar, formaban el paisaje principal de la región, el cual fue transformado por la tala inmoderada de los primeros tiempos de la explotación de las minas de El Oro y Temascaltepec en el estado de México y Tlalpujahua en Michoacán.

La explotación del suelo a través de la agricultura se hizo a través de la producción autárquica de las haciendas, de las cuales sólo quedan sus cascós en ruinas, como la de Mayorazgo, San Onofre, Tepetitlán, Villeje, La Jordana, La Venta del Aire y otras cuyos nombres se han perdido. Siendo los mazahuas y los otomíes, culturas con profunda

raigambre en la cosmovisión tolteca que había asimilado por contacto con ellos y por influencia de su intercambio tributario y comercial con los mexicas, pudieron adaptar su agricultura a la siembra en laderas y en pocas ocasiones en terrazas, conservando el riego de temporal, el cual, sin un cambio climático en el horizonte, tenía un tiempo justo en el calendario agrícola anual que se cumplió hasta el siglo XX.

El ciclo agrícola se lleva a cabo casi de la misma manera o de una manera sincrética en la que se encuentran algunos rasgos sobre las formas en que se realizaba hace siglos; así, las semillas, colocadas en charolas y canastas, se llevan a bendecir el día 2 de febrero, día de la virgen de la Candelaria, después de que las mujeres, han hecho una selección exhaustiva y en forma privada de las semillas; son ellas junto con los niños y niñas de la familia, quienes desgranar las mazorcas, después de haberlas puesto a secar durante el invierno, son ellas y sus hijos e hijas los que limpian el frijol de las vainas que lo cubren, exponen al secado las semillas de jitomate, chile y haba.

Habiendo bendecido las semillas se disponen los instrumentos para la labranza: azadones, palas, escardadores y lo más importante, bueyes, burros, mulas o caballos para enganchar al arado. En esta fase, ha sido posible localizar arados en los que sobrevive el diseño egipcio de hace más de 5 mil años, de la época de los faraones, o arados más recientes de hace mil años. En laderas donde no es posible por la inclinación, introducir arado y animales, la coa, es el instrumento de labranza de nuestros antepasados mesoamericanos, la cual conserva sus características ancestrales. Según decir de agrónomos, el uso de la coa y su instrumentación no se enseñan como técnica agrícola en ninguna escuela de agronomía de México (Dr. Horacio Santiago. Entrevistado. Febrero 2016).

Visto el estado del suelo en las laderas del norte del estado de México, dado que la erosión es muy evidente y visible, se hace necesaria la intervención técnica. Los suelos se encuentran contaminados por basura, residuos sólidos, plásticos, pvc; asimismo, no han sido estudiados sobre la posible contaminación con minerales, residuos radiactivos y su estado de nutrientes. Sobre ellos se realiza primera fase de escarda con el arado.

De manera breve, en el sistema MIAF se consideran tres estratos en las especies de acuerdo a su altura: 1) el epicultivo o especie de porte alto (árboles frutales), 2) el mesocultivo o de porte medio (maíz) y 3) el sotocultivo o de porte bajo (preferentemente leguminosas) (Cortés et al., 2014).

En las cuatro comunidades donde se han establecido experimentos de sistema MIAF el estado del suelo es diferente sin embargo se caracterizan por ser laderas con una inclinación de 30% y su condición de erosión es de un alto avance a primera vista, como en el caso de Ganzdá, comunidad otomí de Acambay en el estado de México.

La tecnología MIAF presenta importantes ventajas frente al sistema tradicional, sin embargo, como apunta el doctor José Isabel Cortés, “se hace necesario diseñar una estrategia de capacitación–divulgación que permita que el productor vaya reconociendo las ventajas del sistema y la importancia de atender satisfactoriamente las fases del proceso de la tecnología MIAF para lograr los resultados señalados” (Cortés, 2003d).

A la luz de la experiencia el sistema MIAF es una tecnología multiobjetivo porque: favorece la seguridad alimentaria de las familias rurales mediante la producción de granos y frutas, incrementa sustantivamente el ingreso familiar, contribuye a conservar el suelo y agua, ayuda a capturar y secuestrar carbono, con lo cual contribuye a mitigar el calentamiento global y es factible de prestar un servicio ambiental (Hernández et al., 2011). Asimismo, los campesinos recuperan su cultura de sembrar maíz y leguminosas, con la finalidad de obtener ingresos adicionales con los árboles frutales (Pérez, 2012).

En el sistema MIAF, los frutales funcionan como activador económico, a través de la comercialización de fruta fresca, mientras que, las especies anuales contribuyen a la seguridad alimentaria en las pequeñas unidades de producción familiar (Francisco et al., 2010). Al intercalar los surcos de las especies anuales, la diferencia en alturas permite la entrada de radiación solar a toda el área foliar de las plantas de maíz, incrementando su rendimiento. El incremento en el rendimiento también se atribuye a la distribución de las raíces en diferentes profundidades cuando las especies están intercaladas (Albino, 2015).

Proyectos como este necesitan apoyos financieros fuertes puesto que, los árboles frutales que son el factor detonante de la economía familiar es tardo en la producción y su arranque, como dicen los expertos Turrent y Cortés “implica una inversión fuerte en la cual sí deberían intervenir instancias gubernamentales para sostener con subsidio estos proyectos comunitarios que pueden resolver, tanto el problema de hambre

como de desnutrición que se observa desde hace décadas en la región” (Turrent Fernández, Cortés Flores, entrevistados julio 2017).

Cabe mencionar que este Sistema se opone terminantemente al uso de semillas híbridas como se ha venido haciendo por indicaciones de las políticas de SAGARPA, institución que no ha tomado en cuenta los usos y costumbres de estas poblaciones con una cultura agrícola milenaria que poseen un conocimiento profundo de las mejores maneras de aprovechamiento sustentable de su tierra, agua, viento y sol.

La venta de modelos y estereotipos de alimentación asociada con la cultura dominante en el planeta como es la norteamericana, así como el “lleva y trae” de la migración de la población de la región en estudio, a Estados Unidos tiene, consecuencias. Es usual observar en las poblaciones más urbanas como Atlacomulco, Acambay e Ixtlahuaca y en menor medida en San Felipe del Progreso, la aparición de franquicias de alimentos, las cuales aniquilan a merenderos y vendedores de tamales y atole, como de tlacoyos y tacos de guisados típicos de la dieta local como las quesadillas de flor de calabaza, quelites y quintoniles y un sin fin de otras delicias culinarias que se encuentran todavía en los mercados y tianguis de domingo y lunes en los pueblos en estudio.

Para habitantes e investigadores de la región es relativamente fácil asociar estas actividades con el problema de la alimentación y el futuro de ésta para las poblaciones originarias que por deslumbramiento ante lo diferente, o el status asociado al consumo de ciertos alimentos como la torta de jamón por encima de la torta de frijoles, costumbres y tradiciones sufren el embate de estas asociaciones con un ingrediente aún más preocupante, el aumento de las enfermedades degenerativas como el cáncer, de todos los tipos, diabetes y todas sus secuelas asociadas.

El horizonte del MIAF a ratos parece alentador estamos de acuerdo todos los integrantes del proyecto en la UIEM en que la agricultura en cualquier parte del mundo implica como dice es viejo adagio encontrado por ahí son “gotas de sudor y paciencia” pues el sistema también sólo tiene como recurso, el riego de temporal y al paso de los días sin agua, el sudor es de temor y de impaciencia. El buen manejo de recursos como el agua y la tierra creemos es el quid de ese desarrollo para las comunidades indígena rurales en las cuales todavía no penetra la ambición fácil como en otras latitudes de México.

Bibliografía

Albino. G. R., Turrent-F. A., Cortés. F. J. I., Livera. M. M, y Mendoza. C. M.C. (2015). *Distribución de raíces y de radiación solar en el dosel de maíz y frijol intercalados*. Agrociencia Vol. 49. (5)1-19p.

Bailleres, Diana. (2006). *La participación social en el Plan de Manejo del Acuífero del Valle de Toluca, organización del Comité Técnico de Aguas Subterráneas (COTAS) del Valle de Toluca*. Tesis de Maestría Interdisciplinaria en Estudios Urbanos y Regionales. Universidad Autónoma del Estado de México presentada el 20 de agosto de 2006, Toluca.

Bermúdez, Guillermo y Martha Elena García. (2014). *Alimentos Sustentables a la carta. De la tierra a la mesa*. Conabio-Calmil Comunicación. México.

Brillat-Savarin, Jean Anthelm. (2014). *Fisiología del gusto*. Ediciones Obelisco. Barcelona.

Caparrós, Martín. (2014). *El Hambre*. Editorial Planeta. México.

Cortés F. J. I., Turrent F.A., Hernández. R. E., Francisco N. N., Torres Z.J.P., Camas. G.R., Albino. G.R. Y Santiago M. H. 2014. *La milpa intercalada con árboles frutales (MIAF)*. Colegio de Postgraduados, Programa de Edafología. 6p.

Cortés. F. J I. (2003d). Subproyecto III *Tecnologías alternativas Sostenibles*. Informe 4. Colegio de Postgraduados. P. 1-10.

Florescano, Enrique. (2004). *Etnia, Estado y Nación*. Taurus. México.

Francisco N. N., Zambada M. A., Turrent F. A., Cortés F.J I Y Becerra L. E N. (2010). *El Sistema Agroforestal Milpa Intercalada en Árboles Frutales: Innovación para el pequeño productor de laderas*. Gobierno federal, Sagarpa, Inifap. 49P.

Harris, Marvin. (1980) *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Alianza Editorial. Madrid.

Hernández, R. E., Mendoza. R. r., Cortés. F. J.I, y Turrent. F. A. (2011, 31 de agosto) Colegio de Postgraduados. El sistema milpa intercalada en árboles frutales, una tecnología para pequeños productores. *La Jornada del Oriente*. P.

Judt, Tony. (2011). *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Taurus. México.

Pérez. U. M. (2012, 2 de julio). Impulsa el INIFAP. El programa milpa intercalada con árboles frutales. *La jornada*, p. 46.

Sen, A. K. (2010). *La idea de justicia*. Taurus. Madrid.

MESOGRAFÍA

Entrevista Dr. en Semiótica, Alfredo Tenoch Cid. Programa: El Molcajete del Sabor. Canal Ingenio TV. Emisión 9/07/2016.

Estudios socioculturales e interculturalidad en Comunicación

Reflexiones teóricas y acercamientos empíricos

Se editó en el 2020 en el Departamento Editorial de la Universidad de Ixtlahuaca CUI. Carretera Ixtlahuaca. Jiquipilco Km. 1, Ixtlahuaca de Rayón, México.
Diseño de portada: Ana Laura Cruz Castañeda. Formación de interiores: Dhamar Bernal Chávez y Luis Ángel Durán Martínez. Corrección de estilo y cuidado de la obra: Araceli Camacho Ramos.



UNIVERSIDAD
DE IXTLAHUACA CUI

