

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN
RESEARCH REPORT

<https://dx.doi.org/10.14482/zp.38.325.152>

Hermenéutica del lenguaje desde la perspectiva sociocultural

*The Hermeneutics of Language from
a Sociocultural Perspective*

ANA MARÍA ABAD SALGADO

Psicóloga de la Universidad de Manizales. Magíster en Estudios de Familia y Desarrollo de la Universidad de Caldas. Docente-investigadora del Programa de Psicología, Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO), Chinchiná (Caldas), Colombia.

ana.abad@uniminuto.edu.co

Orcid <https://orcid.org/0000-0002-6924-9555>



RESUMEN

Objetivo: Este artículo propone develar la hermenéutica del lenguaje implícita en la concepción de las realidades socioculturales, con el fin de reconocer sus principales configuraciones. **Metodología:** A partir de una revisión teórica se demarcan tópicos conceptuales desde la visión epistémica de la hermenéutica del lenguaje en el marco sociocultural. **Hallazgo:** Existen realidades socioculturales complejas cognoscibles - siempre de manera provisional, y la hermenéutica del lenguaje constituye una base de lectura para develar las estructuras y el funcionamiento de dicha complejidad —construida desde el principio de sistema—, donde la realidad tematizada es entorno y, desde el principio de circularidad sistémica, los cambios en un subsistema impactan a los demás y, por ende, a los otros entornos; lo que aumenta la complejidad social y acentúa los discursos hegemónicos establecidos. **Conclusión:** La hermenéutica del lenguaje desde sus constructos teóricos y fundamentos metodológicos permite develar la complejidad de los procesos socioculturales, evidenciando que la realidad misma siempre será más compleja que los modelos teóricos que se establecen para comprenderla.

Palabras clave: Hermenéutica, lenguaje, procesos socioculturales, complejidad.

ABSTRACT

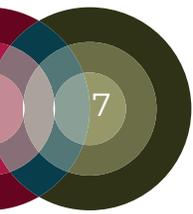
Objective: This article intends to reveal the hermeneutics of language, implicit in the conception of sociocultural realities, in order to reveal its main configurations. **Methodology:** From a theoretical review, conceptual topics are demarcated from the epistemic vision of the hermeneutics of language in the sociocultural framework. **Findings:** There are complex sociocultural realities, which are knowable - always provisionally, and the hermeneutics of language constitute a reading base that reveals the structures and functioning of said complexity - built from the beginning of the system - where the thematic reality is environment and, from the beginning of systemic circularity, changes in one subsystem impact others, and, therefore, other environments, which increases social complexity and accentuates established hegemonic discourses. **Conclusion:** The hermeneutics of language, from its theoretical constructs and methodological foundations, allow for the revelation of the complexity of sociocultural processes, showing that reality itself will always be more complex than theoretical models made to understand it.

Keywords: Hermeneutics, language, sociocultural processes, complexity.

Como citar este artículo:

Abad Salgado, A. (2023). Hermenéutica del lenguaje desde la perspectiva sociocultural. *Zona Proxima*, 38, 5-36.

Recibido: 27 de enero de 2022
Aprobado: 27 de enero de 2022



INTRODUCCIÓN

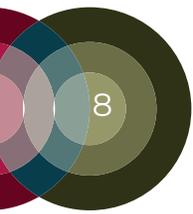
La cultura es un campo de dispersión de los lenguajes y en la sociedad global se presenta una contienda de expresiones, dado que se excluyen las unas a las otras por la diferencia de los idiomas y por evidente que sea el límite de las fronteras que connota el idioma, hemos de aprenderlo para poder interactuar en contexto (Barthes, 1987).

En este orden de ideas, la realidad cultural que connota el lenguaje es un *collage* de representaciones, imaginarios, percepciones, creencias y diversidades que convergen en adjetivaciones, las cuales se enmarcan en expresiones artísticas, lingüísticas y de interacción social que configuran el *modus vivendi* de sus habitantes; por tanto, la realidad es una construcción social (Berger y Luckmann, 1998), y desde esta perspectiva se precisan las relaciones sociales intrincadas en un marco de complejidad y, desde esta perspectiva, la realidad misma siempre será más compleja que los modelos que sobre ella se elaboren, es decir, la realidad supera la teoría, porque la construcción social implica la edificación de lenguajes para la interacción social, lo que requiere de la manifestación de expresiones emocionales, vinculares y comunitarias, de interrelación con otros actores y entidades que demanda los discursos hegemónicos establecidos.

Ante este panorama, es importante resaltar que tanto los lenguajes como los discursos se naturalizan y se configuran en una variedad de máscaras que se plasman en la interacción acorde con el rol que se desempeña en el contexto, surgiendo entonces la necesidad de desnaturalizar la realidad. En palabras de Derridá, se requiere deconstruir el proceso estructural con el fin de volver la realidad susceptible de recambio para recuperar la conciencia de que somos creadores de historia a nivel individual y colectivo, de esta manera, en términos hermenéuticos, ser observadores de dicha historia (Habermas, 2000)

La observación es una condición necesaria para develar redes simbólicas que condicionan las acciones socialmente condicionadas y poder identificar el proceso histórico enmarcado en un tiempo cronológico (colectivo) y en un tiempo *kairós* (individual), lo cual implica que ambos niveles converjan y, de esta manera, se logre constituir el tejido social desde las tradiciones y cosmogonías como diversas formas de expresión que connotan la idiosincrasia de los pueblos.

Es por ello que se propone una hermenéutica del lenguaje como método interpretativo de los procesos sociales y subjetivos mediante los cuales se ha configurado la sociedad desde el capital humano en interrelación permanente, y se dispone, a su vez, de un inconsciente colectivo que se crea y recrea por medio de los procesos culturales, lo que configura la identidad de los territorios. De ahí que con la hermenéutica se logra la comprensión crítica del interjuego dialéctico entre los



actores y sus lenguajes permeados por los discursos hegemónicos sociales, los cuales instauran los lineamientos y formas de ser y de actuar, a su vez, la hermenéutica desde su método interpretativo capta el sentido de la polisemia lingüística-interactiva para interpretar las representaciones e imaginarios culturales que se consideran significantes de los rostros y permite develar las máscaras que son establecidas acordes con el rol que se desempeña.

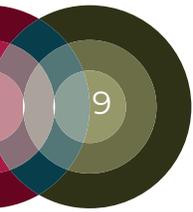
En suma, la hermenéutica reconfigura el principio de observación y es una apuesta para la toma de conciencia, lo que a su vez permite *leer la realidad*, y como sociolectos poder así comprender las relaciones entre los sujetos y el acople de las simbologías profundas y arquetípicas que estructuran las dimensiones humanas; en este orden de ideas, se puede asumir que la realidad sobrepasa las formas actuales de leerla, y por tanto, al intentar comprenderla se producen cambios culturales en ella; entre tanto, procurar comprender el sentido de las categorías societales es una pretensión escurridiza, dada su complejidad, lo cual es al mismo tiempo una aventura emocionante, que convoca a una excursión al interior de nosotros mismos y de los otros, ensalzando, por consiguiente, las premisas de la mismidad, la otredad y la alteridad.

CULTURA VS. LENGUAJE

La cultura es una temporalización de los valores mundovitales y es, a su vez, clave de las categorías espacio/tiempo; estas adjetivaciones se hibridan en plexos simbólicos que proveen a los actores culturales de una identidad y de formas temporizadas *aceptables* para hacer selecciones entre diversas expectativas sociales y asumir un papel determinado que configura su propia identidad. El proceso cultural, entonces, se circunscribe en las imágenes disponibles en el campo receptivo del espectador y conforman, a su vez, el mundo simbólico que generalmente se inserta en el aspecto emocional que se transmite en reglas gramaticales, facultando, por tanto, la co-creación permanente y dialéctica entre los actores en sus interrelaciones, dando como resultado interpretaciones que orientan la producción de nuevas imágenes, de representaciones e imaginarios que connotan la identificación de los individuos y se insertan, a su vez, en los contextos socioculturales.

Ante esta premisa se evidencia que los sujetos son el resultado de un orden establecido, pero que a la vez tienen la posibilidad de transformar *su realidad* por medio de simbologías individuales y colectivas (Habermas, 2000).

En los *collages* culturales se amalgaman los procesos de sincronía y diacronía temporo-espacial, donde los símbolos profundos y arquetípicos demarcan el *modus vivendi* de los habitantes que configuran el tejido sociocultural y se sincronizan los imaginarios, las representaciones y las



prácticas culturales que demarcan las tradiciones. Estos componentes del símbolo establecen la cotidianidad, y quienes no comprenden el sentido de esta se preguntan por la subjetividad y, por tanto, las relaciones con el otro se tensionan desde fuerzas dadas a partir de pulsiones inconscientes, evidenciando así los sistemas ideológicos que mantienen la cohesión cultural (Luhmann, 1998).

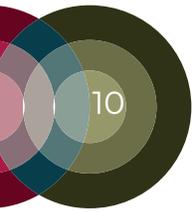
A la par, los arquetipos simbólicos constituyen un sustrato cultural que genera una amalgama simbólica, la cual constituye la estructura denominada “entorno” y, junto al sistema social, propician las interacciones y la reciprocidad cultural, la cual enriquece la diversidad que caracteriza a los entornos, impactando, como consecuencia, el sentido de la vida cotidiana y, el sentido que connota la intersubjetividad, generando fuerzas de pulsión entre las tensiones conservadoras del sistema simbólico y las del dinamismo sistémico, las cuales movilizan los principios ideológicos que se expresan en prácticas culturales (Luhmann, 1998).

Para enfatizar,

el sentido social es simbólico y móvil, dada su consistencia comunicativa y desde una visión naturalista la sociedad se ve constituida por seres humanos; desde la sociología cultural la sociedad se configura en un entramado lingüístico de carácter simbólico que está conformado por las comunicaciones entre los hombres. (Luhmann, 1998, p. 42)

Siguiendo con los componentes de la amalgama cultural, el significante y el significado no guardan una relación semántica onomatopéyica; se trata de una representación indirecta de los sucesos empíricos y de las cosas materiales, por tanto, el sentido del signo se establece con relación a otros significantes. Es importante exponer que a nivel lingüístico la sintáctica estudia la forma del lenguaje; la semántica las relaciones de significación entre el significante y el significado; la semiótica, todas las formas lingüísticas y no lingüísticas y la pragmática, el uso social del lenguaje, valiéndose de la sintáctica, semántica y semiótica desde una orientación lógica de carácter hermenéutico. Lo anterior se especifica dada la apuesta reflexiva de la hermenéutica, corriente epistémica que analiza el lenguaje y su composición.

La comprensión hermenéutica, entonces, es una narración formal sobre las narrativas cotidianas que se expresan en la interacción de la vida diaria que constituyen el lenguaje; y desde la perspectiva de Maturana (1995), el lenguajear es una acción que no solo une la dualidad del símbolo, sino que la transforma, generando nuevas relaciones simbólicas. Al respecto, se puede afirmar que la reflexión hermenéutica es de carácter provisional y produce sobre las narrativas cotidianas una destradicionalización, abriendo fisuras en las formas de validación de los significados lin-



güísticos; a su vez la, hermenéutica cultural amplía las posibilidades de develar y comprender la realidad, la cual se mantiene, se permea y se construye socialmente en interacción permanente desde el interjuego dialéctico de los actores.

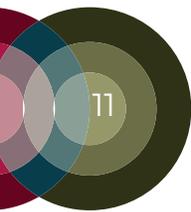
Se puede afirmar entonces que el lenguaje es complejo y que en ocasiones solo se lee la superficie del símbolo; así mismo, las metáforas de realidad con las que funciona la vida diaria visibilizan su naturaleza ideológica, puesto que no existe una realidad única, sino interpretaciones de esta, es decir, el espacio vacío es llenado con la subjetividad personal —socialmente mediada—, donde las acciones son guiadas por las normas recibidas y no por las preferencias (Habermas, 1999), y a su vez, se condensan las lecturas que se hace de la realidad circundante, lo cual influye en la manera de verse a sí mismos y a los otros, proceso que establece la representación de la mismidad y la otredad.

Estas formas lingüísticas de la mismidad y la otredad denotan los intereses sociales y las maneras de interrelacionarse socialmente, las cuales están constituidas por imágenes y conceptos como resultado de procesos cotidiano autoevidentes y racionales, de naturaleza científico-técnica, ética-normativa y estético-artística (Sebreli, 1992).

Es así como el símbolo se puede equiparar al símil del *iceberg*; el cual es cambiante y se mueve en una superficie dinámica y de transformación permanente; además, la movilidad simbólica está en relación directa con el dinamismo de las acciones sociales; de ahí que entre más movilidad simbólica, más acciones sociales y viceversa. Pero a un símbolo no le corresponde una acción; el símbolo como tal tiene plurisentido y la acción en sí misma acrecienta esta significación simbólica, por lo que los individuos a través de las expresiones socioculturales connotan procesos de representación social y emocional, permitiendo con ello otorgar un sentido a su *modus vivendi*, favoreciendo, por tanto, la sensación de pertenencia al territorio y, por consiguiente, permea el proceso identitario de los territorios (Habermas, 1999).

Entonces, la comprensión hermenéutica de los actos del habla y del lenguaje requiere de análisis sintácticos y semánticos, lo que implica la intencionalidad del hablante, del interés implícito del discurso y de los procesos paralingüísticos; es decir, implica un intercambio lingüístico que establece la construcción colectiva de representaciones y de contenidos simbólicos; de esta manera, si se quiere indagar por el enmarañado lingüístico en el cual se está inmerso y del cual se hace parte, el hermeneuta se debe distanciar de la cultura que observa y que al mismo tiempo lo constituye.

Y es a partir de estas premisas que se puede afirmar que los discursos como base de la interacción de los actores sociales involucra la inserción de imaginarios y de representaciones en el ser y en



colectivo —narrativas que requieren ser interpretadas por el hermeneuta y que ponen en juego su propia discursividad. Es importante precisar que la metodología particular del análisis interpretativo sigue los lineamientos generales del método del paradigma cualitativo, en cuanto a los procesos de ordenamiento y categorización de la información, y además en cuanto a los niveles de construcción y validación teórica; siendo improbable que para llegar a construir teoría exista un *método* que reemplace la lingüística y racionalidad del sujeto cognoscente (Barthes, 1987).

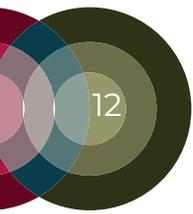
En suma, la investigación cualitativa de corte hermenéutico manifiesta una especial preocupación por el lenguaje. El interés por este objeto ha ido configurando propuestas que definen un territorio en el que el lenguaje hace presencia; este terreno es el de la discursividad humana. El concepto de discursividad alude a la dinámica de la construcción del mundo simbólico de los sujetos, en experiencias tanto de intercambio comunicativo con otros como de inmersión en las prácticas y representaciones que constituyen su universo cultural; la discursividad implica además hablar de realización lingüística, de cultura, de interacción social —y de texto producido como resultante de la actividad discursiva, pero también de prácticas generadoras y generadas por el discurso.

A su vez, la investigación comprensiva insertada en el paradigma cualitativo tiene en el lenguaje y la comunicación sus métodos principales, y al mismo tiempo, los objetos en los que las prácticas vitales se representan. Esta concepción se aleja, por lo tanto, de aquellas posturas que, siguiendo la lógica de la ciencia tradicional, hacen de la investigación cualitativa un contexto para el acercamiento simplemente descriptivo-explicativo a las diferentes formas que asume la experiencia de vida humana.

CONFIGURACIÓN DEL LENGUAJE

El lenguaje como estructura configura un sistema de códigos que se usan para hablar y actuar (Saussure, 1994); por tanto, los códigos establecidos convencionalmente han formado parte de la sociedad y se transmiten de generación en generación, a la vez nuevos códigos con los preexistentes se incorporan en el sistema lingüístico. Los mensajes se comprenden cuando se conocen los códigos al ser descodificados y hacen que las personas se entiendan al establecer acuerdos culturales (Eco, 1992). En este sentido, la sociedad forma hábitos y costumbres disponiendo la percepción y construcción de la realidad de cada uno.

En concordancia, los comunicadores plasman información por medio de mensajes y grandes cadenas de significantes, en las que se construyen el código estético, de la salud, del comportamiento social, laboral; lo que otorga una forma específica del hablante con relación a su idioma



(Velásquez, 2008); en este sentido, se concibe al ser humano como un sujeto que se integra de forma simbólica y co-habita en un espacio/tiempo también simbólico, el cual requiere un proceso de interpretación que es develado por los fundamentos de la hermenéutica, y por ende, un símbolo puede ser reconocido por una mayoría al compartir un significado común (Eco, 1990).

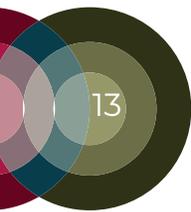
La anterior afirmación connota el salto hermenéutico como lenguaje formal sobre el lenguaje cotidiano; dado que las acciones sociales están conformadas por reglas gramaticales a partir de la estructura del lenguaje, siendo los símbolos el componente expresivo de los hechos sociales. Dicho salto comprensivo no muestra el lenguaje cotidiano de los hechos simbolizados, sino los procesos de conformación de relación símbolo-acción; ahora desde un nuevo lenguaje de segundo grado de formalidad que necesita ser comprendido lingüísticamente, en razón de que los límites de la acción vienen trazados por los límites del lenguaje (Eco, 2000).

De igual modo, la búsqueda de la pretendida univocidad de los significados, y la preocupación por la consecuente hegemonía que de ello se deriva, sitúa a la filosofía en el lenguaje como objeto de reflexión. A este viraje se le conoce como *giro lingüístico*, que genera las preguntas tradicionales de la filosofía (el ser, el conocimiento, la libertad, entre otros) que son desplazadas hacia la pregunta por el lenguaje. Al respecto, dice Paul Ricoeur (1982):

Lo específico es que el conocimiento conceptual del lenguaje sea considerado por muchos filósofos como previo a la resolución de los problemas fundamentales de la filosofía, si entendemos así los que se han heredado de la tradición y que no conciernen a los signos sino a las cosas: el hombre, el mundo. En una gran parte de la filosofía de nuestro tiempo es característica la idea de que una teoría de los *signos* puede y debe preceder a una teoría de las *cosas*. (p. 130)

Por otro lado, los contextos socioculturales desde una perspectiva sistémica proveen a los subsistemas de información contextual; la cual es traducida a supuestos de orden teórico que el hermenauta con su lupa investigativa debe interpretar y, en consecuencia, debe asumir las problemáticas del entorno al estar animadas subjetivamente o intersubjetivamente como situaciones *críticas*, y como fuente de contingencias para la *poiesis* del sistema; al mismo tiempo, son entorno donde los enunciados de orden teórico son usados en actividades de desarrollo, desde una intencionalidad de tipo epistémico, en la cual los enunciados teóricos no son la acomodación de un lenguaje de uso social a uno profesional y de este al abstracto, sino que implican la creación de nuevos conceptos formales, en diálogo crítico con la tradición existente.

A su vez, las transformaciones sistémicas se reproducen en las percepciones de la realidad, y viceversa; imágenes culturales y conceptos se hibridan tanto en el contexto como en el sistema. Esta



adjetivación de los enunciados teóricos y la influencia de lo conceptual en las imágenes culturales que hace que estos dos territorios (sistema y entorno) estén en relación continua condicionan las crisis subjetivas de los mundos vitales con las sistémicas. Y desde los discursos técnicos propios de la metodología científica los enfoques profesionales son subsistemas del sistema de la ciencia, entonces las relaciones internas y externas entre los diversos enunciados teóricos que los conforman deben ser sistémicamente visibles; en el caso de no ser así, pertenecen al entorno profesional y no a los sistemas de enunciados (Pedroni, 2000).

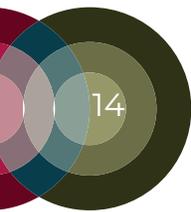
De otro lado, la investigación en su componente de intervención indaga por el uso cotidiano que se les ha dado a los sistemas de enunciados para la resolución de problemáticas de acción. Estos problemas técnicos en los contextos de intervención están ligados a los problemas teóricos. En los primeros participa un número variado de actores sociales profesionales y no profesionales, y en los teóricos, los investigadores. No se trata necesariamente de dos personas distintas; puede ser una misma persona, pero con los dos roles epistémicos comprendidos. También puede haber especialización en cada uno de estos roles técnicos y teóricos, pero en íntima relación.

En consecuencia, la ciencia tiene una lógica racional desde un entramado de códigos para validar los saberes, que se diferencia de la forma menos sistemática como se valoran impresiones técnicas de tipo subjetivo, apoyadas para su validación en la acumulación de anécdotas experienciales; y dado que estas valoraciones personales respecto a eficiencia, en sentido cultural, se hibridan con los conocimientos científico - técnicos, su validación se hace de manera global, perdiéndose la lógica analítica como procede la ciencia para la validación de sus postulados.

Dichos lenguajes técnicos de la cotidianidad se asientan en los saberes de la experiencia, con una validez de tipo contextual que se vuelven acervos técnicos, circulando culturalmente por las redes sociales de interacción cara a cara. Estos saberes se mantienen y aglutinan por cohesión cultural; por prácticas operativas provenientes de generaciones anteriores que han sido exitosas en esas épocas, incorporando y actualizando dichas técnicas con las nuevas experiencias (Habermas, 2000).

HERMENÉUTICA LINGÜÍSTICA EN CLAVE DE INVESTIGACIÓN CULTURAL

El hermeneuta hace una interpretación de la realidad y condensa en sus esquemas representacionales las cualidades de sentido que tienen los sucesos sociales; no solo describe los hechos, sino que comprende *lo vital* que tienen o tuvieron los actos que registran resultado de las mediaciones simbólicas entre los sujetos culturales. La hermenéutica cultural, por tanto, reflexiona sobre estas adjetivaciones y reconstruye históricamente las acciones a las que están conectadas, en cuanto

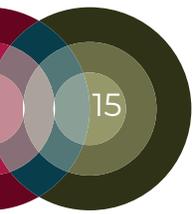


resultado de reglas bajo una designación histórica, en la cual no solo confluyen hechos pasados como causa de efectos futuros, en razón de que lo específico de la historia posibilita el asentimiento discrecional del sentido de los acontecimientos pasados o futuros, es decir, posibilita el saltar la secuencia temporo-espacial (Luhmann, 1998), y por tanto, la hermenéutica condensa en sistemas los plexos simbólicos donde los modelos de sentido se construyen y deconstruyen a través del intercambio de los actores.

Siguiendo esta misma línea, una historia que asume la metáfora del pasado confía en el futuro de forma metafísica; asumiendo el progreso como lo venidero, y lo pasado como basamento de lo que viene; una historia que indefectiblemente va hacia el valor del deber ser tiene un curso de acción subjetivamente mediado por los actores en interacción, quienes a su vez están influenciados por los principios del espacio/tiempo; donde el hermeneuta, apoyado en el tiempo cronológico, devela cada una de estas metáforas temporales con las sincronías volitivas y teleológicas (Barthes, 1987).

El abordaje histórico da cuenta entonces del proceso que hacen de sus actos lingüísticos los actores sociales en sus diálogos, lo que dispone de la dinámica del intercambio sociocultural; desde esta afirmación se establecen los órdenes categoriales en el interior de un grupo social. Categorías como adulto, joven, hombre, mujer, padre, docente, médico, etc., son aspectos gramaticales relevantes en la conversación, dado que los actores sociales aplican reglas del intercambio y definen contenidos que se vinculan entre sí; por lo que el hermeneuta al realizar sus interpretaciones del discurso comprende la construcción colectiva y simbólica de los contextos, lo que se convierte en nuevos materiales y datos que le suman a la función del interprete y le otorga, a su vez, un *salto hermenéutico* en pro de nuevas lecturas propositivas, que permitan leer con otros “ojos” y nuevas lecturas la realidad que de manera permanente se construye socialmente; siendo el producto de esta interpretación la utilización de un lenguaje multívoco, cuyo carácter amplio de los símbolos y de las representaciones permite que otros intérpretes puedan realizar otras comprensiones de esa realidad, lo que enriquece de esta manera la dialéctica hermenéutica.

La hermenéutica en particular permite establecer un modelo para comprender el sistema de relaciones en contexto, el cual autopoiéticamente debe instituir sus límites y redefinirse con una nueva diferenciación sistémica que genera el siguiente momento de comprensión (Habermas, 2000), en el que el hermeneuta establece nuevos ciclos de comprensión que suscita lecturas de nuevos textos sociales y académicos, logrando con ello encontrar caminos para continuar develando el propio texto y el del otro; lo que requiere tener como base los fundamentos epistémicos y metodológicos para obtener resultados temáticos como los de carácter temático y/o epistémico-metodológico.



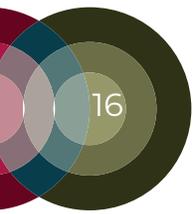
Ante lo anterior, si el hermeneuta no crea un nuevo texto, repite con retórica personal las citas de autores académicos, o los testimonios anecdóticos de los actores sociales; por ello, el hermeneuta debe crear un nuevo texto que sume a los postulados teóricos y a su propia postura, y para ello requiere de una interpretación que se ubica entre dos fuerzas movilizadoras: una primera centrífuga, que hace que todo tenga que ver con lo interpretado, y una centrípeta, necesaria para poder centralizar las búsquedas hacia unos fines, en el sentido general y no instrumental del término.

La fuerza centrípeta la constituye el modelo de interpretación psicológico y societario que se está configurando con las unidades dialécticas que favorecen la comprensión del texto y la aplicación del modelo; por ejemplo, los modelos históricos de la hermenéutica ubican al lector en el modelo mismo —con ello le es posible ser creador de este, a su vez le permite recrear su identidad como actor social y como investigador, dado que la realidad nos constituye y a la vez la constituimos, como lo expone Habermas (1999):

En un proceso de formación somos a la vez espectadores y críticos. Al cabo ha de advenirnos críticamente a la conciencia el sentido del drama de nuestra vida, en el que estamos implicados. Al cabo el sujeto tiene que ser capaz también de contar su propia historia. Pues el estado final de un proceso de formación no se alcanza si el sujeto no hace críticamente memoria de las vías de identificación y extrañamiento, por las que se ha constituido. En un proceso de formación la experiencia que hacemos del mundo no puede ir más allá de la que simultáneamente hacemos de nosotros mismos en tanto que sujetos que aprendemos. (p. 269)

Por otro lado, los modelos descentrados se hacen desde distintos puntos de vista; por ejemplo, un actor en su interacción no es capaz de sistematizar el diálogo que se establece, pero con el proceso ininterrumpido de interpretación va logrando sistematizar en modelos formales la oralidad suscitada en la cotidianidad; por consiguiente, la hermenéutica sintetiza en conjeturas las interpretaciones hipotéticas que se enriquecen cuando el interpretante se involucra y cuenta desde esta formalidad su propia historia.

De esta manera, el modelo se transforma y se consolida con los cambios críticos que va experimentando el hermeneuta, en el cual los plexos de sentido como intencionalidad social conforman la estructura del modelo y, por ende, la variedad de intereses sociales que constituyen las realidades que son visibles en él le posibilitan reconstruir el proceso histórico de cómo se configuraron dichos lenguajes sociales, lo que permite, a su vez, comprender las reglas generativas de las formas simbólicas en cuestión. A su vez, procura comprender los procesos psicológicos y sociales que a través de la historia posibilitaron la constitución del estado de situaciones, sucesos y aspectos que constituyen la realidad.



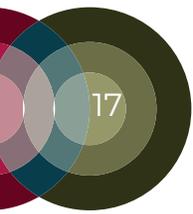
Por su parte, la función del sistema es la de aumentar las contingencias sociales e incrementar las expectativas ante una decisión. En los sistemas tradicionales, las acciones sociales son orientadas por el valor central, proveyendo de orientación por medio de la autoridad, la fe y el castigo de la exclusión coacción inconsciente o pública. La ciencia social, por el contrario, es proveedora de temas para una mayor cantidad de lecturas y perspectivas teóricas, y como tal se convierte en facilitadora del descentramiento social.

Al respecto se puede afirmar que los modelos no son una copia de lo social sino una alternativa sistemática del sentido, que pone en cuestión la naturalidad de la historia; dada esta premisa, si los sucesos fueron de una manera y en el modelo el espectador logra ver otras tectónicas de la realidad, ya esta no será lo natural, ni lo artificial, pues se pone en cuestión el concepto mismo de realidad. Siendo esta en sí misma la función crítica de la hermenéutica: crear ficciones argumentables que desnaturalicen lo social e insinúen lo posible - actual como una construcción humana interesada, que pudo ser de otra manera al poner al actor cara a cara con la incertidumbre de lo venidero; esta vez como un actor participante y no solo expectante en aras de encontrar un sentido a la experiencia.

Sin embargo, el sentido no está dado en el suceso, el lector-hermeneuta lo crea, lo conjetura y lo argumenta en consonancia, el sentido no es el sentido subjetivo del actor no se trata de imaginar estas simbologías sino de comprender el sentido social a partir de dichas subjetividades; de ahí que los sujetos de una *época cronológica* son el pretexto para la creación de una *época de sentido*; en la cual “los valores culturales tienen un valor intersubjetivo y orientan las expectativas de acción social” (Habermas, 2000, p. 389), constituyéndose los sentidos cotidianos como sentidos sociales, y es en este punto donde precisamente la hermenéutica trabaja, realizando una reflexividad histórica sobre ellos.

De esta manera, las acciones sociales se presentan en forma de narrativas cotidianas acerca de los hechos y otorgan una interpretación subjetiva que se va institucionalizando y naturalizando en símbolos culturales; es decir, en símbolos atribuidos como el fundamento de la acción y en hechos cotidianos como el origen de los símbolos, y de esta manera se conforma un círculo descriptivo que permite explicar los fundamentos culturales; por tanto, la hermenéutica procura hacer una pregunta por el sentido de dichos sentidos, sin pretensión de llegar a ningún sentido como verdad; son solo preguntas procedimentales sin comprometerse con un sentido.

Siguiendo con la premisa anterior, al ser el sistema de sentido un modelo de líneas plurisemánticas, sirve de promotor de nuevas realidades poniendo en cuestión *las realidades autoproducidas* (Luhmann, 1981), y por lo tanto:

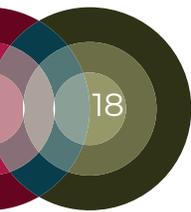


Ningún sistema constituido por el sentido puede huir de la plenitud de sentido de todos los procesos. El sentido remite a un sentido posterior. La cerradura circular de esta remisión aparece en su unidad como horizonte último de todo sentido, como mundo, el cual, por consiguiente, tiene la misma inevitabilidad e innegabilidad de sentido. Cada intento de rebasarlo, con el intento se simplifica. Para esto, el intelecto tendría que recurrir al sentido del mundo y, por lo tanto, ser lo que se esfuerza en no ser. Husserl describió este estado de cosas con la metáfora de <horizontes>, sin haber analizado la autorreferencia de todos los sentidos (...) En cada realización determinada, el mundo funge inclusive como <mundo de la vida>, es decir, lo momentáneamente indudable, lo previamente obvio, la convicción profunda aproblemática, y la metaseguridad de que el mundo todo lo resuelve y de allí converge toda introducción de distinciones. El mundo de la vida es sobre todo cerradura momentáneamente propuesta de la circularidad, de la autorreferencia plena de sentido. (Luhmann,1998, pp. 85- 86)

Se presenta a continuación un ejemplo didáctico sobre la complejidad cultural, los modelos y los procesos lógicos de comprensión en los que participa el hermeneuta cultural: Supongamos que vemos y a la vez estamos inmersos en una maraña de rayas. Como proceso de comprensión del entramado se podría iniciar colocando en una parte, un grupo de los signos menos (-) que conforman las marañas; otro grupo aparte, con los que parecen ser signos más (+), y otro diferente con los signos por (X).

Tómese en cuenta el problema con la observación: la denominación cultural de los signos (-), (+) y (x) es ya autorreferente. En cada uno de los grupos de clasificación se tendrían montoncitos de dichos signos ¿Qué hacer ahora? ¿Relacionarlos todos con todos? Seguir este camino sería como volver a enmarañar las incipientes claridades que teníamos. Tal vez sea necesario continuar con la angustia de la abstracción y hacer una categorización sobre la naturaleza de cada uno de los signos, cada montón por separado.

Luego de tener una teoría provisional sobre la naturaleza del (-), (+) y (x), se intentaría relacionarlos. En este momento se están haciendo relaciones con objetos abstractos; si se hubieran mezclado antes, se habría hecho una mixtura de descripciones muy similares a las que se hicieron cuando se empezó a interpretar. De la relación de los tres signos obtendremos un asterisco (una estrella de ocho puntas). Se observará que el (+) está conformado por el cruce perpendicular de dos o cuatro signos (-); la (x) por el cruce oblicuo de dos signos (-), y la nueva estrella por el cruce perpendicular de dos signos (+). Alguien entre el público asistente a la exhibición de la estrella podrá decir que es también el cruce de dos (x) o la agregación de dieciséis signos (-), etc. Todas estas combinaciones son ahora posibles con la invención de las categorías abstractas de los



signos (-), (+) y (x); permitiendo la discusión formal, es decir, lingüística, del lenguaje que nos conforma y conforma la realidad.

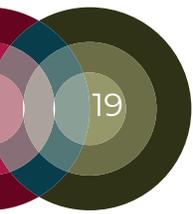
Siguiendo con la estrella, modelo provisional y artificialmente creado para la observación, se podrá ahora mirar el entramado inicial del cual partimos. Con atención y confianza se encontrará que este palimpsesto cultural es un arrume de estrellas desarmadas, con sus partes dispersas entremezcladas —un cementerio de estrellas en desuso. Los modelos, como *la estrella*, no reemplazan los procesos y, por su parte, “los esquemas dada su abstracción permiten aprehender la realidad *reprimiendo algunos detalles* (Luhmann, 2000, p.156); pero este es un riesgo que puede llevar al reduccionismo. Aunque, de todas formas, los procesos sociales son más dúctiles que los esquemas; siendo estos capaces de modificarlos en los procesos cotidianos, pero nos sirven de soporte provisional para *ver*.

La invención del modelo transforma lo que vemos en la cotidianidad; esta cambia con el hecho de ser observada, modifica el modelo y también al intérprete. Esta dinamicidad hace la investigación sea emocionante, y al mismo tiempo probable de equívocos; tal vez sea preferible este riesgo a la perenne equivocación de creer que lo que vemos es lo que es.

Asumiendo que la discursividad es dinámica —mientras que el texto es estático—, la primera genera una textualidad que puede expresarse en forma oral o escrita; el texto es el material de trabajo del hermeneuta, sin embargo, su objeto de interés involucra tanto el texto como la actividad discursiva en la que este se produce. Así mismo, se proponen con la intencionalidad de visualizar una perspectiva del análisis en la que se integren el “cómo”, el “qué” y el “por qué” de las representaciones y prácticas vitales expresadas en el discurso de los sujetos (Navarro & Díaz, 1999).

En primer lugar, se debe reconocer que la noción de texto desde la tradición hermenéutica —ligada a la exégesis—, el texto es asumido como la *obra* que se representa en una grafía particular, en una escritura; el texto ha sido así entendido como texto escrito. Actualmente, es común encontrar, sobre todo en trabajos provenientes de la semiótica, esta misma noción de texto. Para nuestros efectos, consideraremos texto cualquier forma objetivada de la representación signada de simbólica, y que, por tanto, sea susceptible de ser leída e interpretada.

Es importante resaltar, además, que existen diversos tipos de textos y de ópticas de acercamiento a ellos en el análisis; por ejemplo, en el análisis de contenidos, la búsqueda se orienta, en algunos casos, hacia la categorización semántica de los contenidos de un discurso; en tal tema, su lógica es de naturaleza analítica, pues se basa en la descomposición del discurso en enunciados susceptibles de agruparse en categorías simbólicas diversas.



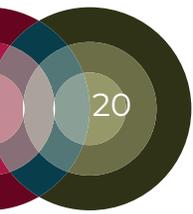
En todos los casos, según Navarro & Diaz (1999) el análisis de contenidos se aplica a producciones discursivas monológicas o dialogales cuando se trata de discursos orales; se ha utilizado también para el análisis de producciones escritas. Su interés se centra, por lo tanto, y como su nombre lo indica, en los contenidos, es decir, en las diferentes representaciones simbólicas que se “ponen en evidencia” en un acto discursivo. Las categorías no se definen *a priori*; estas surgen de la lectura que el investigador hace de los discursos que analiza. Este tipo de análisis se ha utilizado preferentemente en el campo de la política, la comunicación social y el derecho.

Por su parte, el análisis literario es propio de escrituras de tipo narrativo, poético, dramático, entre otros. Allí el desentrañamiento de las figuras propias de este tipo de discursos ocupa un lugar especial: metáforas, símiles, analogías son elementos de carácter simbólico desde los cuales se hace la “reescritura” del texto, entendiendo reescritura como el resultado de la interpretación; el análisis literario puede abordarse en perspectiva simbólica, semiótica o estructural. La crítica fundamental que se hace a este tipo de análisis es la desagregación de las cadenas de enunciados, en aras de su categorización, inicialmente de tipo semántica.

Tal procedimiento produce una descontextuación del enunciado, aminorando su carga significativa, pues el lugar que un enunciado ocupa en un discurso está fuertemente relacionado con enunciados que le preceden o le siguen; de ahí que su significación real, solo pueda aprehenderse en el contexto lingüístico en el que se produce, el que además está en relación de intercambio con contextos más amplios, inmediatos o no, y que son de naturaleza social, cultural, histórica, política. Actualmente existen miradas más integrales del análisis de contenidos, que intentan superar el problema del fraccionamiento lingüístico.

MODUS VIVENDI Y COTIDIANIDAD

El concepto de la vida cotidiana es considerado fundamental para abordar fenómenos de importancia para la investigación, escenarios como la familia, y categorías como diversidad y comunidad —en la cual se entretajan procesos culturales, también ambientes de educación, religión; entre otros, permiten develar, comprender e interpretar dichos escenarios, principalmente desde el enfoque cualitativo, para establecer la esencia primaria del hombre como ser individual en interacción permanente con otros y con todo lo que le rodea. En dicha interacción se crean realidades y la investigación se pregunta por aquellas estructuras invisibles de la realidad dadas en co-construcción compleja en escenarios de interrelación (Sebreli, 1992).



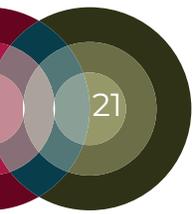
El mundo de la vida se evidencia en la interrelación, en el flujo rutinario en el cual ocurren acontecimientos que son interpretados por los sujetos acorde con sus parámetros de creencias y del sistema cultural aprehendido, los cuales dan cuenta de su realidad circundante; parámetros que, a su vez, median e intervienen en los procesos relacionales establecidos desde un rol y un *estatus* en la dinámica social.

La metáfora teatral de Goffman parte de la premisa de que la vida es una representación de una obra de teatro y la vida cotidiana la escenificación y el despliegue del libreto de dicha obra, donde el actor se representa a sí mismo, al protagonizar su rol en situaciones rutinarias establecidas en interacción con otros, y es esa interacción la que gesta una actuación, la cual se surte de una acción dramática, en la que interviene un escenario, y un anclaje sociocultural en permanente construcción y deconstrucción.

La rutinización es vital para los mecanismos psicológicos, mediante los cuales el rol en interacción es sustentado en las actividades prácticas de la vida social y ciudadana, que permea la dinámica social; por tanto, la cotidianidad se puede concebir como un proyecto de construcción de convivencia y de tejido social. Las reglas establecen los aspectos normativos y los códigos de significación; por tanto, la cotidianidad evidencia una realidad situada socialmente, mediada entre las vinculaciones como interacciones, que se construyen en el flujo rutinario, desde las prácticas y rituales diarios que se suscitan en espacios públicos como ambientes laborales, educativos, políticos, etc., como privados en el interior de la familia; la cual, a su vez, expresa los movimientos de la vida social.

Cuando se habla de realidad social en concreto prevalece un vacío epistémico en torno a qué se entiende como cotidiano, cómo se distingue de aquello “no cotidiano”, cómo distinguir lo “ordinario” (relativo a cierto orden de todos los días) de lo “extraordinario”, del sentido común; ya que el conocimiento lego menciona la noción de *vida cotidiana* como si fuese universal, pero las investigaciones en ciencias sociales evidencian que es un concepto heterogéneo que cuenta con múltiples perspectivas de análisis y diferencias entre conceptualizaciones acorde con los contextos socioculturales, que requieren una distinción y comprensión más profunda para su utilización en los marcos teóricos que sustenten las investigaciones en el marco de la vida cotidiana.

La cotidianidad entonces, demanda nuevas lecturas, miradas dadas a sus agentes en sus niveles de interacción en tiempo-espacio, lecturas frente a conceptos de rol que demarcan fachadas individuales y sociales, procesos de idealización y de tergiversación, pautas habituales que evidencian las negociaciones en la vida privada y la vinculación del ser humano en el tejido social; procesos



que permiten la producción de formas sociales, la construcción identitaria, que marcan la tendencia comportamental de los individuos como actores políticos y sociales.

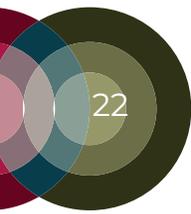
Al respecto, las acciones cotidianas emitidas por los habitantes de la *polis* son establecidas a partir de una serie de rutinas y rituales que demarcan hábitos, como elementos básicos que me permiten sostener y reproducir los ordenamientos societarios, acordes con el contexto al que pertenecen. La rutinización demarca, a su vez, mis patrones de comportamiento, que connotan la individualidad; y a partir de procesos subjetivos se interpreta la realidad que se co-crea en interacción con los otros actores, donde el hermeneuta observa de manera participante cómo cambia dicha realidad al crear y mantener otras relaciones, fortalecer los vínculos, en la medida en que emergen situaciones que requieren de la capacidad de afrontamiento, ya que la cotidianidad la conforman multiplicidad de procesos que la hacen siempre dinámica.

La emergencia de diversas situaciones cotidianas implica además la adaptación, la cual solo es posible a partir de la acción y de la interrelación con los otros, y en la medida en que los actores resuelven las situaciones que se les presentan en el día a día, la línea entre la mismidad y la otredad se entrecruzan para instaurar la alteridad; procesos que se surten de los encuentros *cara a cara*, que implica la relevancia de las normas sociales establecidas; los otros, a su vez, instauran prácticas y rituales que enriquecen la diversidad cultural, y la sumatoria de esos actos como aspectos de una actuación en el gran escenario social representa la esencia de la vida cotidiana.

Se puedo afirmar, entonces, que los ciudadanos insertos en un sistema sociocultural perciben de manera distinta una misma realidad, porque sus propias motivaciones juegan un papel primordial, y estas otorgan significados a dichos contextos; ya que prevalece una marca humana impresa en cada rol asignado y asumido, el cual se proyecta en el escenario teatral conformado por un andamiaje social y cultural.

¿NOS HEMOS SENTIDO ACTORES EN NUESTROS PAPELES?

La metáfora del teatro desde la teoría del interaccionismo simbólico de Goffman permite evidenciar el ejercicio de los roles, a nivel social y como ciudadanos en interrelación en comunidad; a nivel familiar la interacción desde lazos filiales como el parentesco, principio que extiende las relaciones con la familia extensa. A nivel laboral se cumplen roles que implican responsabilidades responden a unas reglas en la medida en que se personifican los roles y en cada escenario cada habitante solo muestra una parte de su verdadera esencia y naturaleza humana, ya que el



comportamiento responde a las reglas del contexto, al *estatus* de cada actor, y por tanto, el entorno-polis está sujeto al legado cultural, que moldea, a su vez, la naturaleza social.

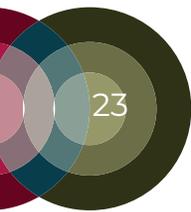
La metáfora teatral de la vida cotidiana invita a comprender las interrelaciones para comprender desde la hermenéutica cada actuación desde los diferentes roles que se ejercen, dados en el escenario teatral que permite interactuar con la comunidad, y que desde allí se logran evidenciar montajes performativos con los otros, quienes exploraron su cotidianidad en relación con sus capacidades de afrontamiento y cursos de acción.

¿CUÁL ES NUESTRA FACHADA EN INTERACCIÓN SOCIAL?

La vida es como una representación teatral y consiste en actuaciones “performativas”, en las que hay actores que usan máscaras, entendidas por Goffman como tipificaciones estereotipadas de los roles sociales, lo que supone la preexistencia de normas y de pautas de acción a las que adecuamos la actuación que nos corresponde, y se espera de estos habitantes un papel activo y participativo en su quehacer cotidiano y en la labor-ocupación que desempeña, acciones orientadas hacia metas permanentes y de mejoras continuas; además estamos llamados a la producción y deconstrucción permanente, donde también, como directores de orquestas, orientamos la asunción de conocimientos desde posturas críticas, y de esta manera movilizamos acciones reflexivas en el actuar cotidiano, con el fin de reconocer paulatinamente la existencia de estructuras sociales amplias, que necesariamente sufren transformaciones en el proceso interactivo mediado por los contextos de interacción social, lo cual debe favorecer un intercambio de diálogos de saberes.

En suma, los actos performativos de los habitantes de la *polis* develan las interacciones con sus pares y figuras de autoridad, en las que el punto de llegada debe ser los encuentros para interpretar la realidad desde el cambio positivo y la proyección social, es considerar también la mirada sobre lo individual, de manera paradójica en el contexto público y lo privado, y así develar los interjuegos dialécticos entre lo singular y lo particular, mediado en la interacción con otros y con el contexto, donde se instala a cada sujeto en una dimensión espacial y temporal, donde cada individuo en relación permanente con el otro se concibe como sujeto socio histórico *insitu*.

Por otro lado, el acto de conciencia, como acto, y fuente de libertad ante todo lo aprendido, permite identificar la diversidad de roles que se asumen, y es desde la posibilidad del acto de conciencia, mediada por una intencionalidad, lo que favorece rutinizar prácticas y hábitos que conforman la cotidianidad, y es así como en la medida en que se toma conciencia de los actos se comprenden los intercambios con el otro, en la co-creación de una realidad. La cotidianidad



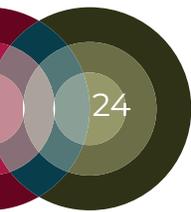
entonces, demanda nuevas lecturas, perspectivas performativas de los actores - acciones, niveles de interacción en tiempo-espacio, lecturas frente a conceptos de rol -fachada individual y social, delimitados en un escenario teatral manifestado en un telón societal.

Desde el mundo de la vida, la cotidianidad, incorpora los lenguajes formales y la ciencia se narrativiza, sin perder su validez argumentativa. *La hermenéutica cultural* considera equivalentes los sentidos, imaginarios y representaciones. Presenta la urdimbre lingüística que conforma la cultura con estructuras conceptuales y con narraciones de la vida diaria. Para dar cuenta del sentido, la ciencia se alía con el arte. Más que una observación estadística de la realidad es una visión poética. El escuchar la oralidad del testimonio nos da cuenta de su intención social y sirve de confrontación con los sentidos científicamente elaborados. Los objetos formales se vuelven metamórficos; un relato sugiere el concepto, pero no lo reemplaza, y el concepto se diluye con propósitos de sentido, en la narratividad del suceso, el relato y el concepto se vuelven polivalentes y se refieren mutuamente, sin confundirse sus territorios de validación.

CAPITAL CULTURAL Y HABITUS

La vida cotidiana incursiona en el orden establecido a partir de las categorías sociales, dado que funciona como *habitus*, como esquema clasificatorio y principio de construcción del mundo social. El *habitus* describe las acciones rituales, conductas económicas cotidianas y costumbres (Bourdieu, 1990). A continuación se precisan aspectos importantes sobre este concepto:

- El *habitus* se desenvuelve en el campo donde habita y lo percibe como provisto de sentido e interés.
- Es un sistema abierto de disposiciones, enfrentado de continuo a experiencias nuevas y, en consecuencia, afectadas sin cesar por ellas.
- El *habitus* es una subjetividad socializada, dado que lo individual y subjetivo es social-colectivo.
- La relación entre *habitus* y campo es de condicionamiento, el campo estructura el *habitus* y también es una relación de conocimiento o construcción cognoscitiva; el campo como mundo significante está dotado de sentido y de valía, donde se despliegan las propias energías.

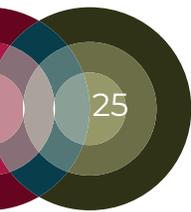


- La relación entre el *habitus* y el campo —concebidos como dos modos de existencia de la historia— permite fundamentar una teoría de la temporalidad; el *habitus* se temporaliza en el acto mismo a través del cual se realiza.
- Es un sistema abierto de disposiciones producto del mundo social y de la historia, enfrentado de continuo a experiencias nuevas y, en consecuencia, afectado por ellas, y por tanto, la realidad social existe en las cosas y en las mentes, en los campos y en los *habitus*, donde las experiencias condicionantes son percibidas a través de las categorías ya construidas por las previas.
- El *habitus* explica que los agentes son producto de la historia y se determinan activamente mediante categorías de percepción y apreciación social e históricamente constituyen la situación que los determina.
- El *habitus* como estructura introduce en las prácticas y pensamientos los esquemas prácticos derivados de la incorporación (ontogénesis) de estructuras sociales resultantes del trabajo histórico de las generaciones sucesivas (filogénesis).
- Los agentes son el producto de la estructura social y contribuyen a perpetuarla.

Por su parte, la noción de campo supone una superación de la oposición convencional entre estructura e historia, entre conservación y transformación: las relaciones de poder constituidas de la estructura del campo motivan al mismo tiempo la resistencia a la dominación; de ahí que no es posible entender la dinámica de un campo sin el análisis de su estructura; y de la misma manera, tampoco se comprende esta estructura sin la indagación de su constitución y de las tensiones entre las posiciones que lo constituyen, o entre este campo en su conjunto y otros campos, en especial el del poder (Bourdieu, 1997).

En términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones; estas se conciben objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sea agentes o instituciones, por su situación actual y potencial de la estructura de la distribución de las diferentes posiciones de poder (o de capital) y por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología).

A su vez, el capital implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo; la jerarquía de las diferentes formas de capital se modifica en los diferentes campos y, por ende, el valor relativo como triunfo varía según los campos e, incluso, de acuerdo con los estados

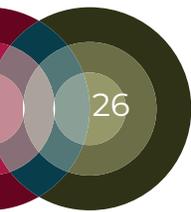


sucesivos de un mismo campo. Un capital o una especie de este es el factor eficiente en un campo dado, permite a su poseedor ejercer un poder, una influencia. En concordancia, un capital solo existe y funciona en relación con un campo y le confiere un poder sobre este y, a su vez, sobre los instrumentos materializados o incorporados de producción, cuya distribución constituye la estructura misma del campo, así como sobre las regularidades y las reglas que definen el funcionamiento ordinario del campo, y de ahí sobre las ganancias que se generan sobre el mismo (Bourdieu, 1999).

Los conceptos de *habitus* y campo dan una idea sobre los mecanismos que inciden en la integración social a través de disposiciones aprendidas socialmente, de forma no intencional, evidenciando la manera en que estos elementos pueden contribuir a las respuestas sociales. Durante la interrelación con los diversos actores que se intersectan en los campos se apropian los discursos establecidos, pero estas adquisiciones dependen de la congruencia entre el volumen y el tipo de capital cultural y *habitus* que poseen dichos actores, sumado al que demanda la institución que circunscribe dicho campo. Pensar en términos de campo significa entonces pensar en términos de relaciones; es así como los participantes en un campo procuran diferenciarse de sus rivales a fin de reducir la competencia y establecer un monopolio sobre un determinado subsector del campo, dado que los campos siempre llevan barreras de ingreso.

En efecto, el estado de las relaciones de fuerza entre los jugadores es lo que define la estructura del campo; las estrategias de los agentes dependen de su posición en el campo, es decir, de la distribución del capital específico, así como de la percepción que tienen del campo, esto es, desde su punto de vista (punto dentro del campo) sobre el campo; a su vez, los agentes sociales - jugadores son portadores de capital, despliegan sus estrategias en aras de establecer su juego, el cual depende no solo del volumen y la estructura de su capital y de las posibilidades de juego, sino de su trayectoria social y de las disposiciones (*habitus*) que son constituidas en la relación prolongada con cierta estructura de posibilidades, ya sea hacia la conservación de distribución de capital, ya sea hacia la subversión de dicha distribución con apego a las regularidades y reglas constitutivas de este espacio de juego, con grados diversos de fuerza y con diversas posibilidades de éxito; quienes dominan en un determinado campo están en posición de hacerlo funcionar en su beneficio.

Es importante resaltar que hay diversidad de campos y, por consiguiente, prevalecen múltiples relaciones; por ejemplo, entre el campo de la educación y la economía, entre el campo artístico y el religioso; por precisar, el campo económico surgió históricamente como un universo en el cual se dice que *los negocios son los negocios* y donde las relaciones de parentesco, amistad y amor están en principio excluidas; de igual forma, el campo artístico se constituyó gracias a la negación o



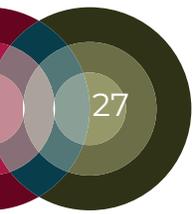
inversión de la ley de la ganancia material; en este campo la producción de un fetiche —obra de arte—, está orientado hacia la producción de la creencia plasmada en dicha obra, ya sea tanto en el campo de los productores como en aquel de los consumidores. Las tomas de posición artística corresponden a las posiciones ocupadas en el campo de producción, en el caso de los primeros, y en el espacio social, en el de los segundos (Bourdieu, 1999).

En relación con los campos de poder, los jugadores pueden jugar para incrementar o conservar su capital; también pueden transformar las reglas del juego, mediante estrategias encaminadas a desacreditar el capital de sus adversarios y evaluar la especie de capital que ellos poseen en abundancia (capital jurídico) para ejercer poder; a su vez, los jugadores buscan la pertenencia a comisiones administrativas oficiales, comités gubernamentales, consejos de administración, sindicatos, etc, ocupando posiciones de poder dentro del campo; para precisar, la construcción del Estado es simultánea a la construcción del campo de poder, entendido como el espacio de juego dentro del cual los poseedores de capital luchan sobre el poder sobre el Estado, es decir, sobre el capital estatal que otorga poder sobre las diferentes especies de capital: económico, militar, cultural, jurídico y simbólico, ejerciendo poder sobre estos y sobre su reproducción.

En suma, los conceptos de *habitus* y campo abren rutas de análisis de los procesos de interacción e interrelación de diversos actores en relación con términos de jerarquías y *estatus*, los cuales responden a unas lógicas discursivas que circulan desde las individuales a las colectivas, y de esta manera se logra comprender las representaciones sociales de los juegos de poder.

En este orden de ideas, los discursos que prevalecen en las instituciones que demarcan los campos en los que nos desenvuélvenos, por nombrar algunos: Familia, trabajo y sociedad, permiten develar el concepto de *habitus*, que connota las representaciones discursivas y los comportamientos socialmente establecidos como correctos, los cuales permiten establecer los parámetros de los comportamientos esperados y aceptados; de ahí que el *habitus* se identifica en las normas instituidas en la unidad básica social que es la familia, las cuales favorecen aspectos de la personalidad, el marco legal en lo laboral que responde a jerarquías de poder que delimitan el futuro desempeño de sus integrantes al instaurar diversos roles que connotan lógicas discursivas en los diversos campos de interacción.

Desde las lógicas discursivas, la familia es el colectivo de construcción de la realidad social; este principio es uno de los elementos constitutivos del *habitus* como estructura mental, de ahí que, la familia en su definición legítima es una organización social que se instituye en norma universal, la cual implica un privilegio simbólico de ser “sagrada”.

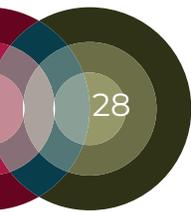


Por otro lado, los capitales individuales y colectivos de los agentes implicados, con sus respectivos campos de impacto y acción, según Bourdieu (1997), a partir de estas dos nociones generales: campo y *habitus* se logra comprender la jerarquización y el estatus social y, desde los juegos de poder se determina quién domina y quién es dominado.

La adquisición del *habitus* es dialéctica nunca cesa, se modifica con cada nueva situación que vive el individuo. Bourdieu (1990) utiliza el concepto de trayectoria para dejar claro el dinamismo de este proceso: “Toda trayectoria social debe ser comprendida como una manera singular de recorrer el espacio social, donde se expresan las disposiciones del *habitus*” (p.73). El *habitus* inserto en las condiciones sociales dirige formas de ser, de actuar, e incluso demarca procesos de voluntad, al otorgar libertad de cambiar o de seguir igual, es decir, de cambiar de clase social, de escoger con quién y cómo se relaciona con los de su misma clase. No es un simple estilo de vida que se deriva de pertenecer a una clase social o a otra, sino que implica la totalidad de actos y pensamientos, e incluso de las decisiones que se tomen, cabe dentro de estos, el lenguaje, las costumbres, los gestos, los gustos, que a la larga a simple vista constituyen el nivel social al cual pertenecen los individuos, y que, a su vez, se entrelazan en una red de relaciones, en la cual cada quien a partir de su estatus otorga valor a dichas relaciones.

Desde la perspectiva sociocultural, que devela una hermenéutica a partir de la teoría de Bourdieu, se puede afirmar que los individuos tienen una fuerte conexión con los mitos, las leyendas, creencias paganas y sus derivados rituales; dado que son un legado ancestral, lo cual se evidencia principalmente en Latinoamérica, por consiguiente, los comportamientos latinos se sustentan en una concepción mágico - religiosa, y a pesar de que la tecnología, la ciencia y la innovación se instauran, las creencias tradicionales prevalecen; en este sentido se puede afirmar que toda actividad, por simple que sea, está referida a una totalidad —donde lo humano y lo divino dialogan continuamente y confluyen mutuamente en los mismos acontecimientos, configurando el paisaje de la vida social como un cosmos dramático e interdependiente.

En este orden de ideas, para Bourdieu (1999), los ritos tienen una fuerte carga simbólica que las instituciones instauran, generando, en consecuencia, representaciones sociales con las que se identifican las personas que hacen parte de un grupo; por consiguiente, la vida se organiza por el significado construido acerca de experiencias ritualistas y se atribuye a las interconexiones culturales que se aprehenden en un contexto determinado y que, a su vez, son reproducidas en la cotidianidad. De este modo, el significado de cualquier vivencia dependerá del contexto y de los recursos para esa significación, los cuales no siempre se hallarán en la persona misma, sino en los imaginarios colectivos que se transmiten de generación en generación.



Ante este panorama, se parte del supuesto de que en los contextos laborales y educativos, como principales campos de acción de lo humano, se desarrollan una gran cantidad de rituales y de microrrituales que afianzan patrones de hábitos y valores que le confieren a los individuos desde lo más cotidiano de su experiencia hasta los principios básicos de las representaciones sociales –como significancia de hacer parte de una comunidad.

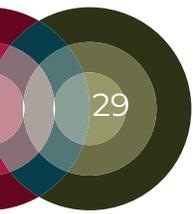
De acuerdo con lo anterior, evidenciar escenarios y perspectivas que contribuyen a realizar una hermenéutica de los factores socio - culturales arraigados en los contextos y que demarcan el estilo de vida de las comunidades permite evidenciar procesos de diversidad y arraigo de los territorios.

En suma, el componente cultural de los pueblos evidencia las características de identidad, que confirman la estructura social; siendo los mitos narraciones idealizadas, en las que lo real y lo imaginario dan lugar a relatos que se transmiten por tradición oral; por su parte, las creencias se hallan unidas a la cultura, a la economía y a la política, fortaleciendo creencias que se sitúan en paradigmas que demarcan la cosmovisión, en concordancia con la emisión de comportamientos que responden a dicha concepción del mundo.

CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES EN PERSPECTIVA DE HERMENÉUTICA CULTURAL

Desde la segunda mitad del siglo pasado se está presenciando un significativo interés de las ciencias humanas y sociales por aproximarse al mundo y a los fenómenos sociales y culturales estudiando el habla de los distintos agentes sociales. Así, por ejemplo, Geertz (1994) propone comprender las culturas a partir del estudio de los términos locales en los que ellas se expresan. Para ello sugiere emplear las categorías del psicoanalista Heinz Kohut de *experiencia próxima* y *experiencia distante*, distinguiendo entre lo que es significativo para un contexto cultural y para el conocimiento; dicho autor enuncia que:

Un concepto de experiencia próxima es aquel que alguien –un paciente, un sujeto cualquiera o en nuestro caso un informante– puede emplear naturalmente y sin esfuerzo alguno para definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan, etcétera, y que podría comprender con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar por otras personas. Un concepto de experiencia distante es, en cambio, aquel que los especialistas de un género u otro – un analista, un experimentalista, un etnógrafo, incluso un sacerdote o un ideólogo – emplean para impulsar sus propósitos científicos, filosóficos o prácticos. (p.75)



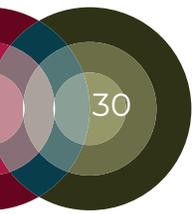
Llama la atención, en esta cita, la oposición entre los términos que maneja el sentido común y los términos que usan las disciplinas. A primera vista parecería que la investigación social debiera preocuparse por indagar la presencia de sus conceptos (los de cada disciplina) en los fenómenos que observa. La oposición de Geertz es útil en la medida en que nos previene de este uso frecuente e ingenuo de los términos académicos. No se trata de comprobar el uso de los términos con los que las disciplinas comprenden sus objetos de estudio, en la investigación de las culturas, dado que resulta mucho más importante captar los lenguajes propios de cada territorio.

El interés de las ciencias sociales por el habla común se origina en la intención de captar la vida humana y la cultura que allí toma forma: en la vida cotidiana —en ese entramado de relaciones y prácticas que se expresan y a la vez se configuran en el lenguaje de los distintos grupos sociales. Es justo en este contexto en que las narrativas de los distintos agentes sociales adquieren relevancia, pues cuando la vida humana se expresa no lo hace siguiendo las reglas del juego académico, sino que generalmente lo hace relatando la propia experiencia. Al respecto, el psicólogo Jerome Brunner (2000) enuncia que “cuando la acción humana consigue finalmente representarse en palabras, no se expresa en una fórmula universal y atemporal, sino en un relato; un relato sobre acciones llevadas a cabo, procedimientos seguidos y demás”. (p.176)

En las narraciones el agente social expresa su experiencia individual, pero lo que está presente en cada habla individual es realmente la objetividad de la vida social que toma forma en cada agente. La importancia del habla debe entenderse, entonces, en dos sentidos: en tanto ayuda a construir la identidad individual y en tanto configura la vida social que compartimos, en palabras de Brunner “es muy probable que la importancia de la narración para la cohesión de una cultura sea tan grande como lo es para la estructuración de la vida de un individuo” (2000, p.59).

La relación entre lenguaje y mundo fue ya abordada por la metafísica griega a propósito de la pregunta por el ser. Según los griegos, el ser se piensa como un ente que se realiza a sí mismo en el pensar. El *nous*, esto es, el pensamiento más auténtico que puede haber, pues en él se reúne el ser de todo lo que es, se expresa en el *logos*, esto es, en el hablar. La articulación del hablar daba expresión a la estructura de los entes. Para los griegos, el acceso de los entes al lenguaje es pues la presencia de los entes mismos. No hay pues divorcio ontológico entre lo que es y lo que se dice.

En el siglo XIX, Von Humbolt, quien según Gadamer es el creador de la moderna filosofía del lenguaje, enseñó que las diferentes lenguas no solo son expresión de la peculiaridad individual de los pueblos, sino que muestran la especificidad individual de la constitución de la naturaleza humana. Las lenguas son expresiones de la fuerza del espíritu humano; Humbolt enseñó también



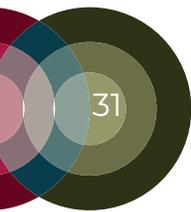
que cada lengua es una acepción del mundo, esto es, que cada lengua es una determinada forma de ver el mundo.

Lo más importante de los hallazgos de Humbolt es que constata que la humanidad no ha accedido en algún momento de su historia al lenguaje, sino que este es humano desde el comienzo. El lenguaje no tiene pues existencia autónoma por fuera de lo humano. En palabras de Gadamer (19986), “no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*” (p.527). Es decir, que no puede haber experiencia del mundo sino dentro del lenguaje, no puede representarse mundo sin lenguaje, así como no puede existir lenguaje sin mundo, por consiguiente, hay una relación de pertenencia entre los dos.

Esta mutua pertenencia es retomada por las ciencias sociales contemporáneas, al punto que podríamos afirmar que las diversas versiones del construccionismo social no hacen otra cosa que resituar el papel tan importante que cumple el lenguaje en la configuración del mundo. El renovado interés por el habla debe entenderse en este contexto. El discurso social no existe por fuera del habla individual. La vida social, tal y como es representada y soportada por el lenguaje, se expresa en cada habla, en cada posición *del lenguaje*, que a la vez es una posición dentro del campo social. El habla se entiende, así, como un momento del proceso de construcción de sentido de la vida social.

Al hilo de estas argumentaciones, el filósofo Paul Ricoeur (1982) propone entender las ciencias sociales como ciencias hermenéuticas en tanto que su objeto y considera que “revela algunos de los rasgos constitutivos de un texto como texto” y su metodología “desarrolla la misma clase de procedimientos que los de la interpretación de textos” (p. 47). Para este autor, las acciones humanas pueden constituirse en un objeto de ciencia “sólo bajo la condición de un tipo de objetivación que es equivalente a la fijación de un discurso por la escritura” (p.52). En este sentido, el habla, para las ciencias sociales, se objetiva en textos que son la unidad de análisis y de interpretación básica con la que ellas trabajan.

La entrevista, el relato y, de forma particular, los grupos de discusión representan la posibilidad metódica de reconstruir y producir la vida social. En este tipo de métodos, los científicos sociales encuentran el camino para aproximarse a la complejidad y pluralidad de la vida social. No son solo métodos para captar las distintas perspectivas de un tema, sino que en ellos se expresa la objetividad de los fenómenos humanos y sociales en medio del lenguaje.



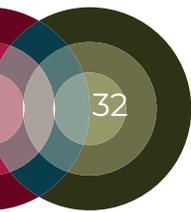
Ahora bien, asumir el habla como texto sugiere que la labor de interpretación también hace parte de la construcción de sentido. Las tareas de análisis e interpretación que desarrollan los científicos sociales, según Canales y Peinado, (1999), no están al margen del papel tan importante que cumple el lenguaje en la configuración de nuestro mundo. Por ello, los diferentes métodos y técnicas de análisis e interpretación de información deben verse, también, como momentos de construcción de sentido. Cuando un científico social analiza e interpreta cualquier tipo de información no está *descubriendo* el mundo, lo está configurando.

Dicha configuración genera un significado, en el cual un acontecimiento va más allá de los aspectos contextuales que lo generan y, por tanto, el significado de un acontecimiento importante excede, sobrepasa, trasciende las condiciones sociales de su producción y puede ser representado nuevamente en nuevos contextos sociales” (Ricoeur, 1985, p. 47). En este sentido, el significado de las acciones humanas se dirige a una gama de posibles lectores, que se encuentran más allá de la situación en la cual se desarrollaron esas acciones. De ello se sigue que las acciones humanas, al igual que los textos, pueden ser interpretadas de maneras distintas y se suscitan diversos significados que implican ser interpretados (Ricoeur, 1985).

El campo de las posibles interpretaciones, las ciencias humanas y sociales cuentan en la actualidad con lo que los investigadores llaman procesos cualitativos de análisis de información (Pedroni, 2000). Estos se remiten a procesos más inductivos de construcción teórica. Quiere decir esto que los investigadores sociales han empezado a operar a partir de datos de campo y con base en ellos han ido progresivamente construyendo teorías de mayor alcance. En este tipo de procesos las teorías sociales y el lugar que ellas ocupan en los procesos de investigación han sufrido un cambio de carácter.

En concreto, han pasado de ser la perspectiva desde la cual lo observado adquiere importancia a ser el resultado de un proceso de observación en el cual la tensión entre conceptos y datos adquiere un carácter dinámico presente durante todo el proceso de investigación.

Esta nueva comprensión del lugar y papel de los procesos de construcción teórica repercute en los modelos estándar que se usan para la producción de proyectos de investigación y, en particular, en los formatos que se emplean para la construcción de diseños metodológicos. Así, por ejemplo, si en los modelos estándar el marco teórico ocupa un primerísimo lugar, pues se considera que desde allí los datos adquieren sentido, en los modelos de construcción teórica que proponen la etnografía, la teoría fundada o algunas variantes del análisis de discurso se enfatiza en la circularidad de teoría y observación, invitando a evitar, incluso, comprometerse con una teoría (relativa al tema de estudio) al comienzo del estudio.



Vale la pena recordar que desde estos paradigmas las sociedades o las instituciones pueden ser descritas desde sus objetivaciones materiales y simbólicas, con independencia de la aprehensión simbólica que el sujeto tiene de ellas; es así como el objeto de interés es, como dirían Berger y Luckmann, la realidad objetiva y no la subjetiva.

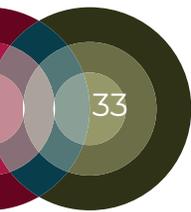
A MANERA DE CONCLUSIONES

Existen diversos tipos de textos y diferentes ópticas de acercamiento a ellos en el análisis hermenéutico. Por ejemplo, en el análisis de contenidos, la búsqueda se orienta hacia la categorización semántica de los contenidos de un discurso; en tal caso, su lógica es de naturaleza analítica, pues se basa en la descomposición del discurso en enunciados susceptibles de agruparse en categorías simbólicas diversas.

La crítica fundamental que se hace a este tipo de análisis es la desagregación de las cadenas de enunciados, en aras de su categorización, inicialmente de tipo semántica. Tal procedimiento produce una descontextuación del enunciado, aminorando su carga significativa, pues el lugar que un enunciado ocupa en un discurso está fuertemente relacionado con enunciados que le preceden o le siguen; de ahí que su significación real solo pueda aprehenderse en el contexto lingüístico en el que se produce; el que además está en relación de intercambio con contextos más amplios, inmediatos o no, y que son de naturaleza social, cultural, histórica, política. Actualmente existen miradas más integrales del análisis de contenidos que intentan superar el problema del fraccionamiento lingüístico.

Por otro lado, algunas se orientan más al interés por el *qué*, lo cual necesariamente refiere al asunto de los contenidos que son evidentes o están latentes en la actividad discursiva: formas de representación del mundo que se incorporan al sistema de creencias y desde los cuales se orientan las prácticas de vida, naturaleza individual y social de las representaciones, tópicos de interés discursivo que implica la interpretación de símbolos, estos están constituido a su vez por un código de naturaleza polar (García, 2005) y por tanto, los adjetivos culturales se generan para responder con imágenes a necesidades biopsicosociales.

Lo simbólico alude a lo arquetípico del sistema societal y en conjunto conforma el inconsciente colectivo, en cuyo entramado emerge la propia valoración de sentido para los actores sociales, que lo reciben y lo reconstruyen en la vida diaria; obteniendo de allí una razón de ser, de naturaleza vitalista y cultural para su existencia humana y les proveen de una identidad íntima, previa a la social. De esta manera se propone un análisis pragmático entre el *modus vivendi* y el conjunto



simbólico y representacional que construyen los actores en interacción y la hermenéutica cultural que los devela.

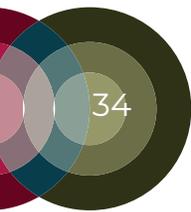
Los actos performativos en un escenario teatral generan sistemas de observación dual que permiten la ubicación de ciertas acciones en el entramado simbólico para la comprensión del sentido social; como una abstracción sobre la cotidianidad, y es mediante la deconstrucción hermenéutica que se logra verbalizar el proceso histórico de los habitantes insertos en el sistema societal y son quienes le otorgan el sentido de su *modus vivendi*.

Dicha propuesta se inserta en el paradigma de la complejidad, en la medida en que la interpretación del hermeneuta es influida por las adjetivaciones que circulan de manera socio cultural, lo que ameritará un análisis más profundo, dada la premisa que dice que un observador que observa es a la vez observado por un segundo observador, y así sucesivamente. Por consiguiente, la presencia de diferentes observadores no refiere necesariamente a diferentes sujetos, sino a diferentes momentos históricos y, también, formas de observación de un mismo sujeto.

De ahí la posibilidad de interpretar lo interpretado; donde la construcción de territorios a partir de procesos socioculturales demarcan diversas lecturas y discursos; ya que el desarrollo comunicativo y dialógico precisa una lingüística que puede ser conflictiva y conducir al disenso, y que requiere además de otra interpretación de ese sistema social complejo; donde la hermenéutica cultural moviliza las lecturas de las representaciones culturales hacia otros sistemas de mayor complejidad (Morín, 1993).

A su vez, el discurso pone al investigador de cara a la vida cotidiana; donde este como actor está llamado a realizar una indagación del discurso no solo con los sujetos, sino con las instituciones –medios de comunicación y sus marcos de legitimación. En este sentido, el discurso deberá ser captado en sus diferentes niveles de formalización, desde los proyectos fundadores, que permiten decantar elementos ideológicos formales, hasta los discursos espontáneos en los cuales se aprehenden elementos ya enunciados previamente (García, 2005). Esto obedece a que el lenguaje no solo es de naturaleza enunciativa susceptible de tratarse con el método de la lógica proposicional.

La complejidad del análisis se extiende más allá de las fronteras de los silogismos, o del carácter de falsedad y verdad de los enunciados. La unidad del discurso son los actos de habla, cuyo rango intencional es de una inmensa variedad, y va desde lo puramente constatativo hasta lo puramente performativo. Los actos de habla constatativos son aquellos en los que el sujeto pretende afirmar un estado de cosas, como por ejemplo: “ahora llueve”; “me gusta escuchar música”; este



tipo de actos es susceptible de evaluarse desde el criterio de verdad, o sea, la correspondencia del enunciado con las cosas cuya existencia se afirma.

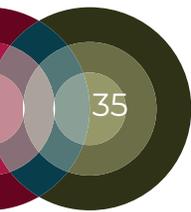
Los actos performativos son aquellos en los que se orienta la acción, propia o de otro, pero que en sí mismos no pueden ser evaluados desde criterios de verdad sino de autoridad; por ejemplo: “los declaro marido y mujer”; “los niños deben asistir a la escuela”; “los hijos necesitan ser castigados para corregirse”. Entre ambas categorías se mueve una gran cantidad de intenciones expresadas en formas discursivas diversas, cuya utilización está arraigada en los propósitos interactivos del sujeto, los que a su vez están vinculados a su mundo de representaciones (Navarro y Diaz 1999).

Discurso y acción son dos dimensiones de la práctica vital; el análisis de una de ellas siempre remitirá, en una perspectiva comprensiva, al análisis de la presencia de la otra. Esto implica que el análisis discursivo debe permitir develar las implicaciones del discurso en la acción. El lenguaje “habla” sobre el mundo y lo construye. El análisis de la discursividad se trabaja en modelos interpretativos más amplios, como la etnografía o la investigación histórica, pero también constituye en sí mismo un modelo de acercamiento comprensivo (Ricoeur, 1985).

A partir de las premisas anteriores es preciso reconocer los prejuicios que orientan el pensamiento cotidiano, y dentro de ellos, los temas que ocupan el pensar cotidiano de las personas, los criterios y estrategias de validación de los discursos y de las prácticas, entre otros. Es imperativo tratar de desentrañar dentro de la categoría del *pensar* los posibles límites entre el “saber” y el “creer”; para lo cual es necesario reconocer las mediaciones del “sentir”. Las construcciones afectivas de los sujetos determinan reorientaciones del saber que finalmente configuran la “doxa”, la cual está a la base del actuar cotidiano.

De igual modo, el análisis literario pretende introducirse en escrituras de tipo narrativo, poético, dramático, entre otros. Allí el desentrañamiento de las figuras propias de este tipo de discursos ocupará un lugar especial: metáforas, símiles, analogías son elementos de carácter simbólico desde los cuales se hace la reescritura del texto, entendiendo reescritura como el resultado de la interpretación; el análisis literario puede abordarse en perspectiva simbólica, semiótica o estructural.

Hasta este punto es posible concluir que frente al lenguaje existen diversas alternativas de aproximación. Tales alternativas se diferencian básicamente en el objeto de interés en el interior de la realidad lingüística, pero también en el proceso metodológico. En este sentido, algunas de ellas se interesan en el “cómo”, es decir, en la naturaleza de los procesos de representación individual, en las modalidades que asume el intercambio lingüístico, en los procesos de construcción colectiva



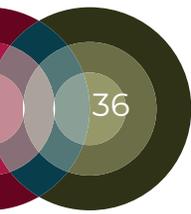
de las representaciones, bien sea en el plano de la transmisión, el intercambio o la recreación y reconstrucción de contenidos simbólicos.

Por último, la hermenéutica, en su interpretación sociocultural, debe delinear los problemas centrales que deben ser considerados a la hora de tomar decisiones dentro del denominado análisis cualitativo; dado que cada decisión involucra la pregunta por el lenguaje, la cual generalmente no aparece explícita en el problema investigativo, aunque la contiene de manera latente. De igual modo, la tarea de abordar los lenguajes humanos involucra la condición del “ser” y del “ser intérprete”, del/a investigador/a, es decir, en esta tarea se pone en juego su propia condición de sujeto lingüístico.

La metodología particular del análisis o de la lectura es siempre una construcción, en la que un investigador o investigadora convierte en método una condición ontológica, como lo es la de ser sujeto de lenguaje. Es posible reconocer procedimientos, etapas y pasos que ayudan dentro del proceso en momentos de ordenamiento, interpretación y validación de la información, sin embargo, es improbable que exista un método para comprender diferente de las posibilidades mismas del ser del investigador con la perspectiva hermenéutica.

REFERENCIAS

- Barthes, R. (1987). *El Susurro de la Lengua*. Barcelona: Paidós comunicación.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1998). *La construcción social de la realidad*. <https://zoonpolitikonmx.files.wordpress.com/2014/09/la-construccic3b3n-social-de-la-realidad-berger-luckmann.pdf>
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura* (Trad. M. Pou). México: Grijalbo
- Bourdieu, P. (1997). Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de la distinción. En I. Jiménez (Coomp.), *Capital cultural, escuela y espacio social* (Trad. I. Jiménez, pp. 23-40). México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1999). La alquimia simbólica. En P. Bourdieu, *Razones prácticas sobre la teoría de la acción* (Trad. T. Kauf, 2ª ed., pp. 168-172). Barcelona: Anagrama.
- Bruner, J. (2000). *La educación, puerta de la cultura*. Madrid: Visor.
- Canales, M. y Peinado, A. (1999). Grupos de discusión. En *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Gutiérrez y Delgado (Coords). Madrid: Síntesis.
- Eco, U. (1990). *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*. Barcelona: Lumen.
- Eco, U. (1992). *Los Límites de la Interpretación*. Barcelona: Lumen
- Eco, U. (2000). *Tratado de Semiótica General*. Introducción; Hacia una Lógica de la cultura. Límites Naturales: Dos definiciones de Semiótica (5ª ed.). Barcelona: Lumen,
- Gadamer, H. (1986). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.



- García, N. (2005). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento Local*. Barcelona: Paidós.
- Goffman, E. (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Editores Amorrortu.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2000). *Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales*. Barcelona: Anthropos.
- Maturana, H. (1995). *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*. Buenos Aires: Granica.
- Morin, E. (1993). *El método de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Reivos.
- Navarro, P. & Díaz, C. (1999). Análisis de contenido. En *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis.
- Pedroni, A. (2000). *Semiología, un acercamiento didáctico*. Guatemala: Universidad Mesoamericana.
- Ricoeur, P. (1985). *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Ricoeur, P. (1982). *Corrientes de la Investigación en Ciencias Sociales*. Tomo 4 Filosofía. Madrid: Unesco-Tecnos.
- Saussure, F. (1994). *Curso de Lingüística General* (12ª ed.). Barcelona y Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- Sebreli, J. (1992). *El asedio de la modernidad: Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel.
- Velásquez, C. (2008). *Semiología del Mensaje Estético* (3ª ed.). San José Villa Nueva Guatemala: Eco Ediciones.