

La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales*

Hermeneutics and research methods of Social Science

Por: Darío Alberto Ángel Pérez

Grupo de investigación Ética y Política

Universidad Autónoma de Manizales

Manizales, Caldas – Colombia

E-mail: darangelus@gmail.com

Fecha de recepción: 17 de agosto de 2010

Fecha de aprobación: 20 de marzo de 2011

Resumen. Este artículo hace una lectura de siete perspectivas metodológicas en las ciencias sociales a partir de las claves que ofrece la filosofía hermenéutica: la Fenomenología, la Teoría Fundamentada, el Estudio de caso, la Etnografía, la Investigación Acción Participativa –IAP–, la Cartografía social y la investigación narrativa. Para cada tradición, se hace una descripción general y a continuación una contrastación con los criterios elaborados por la filosofía hermenéutica.

Palabras claves: hermenéutica; ciencias sociales; metodologías de investigación.

Abstract. This article gives a reading of seven methodological perspectives in social sciences, from the keys of Hermeneutics: Phenomenology, Grounded Theory, Case Study, Ethnography, Participatory Action Research-IAP- Social Cartography and narrative inquiry. For each tradition, there is a general description and then a contrasting the criteria developed by the hermeneutic philosophy.

Key words: Hermeneutics, social sciences, research methodologies.

Introducción

La crítica de Gadamer (1977) al método es la crítica a la idea de validez del conocimiento que se hace recaer en él, lo cual no implica que los métodos no sean útiles en el trabajo científico. No obstante, cuando se dispone de un “arsenal” metodológico, como ocurre en la actualidad, proveniente de muchas ciencias sociales y de múltiples tradiciones, como son expuestas por Creswell (1998), surge la pregunta por un posible criterio para juzgar esos métodos, o sus tradiciones en cuanto dispositivos para la aproximación a la facticidad del mundo de la vida.

* El artículo se encuentra vinculado al grupo de investigación: *Ética y política* de la Universidad Autónoma de Manizales.

La pregunta es si la hermenéutica, como reflexión sobre la interpretación adoptada como vía del comprender los fenómenos sociales, puede ofrecer criterios para elaborar una crítica de las tradiciones metodológicas utilizadas en las ciencias sociales. Este problema no es abordado por Creswell, aunque reconoce que “Sin lugar a dudas, mi enfoque también se dirige hacia el diseño o hacia los procedimientos y no hacia cuestiones filosóficas –las cuales, hay que reconocer, están indisolublemente unidas a los procedimientos–”¹ (Creswell, 1998: 5).

La investigación de Herrera (2009) afirma que muchos de los planteamientos de la filosofía hermenéutica se aproximan a la reflexión que, en forma independiente, realizan algunos de los científicos sociales en la segunda mitad del siglo XX. Es decir, Herrera está preocupado en su trabajo por encontrar los parentescos entre las ciencias sociales actuales y de éstas con la filosofía hermenéutica, con el propósito de buscar el probable aporte de esta filosofía a la reflexión de las ciencias sociales. El interés que nos ocupa ahora trata de poner una base crítica en medio de las tradiciones metodológicas que se han venido usando en diferentes disciplinas sociales, y que John Creswell recoge en el libro *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions* (1998), y otras dos tradiciones que no están relacionadas en el libro de Creswell como son la Cartografía Social y la Investigación Acción Participativa –IAP–.

En este contexto, Herrera plantea que Gadamer no desconoce la utilidad de los métodos para el trabajo científico en ciencias sociales. Su crítica al método consiste en que el criterio de validez de las ciencias sociales no reside en los métodos, pero los métodos pueden ser herramientas que ayuden a la indagación de una cultura o de un texto (Herrera, 2009). De todas maneras, hay que hacer una distinción entre las herramientas metodológicas que contribuyen a una aproximación a un fenómeno social, cultural, histórico y los marcos metodológicos que comportan una postura epistemológica.

Las tradiciones metodológicas

En la descripción de Creswell, se abordan los métodos de carácter *cualitativo*, en oposición a las investigaciones *cuantitativas* que, según el autor, alcanzaron un hito hacia 1964, cuando Kerlinger publicó *Foundations of Behavior Research* (Fundamentos de la investigación de la conducta) (Creswell, 1998: 3). El hecho de que las investigaciones sean consideradas cuantitativas o cualitativas hace referencia al tipo de datos que se recogen, a las herramientas utilizadas en el proceso

1 La traducción de los textos de Creswell que se citan a continuación es nuestra.

de recolección de datos, a la forma de organizar los datos y al tipo de análisis que se realiza.

De todas maneras, el hecho de que las investigaciones sean consideradas cualitativas o cuantitativas no las define como más o menos positivistas, dialécticas o estructuralistas, por decirlo así. Ninguno de estos horizontes se vincula necesariamente al hecho de que en una investigación se utilicen datos cuantificables, herramientas estadísticas con uso de variables e indicadores o categorías para definir una cualidad del objeto investigado. Los números no son positivismo. Lo que caracteriza el positivismo es su valoración del método como criterio de validez. Y la intención de encontrar leyes, regularidades, mediante un procedimiento experimental para confirmar hipótesis obtenidas mediante un proceso de abducción. Es la separación de sujeto y objeto, con la consideración de que cualquier tipo de verdad en el sujeto proviene del objeto como adecuación del conocimiento al mundo objetivo mediante un método. Es el apego a las regularidades y el descarte de las singularidades. Es el afán explicativo por considerar un hecho como perteneciente a una clase. Eso es positivismo. No el uso de datos numéricos o su manejo estadístico.

Creswell se refiere a cinco tradiciones: los estudios de caso, la teoría fundada, la fenomenología, la etnografía y la biografía. Cada una de estas tradiciones metodológicas está referida a un autor en la siguiente forma:

Estoy satisfecho de haber encontrado una buena cantidad de libros recientes como el de Denzin (1989a) sobre la biografía, el de Moustakas (1994) sobre la fenomenología, el de Strauss y Corbin (1990) sobre la teoría fundada, el de Hammersley y Atkinson (1995) sobre la etnografía y el de Stake (1995) sobre los estudios de caso. Tomados como grupo, estas son las obras centrales en las que me baso principalmente para construir mi retrato de las cinco tradiciones y de sus aproximaciones al realizar investigaciones cualitativas académicas (Creswell, 1998: 5).

Una de las razones que esboza para la clasificación de las cinco tradiciones metodológicas cualitativas es que éstas tienen una afinidad con disciplinas específicas, puesto que:

...necesitaban emplear tradiciones que pusieran de manifiesto una imagen representativa de los abordajes en las disciplinas. Este criterio se cumple correctamente con la biografía originándose en las humanidades y las ciencias sociales, la fenomenología en la psicología y la filosofía, la teoría fundada en la sociología y los estudios de casos en las ciencias sociales y humanas y en áreas aplicadas como la investigación para la evaluación (Creswell, 1998: 5).

La decisión, recomendada por Creswell, de acogerse a una sola tradición contradice de alguna manera la consideración de Denzin y Lincoln (1994, citado por Creswell) que consideran las metodologías cualitativas como *bricolage*, y al

investigador como *bricoleur*, y admiten que las herramientas utilizadas pueden ser múltiples y se puede echar mano de cualquier método, mientras se conserve el rigor en el análisis y no se pierda de vista el objeto estudiado.

Este abanico de posibilidades investigativas no tiene el mismo nivel y el criterio disciplinar de Creswell no tiene un fundamento filosófico. Se trata simplemente de la conveniencia didáctica y de la tradición disciplinar, lo que hace de esta clasificación un conteo funcional. No obstante este sentido práctico, a continuación nos permitimos hacer algunos comentarios sobre cada tradición metodológica a la luz de la filosofía hermenéutica.

El estudio de caso

El autor en el que Creswell se basa para el *estudio de caso* es Robert Stake, según el cual, este tipo de estudios debe aplicarse a casos que merezcan una mirada especial porque justamente se salen de la norma en tanto sus características particulares los hacen inclasificables. Por este motivo, el primer problema que se plantea a este tipo de estudios en la dirección de Stake es la selección del caso. Dice Stake: “El caso es un sistema integrado. No es necesario que las partes funcionen bien, los objetivos pueden ser irracionales, pero es un sistema. Por eso, las personas y los programas constituyen casos evidentes. Los sucesos y los procesos encajan peor en la definición, y no es probable que los métodos que se abordan en esta obra sean de utilidad para su estudio” (Stake, 1998: 16).

Es este interés por el caso en sí mismo lo que hace que la perspectiva de Stake sea denominada por el autor como *estudio intrínseco de casos* y se diferencia de los estudios de caso *instrumentales*, usados para ahondar en un tema o confirmar una teoría, y los estudios de caso *colectivos*, que buscan establecer regularidades en una población, para lo cual se estudian varios casos. Su perspectiva parte de reconocer que el caso es especial frente a la normalidad o la generalidad. El mismo autor reconoce que se pueden realizar estudios múltiples de casos con un afán de representatividad, pero duda de que una muestra pequeña alcance representatividad para una población. Los casos, entonces, son siempre limitados en su número y se consideran excepcionales. Esta consideración de posible representatividad a la cual no alcanzan los estudios de caso es la aceptación tácita de que, para formular una teoría, se requiere una muestra de un número representativo de individuos de una población que permita establecer regularidades.

Según Stake, se debe a Fred Ericsson el énfasis en la interpretación en los estudios de caso. Y el propósito interpretativo, según él, no se vale de los

tradicionales recursos de otro tipo de investigaciones. Cuando diseñamos los estudios, los investigadores cualitativos no confinamos la interpretación a la interpretación de variables y al desarrollo de instrumentos con anterioridad a la recogida de datos, ni al análisis e interpretación para el informe final (Stake, 1998: 20). Lo que se requiere, según el autor, es un intérprete en el campo capaz de observar lo que el caso dice, y que permita encontrar los rasgos característicos de su sistema. De ahí que Stake considere que “Un buen estudio de casos es paciente, reflexivo, dispuesto a considerar otras versiones de Θ^2 . La ética de la precaución no está reñida con la ética de la interpretación” (ibíd.: 23). En la descripción metodológica, Stake indica que el estudio de casos no tiende a intervenir en la cotidianidad del caso estudiado, y anota las precauciones que suelen tomarse en los estudios etnográficos, donde se prefiere la observación directa que la entrevista y, adicionalmente, “intenta preservar las realidades múltiples, las versiones diferentes y a veces contradictorias de lo que sucede” (ibíd.: 23). Esta tendencia del “*caso único*” de Stake, pese a que tiene asomos de las teorías sociológicas que conservan el afán de la universalidad, y mantiene la distancia entre el objeto de estudio y el observador, tiene mucha mayor afinidad con perspectivas etnográficas como la que representa Geertz, que es analizada por Herrera (2009) como una reflexión del trabajo antropológico muy cercana al pensamiento hermenéutico. Las herramientas para la recolección de datos en este tipo de estudios son la observación, la entrevista y el análisis de documentos, aunque en muchas ocasiones no se descartan instrumentos llamados *cuantitativos* que permitan describir el caso o triangular la información.

Por su parte, la perspectiva de Yin (1994) para la definición del *estudio de caso* considera esta metodología como una vía inductiva que parte del caso para producir teoría mediante un proceso hipotético –*study's propositions*– que concluye en generalizaciones sobre una tipología. El término para denominar esta *tradicción* hace alusión a que el objeto empírico estudiado es una particularidad de una teoría que se asume en el estudio en forma lógica, y la aproximación al caso pretende encontrar la manera como esa teoría ilumina el entendimiento de una realidad social. El proceso de aproximación al hecho empírico se efectúa mediante estrategias metodológicas que permitan realizar dicha aproximación y analizar los datos a la luz de la teoría expuesta (Merriam, 1988: 58). En este sentido, el estudio de caso no busca hacer teoría de la sociedad con base en una aproximación empírica. El trabajo teórico es previo al abordaje empírico y se hace según una valoración y una crítica a las diferentes posturas que intentan explicar un fenómeno social y, de acuerdo con la posición teórica adoptada, se busca dar cuenta de un fenómeno abordado empíricamente.

2 Stake designa el caso con la letra griega Q (Theta) mayúscula.

La teoría asumida en el estudio de caso, por tanto, es una *teoría general de la sociedad* y toda aproximación empírica se hace a la luz de esta teoría que tiene pretensiones de universalidad. El llamado marco teórico es, pues, un trabajo categorial, lógico, sistemático, con arreglo a una teoría social. Y las razones para adoptar dicha teoría son, por lo general, extrateóricas y pertenecen más bien a una función valorativa o *ideológica*; entendiendo ideología como una postura de principios previos al abordaje teórico y al estudio del caso empírico, que puede ser de índole política o filosófica.

Se escucha con frecuencia, frente a este tipo de estudios, que “*hay que pararse en alguna parte*” y, “*desde allí*”, hacer la aproximación, y se complementa este afán de postura con una supuesta inconmensurabilidad de las teorías sociales entre sí. Es decir, si las teorías sociales son inconmensurables entre sí, no es posible tomar de una y de otra lo que convenga para un estudio, pues se asume que esta forma no permite claridad en la aproximación empírica, y más bien lo que hace es empañar el discurso teórico.

Esta postura sobre el estudio de caso suele proponer este tipo de investigaciones como exploratorias en las que se trabaja en áreas poco desarrolladas, con el propósito de generar hipótesis en procesos inductivos que permitan confirmaciones posteriores en un trabajo de generalización (Merriam, 1988: 13). Según Yin (1994), en el proceso metodológico es preciso establecer de antemano cómo se van a analizar los datos a la luz de la teoría propuesta, qué tipo de resultados se van a obtener y cuáles son los criterios para interpretar dichos resultados.

La postura exigida por Yin es, por supuesto, muy distinta a la que plantea la filosofía hermenéutica. En ésta, se trata de explicitar los supuestos con los que se aborda un fenómeno histórico, de modo que la teoría se constituye en una crítica de dichos supuestos en el enfrentamiento con el fenómeno. Pero en ninguna parte se dice que esos supuestos tienen que ser sistemáticos y que son inconmensurables con otros supuestos o que son la teoría que iluminará la aproximación al fenómeno. La postura que supone el estudio de caso así descrito es más bien la perspectiva que critica la hermenéutica, porque no se pregunta por la cosa sino que encuentra en la racionalidad de las teorías sociales una especie de universal explicativo de cualquier fenómeno, o al menos, de los fenómenos que ocurren en algún rango de la vida social. En la perspectiva de Stake, en cambio, hay elementos que la acercan a los postulados hermenéuticos, puesto que el interés se centra en el caso, que la explicación de éste no se remite a una teoría con pretensiones de universalidad y asume una ética de la interpretación como la forma de aproximarse a los hechos. No obstante, aún queda un sabor positivista por el reconocimiento de que el caso

se suele apartar de la norma de poblaciones a las cuales les cabe un análisis del tipo de Yin, pero la insistencia en la particularidad es cercana a la hermenéutica.

La teoría fundamentada

En el extremo opuesto a la última perspectiva expuesta de los estudios de caso, puede ubicarse la teoría fundamentada, desarrollada por Glaser y Strauss (1967), y que fue tomando dos vertientes desarrolladas por estos dos autores. Strauss y Corbin proponen procedimientos detallados, con instrumentos muy precisos, mientras que Glaser se distanció de esta forma instrumental argumentando que esa manera de proceder había llevado al método a “una descripción forzada, total y conceptual”, y se oponía a la teoría fundada “emergente” (Ekins, 1998).

La teoría fundamentada es definida por Strauss y Corbin (2002) como un método de análisis cualitativo de los textos escritos, obtenidos como resultado de entrevistas en profundidad o semiestructuradas. Se utilizan también observaciones directas que pueden ser registradas en video o en fotografía y que, en cualquier caso, deben tener un registro escrito. Esta definición indica que la teoría fundada tiene un énfasis especial en el procedimiento, tanto en el proceso de obtención de los datos como en su codificación en palabras de los incidentes recogidos en el proceso. Esta codificación en palabras claves permite posteriormente agrupar los datos en categorías, conceptos o *constructos* para establecer semejanzas y diferencias entre las categorías identificadas. De ahí la necesidad de definir con claridad el término *categoría* que va a permitir finalmente hablar de teoría.

Como se observa, el procedimiento no admite ninguna *categoría* que no esté referida a los datos. Esta elaboración radicaliza de tal manera la perspectiva opuesta al estudio de caso propuesto por Yin. En este sentido, como se verá más adelante, podría decirse que la metodología de la teoría fundada tiene un parentesco estrecho con la fenomenología, que pone *entre* paréntesis (*epokhê*) la carga del sujeto para dejar que *la cosa hable*. Sólo que la forma minuciosa de la elaboración instrumental de la teoría fundada para establecer relaciones dota a esta perspectiva de un alcance que no tiene la postura metodológica de la fenomenología.

Lo que en este tipo de estudios se llama *teoría* es el establecimiento de regularidades surgidas del objeto observado, de manera que no pretende elaborar una *teoría social* que tenga pretensiones de universalidad, sino que pretende establecer rasgos significativos y sistemáticos en el objeto de la investigación. Strauss y Corbin hacen una diferenciación entre lo que llaman *teoría sustantiva* y

teoría formal, donde la primera se refiere a las explicaciones de los informantes sobre su forma de percibir la realidad y la segunda es derivada del estudio y está mediada por un riguroso proceso de abstracción.

En este método, todo sistema interpretativo previo queda descartado por principio. Todo supuesto, todo prejuicio no es más que una interferencia en la percepción del objeto, y el método debe servir para limpiar este tipo de interferencias. En todo caso, si bien el ejercicio puede ser interesante para descubrir conscientemente los prejuicios del investigador, habría que probar que algún método es suficiente para anularlos o para dejarlos de lado en una investigación. El proceso de teorización se efectúa en arreglo a la definición de los conceptos, de acuerdo con sus propiedades específicas y sus dimensiones, y es llamado por los autores como *ordenamiento conceptual*. Las dimensiones son, para ellos, la intensidad que una persona le adjudica a una ocurrencia y la frecuencia con que esta sucede.

En la teoría fundada, el análisis cualitativo (categorial) de los datos y el análisis cuantitativo (frecuencia) de éstos son siempre auxiliares y lo que prevalece es la interpretación del conjunto, que tiene un momento en el proceso de estudio y que no debe adelantarse para no viciar los resultados.

En todo caso, la perspectiva de la teoría fundada establece una distancia entre el investigador y el objeto estudiado, por más que los *informantes* en un estudio se consideren *participantes* de la investigación. Hay una postura contemplativa en esta tradición por la busca de resultados de conocimiento comprendidos como regularidades, es decir, como cimientos de una perspectiva totalizante.

En el proceso de análisis de los datos, se establecen semejanzas y diferencias que conducen a categorías que reúnen y categorías que separan. Las primeras, las semejanzas, permiten la identificación de la categoría, la forma de sus atributos y las condiciones de su aparición. Las diferencias entre datos, o entre casos inciden en la elaboración de los atributos de las categorías, la identificación de subvariantes y la acotación de su alcance.

Así, el muestreo teórico no tiene un tamaño definido por cálculos probabilísticos, sino por criterios teóricos de saturación de las categorías investigadas, vale decir, hasta cuando el dato adicional que se recolecta no agregue información significativa a lo que ya se tiene.

El *Método de Comparación Constante* (MCC), como también se denomina a la teoría fundada, se orienta a afinar la obtención de información en un “*proceso en zigzag*”, que consiste en ir al campo para obtener datos, analizarlos, y regresar

al campo, obtener datos y analizarlos, de tal manera que se aplica la propuesta de Heidegger de la circularidad de la interpretación sobre la cual ya la hermenéutica del romanticismo elaboró el postulado del *círculo hermenéutico* que ponía a dialogar la parte con el todo y, en el proceso de trabajo, lo que ya se ha interpretado con el contexto. En la teoría fundada, se recomienda ir al campo tantas veces como sea necesario hasta comprobar que las categorías han sido saturadas, es decir, que la muestra no arroja información nueva. El proceso de esta circularidad pasa por una codificación que el investigador realiza hasta llegar a la codificación selectiva. Luego, se establecen los procedimientos de codificación, las operaciones básicas, la formulación de preguntas, la forma de hacer las comparaciones, y se proponen herramientas analíticas que le permiten al investigador realizar el análisis. Las herramientas contribuyen al ordenamiento de los conceptos para que emerja una teoría, esto es, una forma sistemática de explicar una realidad específica. Valles (1997) se refiere a este punto en los siguientes términos: “En el MCC, no hay un intento de verificar la universalidad ni la prueba de causas sugeridas u otras propiedades. Y al no haber prueba, este procedimiento únicamente requiere la saturación de la información. El objetivo no es tanto la verificación como la generación de teoría”.

La *categorización* es el proceso de clasificación conceptual de las unidades cubiertas por un mismo tópico. Las categorías contienen un tipo de significado respecto a diferentes eventos o procesos o personas relacionadas con el objeto de estudio.

La *codificación*, por su parte, es la operación mediante la cual se asigna a cada unidad un código propio de la categoría en la que se incluye dicha unidad. Los códigos que se asignan a las categorías consisten en marcas que se adjudican a las unidades de datos para indicar la categoría a la que pertenecen. Dichas marcas pueden hacerse mediante códigos numéricos, alfabéticos o cromáticos, de tal modo que un número, una letra, una abreviatura o un color corresponden a una categoría. Este proceso de señales está dirigido a facilitar la posibilidad de establecer relaciones en el proceso de análisis³.

Cuando en la teoría fundada se habla de saturación de una muestra, se refiere a que el objeto abordado puede hablar de un contexto más amplio, y no habrá nada nuevo en otros individuos del contexto que amplíen lo que la muestra revela. El trabajo de las comunidades científicas consiste, de alguna manera, en identificar

3 Es interesante saber que el programa Atlas-ti fue diseñado para el proceso de codificación de la teoría fundada.

nuevos elementos que amplíen la teoría. Una vez construida la teoría, se supone que ésta habla de la totalidad de un contexto, es decir, que es *teoría de la sociedad* (no teoría social).

La hermenéutica tendría que decir, respecto a esta perspectiva, que comparte con ella el afán por hablar según el fenómeno, por una parte, pero rechazaría la pretensión de abordarla sin supuestos, sin prejuicios, sin una carga de tradición que se hace consciente y que se transforma en el enfrentamiento con dicho fenómeno. En segundo lugar, la pretensión hermenéutica es una experiencia histórica más que un ejercicio contemplativo de saber. Es un comprenderse como ser histórico en el acontecer histórico.

La fenomenología

La fenomenología de Husserl deriva hacia una metodología por iniciativa del propio filósofo, lo que no ocurre en los pensadores de la filosofía hermenéutica, como Heidegger y Gadamer, inscritos, en todo caso, en una perspectiva fenomenológica. La postura de estos filósofos se relaciona con su crítica de la hermenéutica romántica considerada como un método universal de interpretación *de algo*, de un texto o de una cultura o de la historia. En todo caso, la metodología propuesta en la fenomenología no consiste en una descripción instrumental ni es un algoritmo rígido, sino más bien unos principios metodológicos y unos puntos que deben considerarse en la investigación.

Las características que Creswell reconoce en la fenomenología, que implican en su momento una novedad frente al método experimental o al método especulativo, buscan en primer lugar un retorno a las tareas tradicionales de la filosofía que habían sido desvirtuadas por la tradición empirista. Husserl intenta recuperar la antigua comprensión de la sabiduría, que se había desmoronado en pequeños saberes particulares por la visión del empirismo. En segundo lugar, la fenomenología comprende que la conciencia (*Bewusstsein*⁴) siempre tiene una intencionalidad. Es decir, la conciencia siempre es conciencia de algo, y por tanto siempre está ligada a un objeto, de manera que el objeto es objeto en tanto es un objeto para la conciencia. En este sentido, la fenomenología intenta superar el dualismo cartesiano que separa sujeto y objeto. En tercer lugar, el abordaje de un fenómeno requiere suspender los juicios previos que puedan producir distorsiones subjetivas. Esta suspensión temporal de los juicios es llamada *epokhé* por Husserl y constituye una actitud clave en el proceso investigativo como llamado a permitir que el fenómeno hable desde sí

4 Hegel distingue entre la *Bewusstsein* o conciencia del mundo y la *gewissen* o conciencia moral.

mismo. Finalmente, el propósito final husserliano de la investigación es el hallazgo de las *esencias* de las cosas, y en esto ha sido criticado como platónico por quienes han desarrollado posteriormente la fenomenología. Se trata, según Moustakas (1994, citado por Creswell), de “dejar a un lado las preconcepciones (*epoché*) y ... desarrollar estructuras universales basadas en lo que la gente experimenta y cómo lo experimenta” (Creswell, 1998: 54). Como se observa, el carácter platónico de la fenomenología de Husserl lo lleva a la pretensión de encontrar lo universal, lo cual se convierte, en palabras de Heidegger, en antifenomenológico.

El método fenomenológico es muy general y no constituye propiamente un procedimiento detallado, por tanto corresponde a cada estudio, según el objeto abordado, diseñar su propia manera de acercarse al objeto de su estudio (Polkinghorne, 1989: 44; citado por Creswell, 1998: 54). Pues bien, el método que surge de la fenomenología, en el resumen de Creswell (1998: 54 – 55), que por cierto es bastante sucinto respecto a las otras tradiciones, consta de los siguientes pasos generales:

1. El investigador explicita las perspectivas filosóficas de su aproximación, orientadas a percibir la manera como la gente interpreta un fenómeno (concepto de *epoché*).
2. El investigador se hace preguntas que le permitan explorar el significado de la experiencia para quienes la viven.
3. Se reúnen datos de quienes han experimentado el fenómeno en el proceso de investigación (el instrumento preferido es la entrevista en profundidad).
4. Los protocolos originales se dividen en declaraciones o afirmaciones horizontales. Después, las unidades son transformadas en núcleos de significados expresadas en conceptos psicológicos y fenomenológicos. Finalmente, estas transformaciones son agrupadas para hacer una descripción general de la experiencia, la descripción textural sobre lo que se ha experimentado y la descripción estructural de cómo fue experimentado.
5. El informe concluye cuando el lector comprende la esencia de la experiencia, reconociendo que existe un significado unificador de dicha experiencia.

Frente a este procedimiento, la hermenéutica desarrolló una crítica que la hace apartarse de sus postulados más tradicionales. En primer lugar, el *haber previo* de

Heidegger no es considerado por los hermenéuticos como un defecto del sujeto para abordar el fenómeno, como sí lo considera Husserl, y por eso el primer paso de su método es poner entre paréntesis ese haber previo. No se trata, pues, de un problema de dificultad metodológica, sino de contrasentido, derivado de la consideración de que el conocimiento es un asunto de un sujeto que se enfrenta con un fenómeno en tanto objeto. Y lo primero que Heidegger comprende es que se debe

...evitar el esquema de que hay sujetos y objetos, conciencia y ser; de que el ser es objeto del conocimiento; que el ser verdadero es el ser de la naturaleza; que la conciencia es el “yo pienso”, esto es, yoica, la yoidad, el centro de los actos, la persona; que los yoes (personas) tienen frente a sí lo ente, objetos, cosas de la naturaleza, cosas del valor, bienes. En fin, que la relación entre sujeto y objeto es lo que se ha de determinar y que de ello se ha de ocupar la teoría del conocimiento (Heidegger, 2007: 105).

En esta forma, el *haber previo* de Heidegger, que no es subjetivo sino histórico social, está integrado en el proceso de conocimiento de manera ontológica. Cualquier intento de aislarlo y de ponerlo en suspenso es ahistórico. Por otra parte, Heidegger critica la pretensión de una ausencia de perspectiva, puesto que eleva a principio la falta de crítica, “haciéndola figurar explícitamente entre las consignas de la apariencia suprema idea de cientificidad y objetividad, contribuyendo así a extender una ceguera radical” (Heidegger, 2007: 107). Heidegger demuestra cómo el ver sin perspectiva también es un ver y no puede haber un ver sin punto de vista, sólo que la pretensión de excluirlo como principio investigativo lo que hace es incorporarlo de manera acrítica.

El supuesto husserliano de descubrir las esencias universales que, según él, son las que permiten la comunicación, el acceso a lo otro, criticado por Gadamer (1977) como platonismo, conduce a ignorar precisamente aquello que hace que el fenómeno sea particular, es decir, un ser que transcurre en el tiempo y que no se repite. En este sentido, la fenomenología husserliana busca un algo común que permita la comunicación entre los sujetos, que no puede ser otra cosa que la esencia platónica. Por eso, esta tradición metodológica aún se encuentra atrapada en el dualismo y, pese a que tiene en la actualidad muchos seguidores, responde a un momento inicial de la crítica al positivismo. Husserl tenía aún un pie en el dualismo, lo que fue superado definitivamente por Heidegger, y por eso la pretensión de aferrarse a este tipo de fenomenología es ahistórico.

La hermenéutica resuelve el problema que deja abierto la fenomenología mediante la concepción del círculo hermenéutico, es decir, mediante la confrontación constante, en un proceso de diálogo, en el cual los dialogantes están abiertos siempre al ser del otro, y que tiene como resultado un saber que es *punto de vista* en el cual ya nadie puede reclamar su cuota, su porción, porque el resultado es nuevo y es histórico.

La etnografía

La investigación etnográfica, que tiene su origen en la antropología cultural a principios del siglo XX, fue considerada por muchos críticos como una perspectiva colonialista para investigar culturas exóticas en territorios remontados en el tiempo y en el espacio o en las colonias, que les permitieran a los países europeos establecer tratos provechosos con las culturas remotas, exterminadas literalmente por la devastación colonial. No en vano dice Lévi–Strauss, fallecido recientemente⁵: “Después de mi viaje a Brasil se ha confirmado lo que yo intuí, a saber, que esas tribus reducidas a grupos de 50 individuos habían sido mucho más numerosas, que no eran primitivos sino restos de sociedades y civilizaciones mucho más importantes que no resistieron la llegada de los europeos” (Martí, 2003: 1). La disciplina evolucionó con prontitud y los antropólogos encontraron rápidamente la diversidad cultural humana que empezó a retar al conocimiento occidental respecto de la historia y a los modos de abordar la vida social y natural. Entonces, la disciplina quiso conjurar su pecado original y empezó a evolucionar en sus métodos y en sus propósitos. Y, de ese modo, la antropología crece en el enfrentamiento con “*lo otro diferente*” lo que, a su vez, marca su planteamiento metodológico.

Creswell empieza la descripción de la etnografía de la siguiente manera:

Una *etnografía* es una descripción e interpretación de un grupo social, cultural o un sistema. El investigador examina los patrones observables y aprendidos del *comportamiento* del grupo, las costumbres y las formas de vida (Harris, 1968). Como un proceso y como un resultado de investigación, una etnografía es un producto de investigación típicamente encontrado en forma de libro completo. Como un proceso, la etnografía implica una observación prolongada del grupo, típicamente a través de *observaciones participativas*, en las cuales el investigador está *inmerso* en la vida cotidiana de la gente o por medio de entrevistas cara a cara y uno a uno con miembros del grupo. Los investigadores estudian los significados del *comportamiento*, el *lenguaje* y las interacciones de *grupos que comparten una cultura*.

El segundo aporte de la Antropología reside en su interés por la cultura, y la etnografía insiste justamente en ese aspecto al determinar prioritariamente algunos aspectos que observa de manera privilegiada, como los artefactos, las costumbres y el lenguaje. La cultura, según Creswell, es un “término amorfo, no algo en lo que “se pueda confiar”, sino más bien un algo que el investigador le atribuye a un

5 EL PAÍS de Madrid 03/11/2009. El famoso antropólogo Claude Lévi-Strauss falleció la madrugada del domingo [1/11/2009] en París cuando le faltaban unos pocos días para cumplir 101 años, según ha confirmado la Escuela de Altos Estudios Sociales. Había nacido en Bruselas, en 1908, de padres judíos franceses y dedicó toda su vida a explicar y explicarse el mundo desde la antropología. No sólo fue la principal figura en el mundo de la etnología a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, sino también un extraordinario escritor y un filósofo de primera magnitud.

grupo mientras busca patrones de vida diaria o cotidiana” (Creswell, 1995: 59). Él entiende el producto de una investigación como una descripción de patrones de vida cotidiana, que son el verdadero interés.

Creswell considera que los etnógrafos privilegian la observación de campo, las largas convivencias con los grupos objetos de estudio y conservan un interés por los aspectos simbólicos como exigencias del método, pero no menciona la necesidad de estas prácticas por el intento de conocer algo completamente desconocido que, en sus propios ciclos, invierte mucho tiempo. De ahí las dificultades que enumera para la utilización de las metodologías etnográficas, entre las que menciona la necesidad de irse a vivir al campo, los largos períodos de investigación y la exigencia de una comprensión del universo teórico de la Antropología cultural.

Por su parte, Herrera (2009) aborda el trabajo de Clifford Geertz, como uno de los pensadores en ciencias sociales que hace una reflexión sobre el abordaje de su objeto de estudio, cercana a los planteamientos de la filosofía hermenéutica. Herrera encuentra que el planteamiento de Geertz apunta a un reconocimiento del *giro interpretativo* en las ciencias sociales, lo cual no significa que cualquier interpretación es válida, sino que hay un predominio del lenguaje en la atención de los científicos. Para Geertz, la interpretación es el “ámbito en el que se producen las distintas visiones de mundo y el modo de hablar de ellas y, en este sentido [...] lo propio de las ciencias sociales” (Herrera, 2009: 48).

Por supuesto, la orientación a la cultura como interés de los científicos sociales significa un reconocimiento de la diversidad y la multiplicidad de formas de ser humanos y es una invocación a la posibilidad de diálogo intercultural, con el convencimiento de que éste sólo es posible si no se pretenden imponer unas formas culturales sobre otras, para lo cual “las ciencias sociales deben ayudar a crear una nueva conciencia que dé cabida a la diferencia y que conviva con lo heterogéneo del mundo” (Herrera, 2009: 50).

Se plantea, pues, la posibilidad del diálogo y de la mirada mutua entre las culturas, cuya constitución no depende sino de ellas. La comprensión de una cultura no puede realizarse sino desde ella misma, de modo que el enfrentamiento con otra cultura sólo puede ser entendido como diálogo. Con esta misma orientación, Geertz se plantea el reto de descifrar el pensamiento local sin imponer el marco interpretativo de la cultura a la que pertenece el investigador. Esto significa construir una “*hermenéutica cultural*”, pero, anota Herrera, “la hermenéutica ni norma ni prescribe a la etnografía como traducción. No es que de la hermenéutica se haya derivado algo así como un método etnográfico: más bien, éste puede ser leído como hermenéutica” (Herrera, 2009: 52).

Si bien hay una especial atención a no imponer el punto de vista del intérprete, su perspectiva no queda anulada, sino que se comprende como un diálogo y esta experiencia requiere tiempo y parte de una autointerpretación como cultura, como etnia que dialoga con otras culturas, con otras etnias. En esta forma, no se trata de anular los prejuicios, los supuestos propios, sino de ponerlos en juego en el diálogo intercultural, cuidando de que en ese diálogo no prevalezca la perspectiva de una cultura sobre otra.

Hay, de todas formas, un sabor de ciencia contemplativa en la Antropología y en la etnografía, donde un investigador de una cultura estudia otra cultura. Y allí, la participación de la cultura investigada es débil frente a la sistematicidad y la dedicación de los investigadores que llegan de fuera. Esto lo vio con claridad Orlando Fals Borda para proponer un modelo teórico no considerado por Creswell, que es la Investigación Acción Participativa IAP.

La Investigación Acción Participativa IAP

En el año 2000, Orlando Fals Borda fue invitado por la Universidad de Bath (Inglaterra) a escribir sus apreciaciones personales sobre la IAP para un *Manual Internacional de Investigación Acción* que publicó esta universidad. Lo que Fals Borda escribió entonces fue más o menos lo mismo que leyó posteriormente en el congreso mundial de IAP en Australia en septiembre del mismo año. Se trata de una reflexión que recoge treinta años de práctica y de trabajo de depuración derivados de discusiones intensas y agitadas investigaciones. En este texto, Fals Borda describe las principales formas de esa búsqueda, en la cual confluyen “una metodología participativa de investigación y una filosofía positiva de vida y de trabajo” (Fals Borda, 2009: 357).

La primera referencia del texto es al año 1970, cuando se replantea radicalmente la acción y se consolidan procesos de IAP, motivados por hitos en varios lugares del mundo como la aparición del pacifista Bhoomi Sena (Ejército de la Tierra) en Maharashtra, India, la culminación de un proyecto que había empezado hacía cinco años en Bunju en Tanzania la antropóloga Marja Liisa Swantz, la difusión del librito *Pedagogía del Oprimido* de Paulo Freire en Brasil. Esto indica el arraigo que tiene la IAP en procesos populares de emancipación. La publicación del libro *Contra el método*, de Feyerabend les “suministró munición adicional para avanzar en los empeños de transformación sociopolítica de nuestras sociedades”. En este sentido, se aleja de la pretendida objetividad e imparcialidad de las perspectivas de investigación de la sociología positivista. El desarrollo del pensamiento en ese

momento les permitió a los investigadores de la IAP formular tres retos relacionados con la reconstrucción científica y la reconstrucción emancipatoria. El primer reto se refiere a las relaciones entre ciencia, conocimiento y razón, el segundo a la dialéctica entre teoría y práctica y el tercero a la tensión entre sujeto y objeto.

Estos tres retos formulados por Fals Borda son preguntas de índole hermenéutica. Respecto a la primera relación, buscan a los investigadores que se habían apartado del empirismo lógico, del positivismo y del funcionalismo. De esta manera, toman de Kurt Lewin y Sol Tax el concepto triangular de la “investigación acción” (IA); de Daniel P. Moynihan estudian lo que se llamaron los “subaltern studies”; y del educador norteamericano Myles Horton, la práctica con los mineros de los montes Apalaches donde se aplicaba la IP. Tanto las referencias al contexto internacional de la crisis en el año 1970, como estas últimas fuentes llevan a pensar que la IAP es una postura investigativa íntimamente ligada a la vida social en una perspectiva emancipatoria, de modo que descartan una actitud contemplativa.

En este sentido, la IAP supera el vacío que se siente en la filosofía hermenéutica, que es una reflexión sobre el poder. En la hermenéutica, pareciera que el poder no es un asunto filosófico y, al abordar la historia, que la posición política no afectara el abordaje del ser en el mundo. Ese abordaje del poder, que en Foucault excede lo político, en la IAP es crucial y por eso se ubica como un pensamiento emancipatorio y sus procesos metodológicos son esencialmente participativos. Y de allí se deriva el segundo reto, la relación teoría y práctica. Frente a este reto, encontraron que el “conocimiento popular podía ser congruente con la heredad de la ciencia académica” (Fals Borda, 2009: 362). Las referencias en este sentido son igualmente significativas en el orden internacional, donde menciona a Freire, Gandhi, Nyerere, entre otros, que lograron vincular un pensamiento con la gente en procesos de liberación.

En relación con la tensión entre sujeto y objeto, la IAP es radical en abolir la separación y justamente por eso se denomina *participativa*. Se ha evitado aquí la mención de autores y textos en los que abunda Fals Borda para señalar simplemente la lucidez y la ilustración de la crítica que apuntala la reflexión y que permite comprender que es una perspectiva realmente hermenéutica que intenta interpretar un contexto local en relación con los referentes del contexto regional, nacional e internacional y que no se limita a un estudio aséptico sobre aspectos culturales de una tradición blanca, sino que incorpora la política y el análisis económico en la comprensión de los procesos de emancipación.

Al exponer de qué manera la I (A) P⁶ es una filosofía de la vida, Fals Borda señala que comprobaron “la inutilidad de la arrogancia académica y en cambio aprendimos a desarrollar una actitud de empatía con el Otro, actitud que llamamos “vivencia” (el *Erfahrung* de Husserl)” (Ibíd.: 365). Esa referencia al Otro, escrito con mayúscula inicial, hace comprender que la IAP es una perspectiva dialógica, que requiere, por principio, un proceso interpretativo. Y frente al conocimiento adquirido de esa manera, surgió la pregunta de *qué hacer con él*. Y la respuesta inmediata fue relativa: “no parece haber salidas únicas, sino que debemos persistir en la transformación y reencantamiento del mundo, en una búsqueda plural y abierta de condiciones de vida más constructivas y mejor equilibradas” (Ibíd.: 365). Esta respuesta es claramente hermenéutica, con una orientación política pluralista y dialógica.

La reflexión conduce al abordaje de algunas tareas emergentes derivadas del congreso de 1997 y que le fueron encomendadas al propio Fals Borda. Estas tareas se refieren a la búsqueda de una multidisciplina en los abordajes de los problemas de la sociedad, lo que implica una postura epistemológica plural y un diálogo sobre los métodos y los procesos. Esta tarea estaba ligada a la transformación institucional que afectara la academia, el Estado y las empresas, entre otros. La siguiente tarea se refiere al abordaje de los criterios de rigor y validez. En este punto, es mejor escuchar directamente a Fals Borda:

Sabemos que el rigor de nuestros trabajos se obtiene al combinar medidas cuantitativas, si son necesarias, con descripciones y críticas cualitativas y etnográficas, que la validez no es un ejercicio autista ni sólo una experiencia discursiva interna a los cómputos. Criterios pertinentes de validez pueden derivarse también del sentido común mediante el examen inductivo/deductivo de los resultados de la práctica, de las vivencias o del involucramiento empático dentro de los procesos, y del juicio ponderado de grupos de referencia locales. Aún más: una evaluación crítica puede hacerse en el proceso mismo del trabajo de campo sin tener que esperar el final de periodos arbitrarios o prefijados (Ibíd.: 339).

La siguiente tarea se refiere a una posibilidad de generalizar proyectos, especialmente sobre problemas álgidos como la anomia, la violencia, el conflicto y la drogadicción, y el llamado de Fals Borda es a abordarlos con respeto por lo local. En ese sentido, responde también a la deconstrucción de las uniformidades globales. La pregunta queda abierta y la calificación de la estandarización de la globalización es de entropía, puesto que tiende a eliminar las diferencias. La

6 Fals Borda escribe la letra A entre paréntesis en la sigla I (A) P, porque dice que la característica de la acción es un supuesto de la investigación, y en cambio la p de participativa es un criterio definitorio. Esta acotación permite comprender la orientación hermenéutica vinculada a una política libertaria.

siguiente tarea se refiere a la investigación científica, la educación y la acción política como posibilidades de desarrollo en función de la equidad social y la justicia. Esta tarea deriva en la siguiente cuya intención es el alivio del conflicto, la violencia y la represión, originados en la pobreza, la ignorancia y el hambre y que requiere respuestas profundas y radicales.

Termina Fals Borda con un llamado a la construcción de un ethos etnogenético y emancipativo, que considera el reto más ambicioso que tenemos y que hace referencia a la multiplicidad que somos, a la manera de dialogar los diferentes y a la búsqueda constante de la emancipación que permita enriquecer las culturas de toda la humanidad. Esta es una tarea hermenéutica justamente porque implica un diálogo intercultural que exige la interpretación. Y es un diálogo proyectivo porque busca la emancipación.

La cartografía social

La cartografía social⁷ tiene tres fuentes teóricas que le permiten contar con aportes significativos y crecientes según cada fuente. De la *cibernética de segundo orden* de Niklas Luhmann, asume que el territorio es un fluido de información y de energía, de tal modo que en los mapas sociales se trazan líneas y representaciones del espacio local concebido como un sistema de comunicación. La segunda fuente es el *socioanálisis* que permite entender el territorio mediante un mapa de relaciones y estructuras de poder que determinan las interacciones entre los distintos agentes, instituciones y grupos sociales (Villasante, 1999). La tercera fuente es la Investigación Acción Participativa –IAP– que señala como el territorio social está cruzado por el deseo de cambio de los agentes que intervienen en el espacio local. Estos imaginarios no provienen simplemente de las necesidades de la gente sino principalmente de sus deseos.

De acuerdo con estas tres vertientes, el territorio no es simplemente una delimitación física, una topografía, unas edificaciones, puesto que el paisaje es siempre un producto de una sociedad concreta que ha vivido su historia en un espacio que ha heredado de sus antepasados, y las edificaciones son igualmente producidas socialmente. En esta forma, el territorio se renueva o se deteriora continuamente y está cruzado por fuerzas simbólicas producidas por los actores sociales que lo ocupan. Esta noción de territorio significa que éste existe en una dinámica de autorreproducción y transformación permanente y, por tanto, la red comunicativa y simbólica que lo atraviesa cambia constantemente. El sistema comunicativo, las

7 Este texto sobre la cartografía social está basado en Herrera, 2009a.

relaciones de poder y las fuerzas del deseo son dinámicos y se recomponen en forma constante. En este sentido, el territorio es un espacio de escritura del tiempo. En él se sintetiza la historia de los conflictos, las resistencias y los deseos que inscriben los agentes que viven esa historia.

Estas tres miradas sobre el territorio como espacio simbólico, contradictorio, inmerso en fuerzas de poder y de deseo, permiten igualmente concebir los mapas de ese territorio. El mapa no es sólo ni principalmente una representación orográfica o topológica, sino una representación espiritual de un territorio, y depende de los actores que lo construyen. El mapa es un reconocimiento y una proyección y, como tal, es el producto de los actores que viven el territorio, que a su vez viven conflictivamente la vida social y política. No obstante, los flujos comunicativos del sistema luhmanniano ni las relaciones de poder del socioanálisis ni las fuerzas de deseo de la IAP son objetos empíricos que se pueden observar en el espacio territorial. Estas nociones son relaciones que es preciso *interpretar* y que trazan los agentes que viven conflictivamente la vida social del territorio. En este sentido, los actores crean el mapa, y cobra sentido pleno la función *participativa* de la IAP. El mapa es, por tanto, un objeto de empoderamiento, de modo que se encontrarán mapas, espacios simbólicos de representación del territorio, dependiendo de quienes los tracen, porque los agentes ocupan espacios diferentes en las líneas simbólicas, en las relaciones de poder y en las fuerzas deseantes del territorio. Y por esto mismo, los actores pueden transformar el mapa de sus relaciones cotidianas, porque pueden transformar el territorio, de modo que la construcción del mapa se convierte en una herramienta de empoderamiento clave en los conflictos vividos en un territorio.

La cartografía social, por tanto, no es un instrumento para la creación de un mapa síntesis de un territorio, sino una activación social de las representaciones diferenciadas que pueden permitir el diálogo de los agentes en un espacio local (Paulston y Liebman, citados por Herrera, 2009a). El producto de la cartografía social no es, por tanto, una representación homogénea, de algún modo oficial, de un territorio, porque es una activación social que pretende evidenciar los conflictos y no supone que haya una mirada que pueda prevalecer sobre las otras miradas. Por esto, la exposición de los resultados de un proceso de cartografía social no es un solo mapa negociado por todos los actores, porque en un supuesto proceso de negociación se ejercen mecanismos de poder que pueden hacer prevalecer una mirada, sino que se prefiere hacer una yuxtaposición de las representaciones que animen el diálogo y la negociación, sin anular las perspectivas diferentes sobre el territorio.

La pretensión de la cartografía social, por tanto, no es el levantamiento del mapa sino la forma de elaborar el mapa, el mapa no es el producto final, es

la reproducción constante del espacio social por obra del ejercicio del mapeo. El mapeo como ejercicio de representación del espacio como síntesis del tiempo. En este sentido, esta perspectiva es transformadora y se inserta en la posibilidad organizativa de procesos de empoderamiento. Es oportunidad de reconocimiento en un espacio de fuerzas, de fracturas, de perspectivas. La conciencia del territorio que provoca el mapeo invoca la noción de *espacio público*, porque el mapa siempre es representación de un territorio que se comparte, que es recorrido por otros, y que se ha ganado o que se ha perdido. No obstante, este reconocimiento de las características conflictivas del mapeo pretende reivindicar las tensiones como fenómeno característico del territorio mismo, de modo que no se concibe como atributos de los sujetos o de los grupos sociales. “De este modo, se trata de dejar de pensar lo subjetivo como individual, para pensar lo subjetivo como social, de tal manera que al elaborar un mapa social sea el territorio mismo, en cuanto colectividad, el que se reconozca, se critique y se transforme a sí mismo” (Herrera, 2009a).

La metodología de la cartografía social consta de tres momentos básicos, sobre la premisa de que son los actores sociales quienes construyen los mapas y no un investigador externo que le quita sentido al objetivo que orienta esta perspectiva. Estos momentos son: definición y reconocimiento del territorio y de los actores; elaboración de los mapas; y reflexión sobre el territorio a partir del mapa y construcción de un plan de acción o de alternativas de solución.

El *primer momento* implica la selección del espacio físico que se pretende trabajar, que debe estar ligado, de alguna manera, a un proceso de identidad colectiva. Se define el alcance del estudio (institucional, local, municipal, etc.). Se establecen los recursos físicos y humanos para el estudio y, finalmente, se considera en este momento la ampliación del campo de visión y de comprensión del territorio por parte de los investigadores, y la identificación de los diversos grupos (formales e informales) en el territorio.

El *segundo momento*, la elaboración de los mapas, puede partir del levantamiento de un diagrama topográfico del territorio, y se trabaja con cuatro categorías que organizan las discusiones de los actores: *itinerarios*, *diagramas*, *representaciones* y *posiciones*. Los *itinerarios* identifican los recorridos físicos de los actores que cruzan el territorio. Los *diagramas* se refieren a una geografía abstracta de esos itinerarios, y busca identificar clases de rutinas que presenten rasgos comunes en el uso del territorio. Las *representaciones* avanzan en abstracción y tratan de identificar posiciones simbólicas presentes en el espacio social. Estas posiciones simbólicas se refieren a la manera como el uso del territorio es

comprendido por sus actores. Y, finalmente, las posiciones ponen en relación las representaciones identificadas con otras representaciones y descubre las tensiones descubiertas en términos de poder y de comunicación.

Hasta aquí, se han identificado las tensiones entre posiciones dominantes y marginales en el territorio, compuestas por líneas, energías y nodos. Las líneas, que permiten enriquecer el mapa y superan la mera identificación de los actores, son de tres tipos: líneas de comunicación, líneas de deseo y líneas de poder. Las *líneas de comunicación* distinguen entre la comunicación fluida, la indiferencia y el conflicto o la confrontación. Las *líneas de deseo* identifican las fuerzas movilizadoras de la acción en el territorio, que permiten advertir transformaciones en la relación de las posiciones en el territorio. El deseo es la energía transformadora, a diferencia de las necesidades que no necesariamente tienen la carga deseante que permite la movilización. Y, finalmente, las *líneas de poder* permiten advertir el tipo de tensiones, de alianzas y de prácticas como resistencias, confrontaciones y acciones institucionales que dinamizan el dominio del territorio.

Finalmente, el *tercer momento* se refiere a la reflexión sobre el territorio a partir del mapa elaborado y la construcción de un plan de acción o de alternativas de solución. Una vez realizado el primer mapa que contiene las líneas descritas como tendencias, surge un segundo mapa. El primer mapa define el territorio, lo delimita, lo configura. El segundo mapa conduce a preguntas útiles para negociar un derrotero de acción de los agentes. Este segundo mapa abre un espacio de enunciación para los actores, que es un espacio de formulación y negociación de propuestas.

Esta dinámica metodológica es, en todo caso, una sugerencia de acción que busca una conciencia significada en la representación espacial y que permite provocar una dinámica transformadora del territorio inscrita en dicho territorio mediante la transformación de las reglas mismas del mapeo, que parte de los agentes del territorio y que se invierte en él como sujeto colectivo. En este sentido, esta propuesta metodológica incorpora una perspectiva hermenéutica en el sentido de concebir el mapa como una representación del territorio que exige una interpretación, pero, del mismo modo que la IAP, tiene una intención transformadora e incorpora en su análisis el problema del poder.

Las narrativas

Las narrativas como tradición investigativa son tratadas por Creswell, en la edición del 95, como *biografía*, aunque posteriormente, en ediciones recientes, ya habla de narrativas. En esta orientación, las narrativas son asumidas como

una *metodología de investigación* o como un *objeto de investigación*, y ambas perspectivas presentan dificultades para comprender qué son las narrativas y cómo se puede abordar su estudio. Esto hace avanzar la reflexión al respecto que fue esbozado en el trabajo de Ángel (2007) y que aún conservaba la posibilidad de asumir las narrativas como método o como objeto de investigación.

Si se abordan las narrativas como metodología, se supone que mediante ellas puede averiguarse algo en un grupo social o en una persona, de manera que se asumen como *medio para* y el contenido se supone que es lo que se pretende averiguar. Por ejemplo, se puede hacer un estudio para saber cuál es la concepción de democracia que tiene una determinada población y puede hacerse mediante la obtención de narraciones que hagan alusión al tema. La metodología debe considerar, en primer lugar, la obtención de las narrativas mediante herramientas como entrevistas en profundidad, grupos focales y observación directa. Y en segundo lugar, debe describirse la metodología del análisis de esas narrativas mediante otras herramientas que pueden ser el análisis semiótico, el análisis de contenido o el análisis crítico del discurso narrativo, de manera que se llegue por este medio al verdadero contenido que es la concepción de democracia que circula en ese grupo.

Aquí se separa el medio (la narrativa) del contenido (la concepción de democracia). En esta perspectiva, se hacen estudios de *representaciones sociales sobre algo* o *imaginarios de algo*, y se supone que la representación o el imaginario no son la narración, sino su *contenido*. Este dualismo entre *forma* y *contenido* suele corresponder a otros dualismos como entre ética y estética, o entre superestructura e infraestructura. No se quiere decir, sin embargo, que sean lo mismo ética y estética o cultura y economía. Lo que no es posible decir es que una acción humana sea exclusivamente ética o política o económica o estética.

Se diría al respecto de la narrativa propuesta que la concepción de democracia que hay en una población es la forma como esa población narra la democracia. La narración es la concepción porque el pensamiento no es sólo ni principalmente argumentativo y el argumento lógico no es el contenido del relato ni la estructura o la abstracción de las funciones son los contenidos de la narración. Cuando se pretende llegar a la *quintaesencia* de una concepción, se suele buscar una *fórmula* que sea despojada de *metáforas* y de *adornos*. Que tenga la *forma corta* (fórmula) de la matemática, que es por su propia naturaleza estenográfica. Pero la sociedad, la gente, nosotros, no solemos pensar de esa manera. Los aspectos estructurales del relato dicen unas cosas, pero los pequeños detalles probablemente aluden a otras cosas. La narración es pensamiento y constituye la forma y el contenido de lo que una cultura piensa de sí misma.

Por otra parte, si las narrativas se toman como objeto de estudio, lo que importa es la narrativa misma, desprendida de quien la narra y de su proceso de construcción. Lo que se estudia en este caso es una fábula o una leyenda o unas narraciones orales o escritas, a las cuales pueden aplicarse metodologías de análisis semiótico o de cualquier índole y el resultado será una estructura narrativa (Greimas, Barthes, Strauss) o unas funciones (Propp) que, por más que pretendan respetar la forma del relato, no hablan de nadie ni se dirigen a nadie.

El final de un estudio de narrativas no puede ser, por consiguiente, ni la obtención simple de la narración ni una serie de formulaciones racionales que sean como el zumo de lo encontrado como narración, entre otras cosas porque dicho resultado no es otra cosa que otra narración. Las narraciones son una *entrada*, que alude a la memoria de un grupo humano, a todo lo que constituye ese grupo. Es la forma de su autocomprensión y como tal exige la interpretación para que otros y el mismo grupo puedan mirarlo.

En esta mirada, la narrativa es la forma de la memoria de un grupo y la memoria es, a su vez, la manera de administrar el tiempo. Marc Augé (1998) examina con detalle en qué consiste propiamente un recuerdo y muestra cómo las huellas, (que Ricœur (2004) refiere como huellas mnésicas) se erosionan con el tiempo, y lo que constituye propiamente la memoria es el relato que une, como el hilo de un collar, esas huellas que no cobran sentido sino en dicho relato. Habría que decir con Ricœur que las huellas mnésicas no constituyen en sí mismas la memoria, puesto que el olvido ocurre por la significatividad de dichas huellas y no por un proceso neurológico (Ricœur, 2004: 540 y ss). La mirada al pasado tiene sentido para explicar el presente y para proyectarse al futuro. Y es en esta forma como se construye el tiempo histórico, sobre el trámite del tiempo cotidiano.

El relato memoria presenta puntos de discusión que deben dirimirse para comprender su significado en la vida de una cultura. Marc Augé abre una discusión con Paul Ricœur que, según Augé, se ha sentido seducido por los análisis de Clifford Geertz, quien introduce el tema de las mediaciones simbólicas que sirven para ordenar la práctica de una cultura y vincula los relatos al contexto (Geertz, 2000). Esto es posible porque ya existe un simbolismo inmanente en el mundo práctico (Augé, 1998: 36). De allí se deriva la teoría de la narración de Ricœur, en tres estadios o momentos de la mimesis: mimesis I, referida a las mediaciones simbólicas en el mundo de la vida, y que es un momento prenarrativo pues supone el sistema simbólico de la realidad, sin el cual no es posible contarla; mimesis II, que es la narración como mediación entre una historia individual a una historia narrada en una serie de *acontecimientos* ordenados de manera inteligible; y la mimesis III

ocurre en el momento de la lectura donde concluye el proceso narrativo, puesto que la lectura aporta en significación mediadora a la historia que empieza con una prenarración individual (Ricoeur, 1999a: 132).

La discusión que abre Augé con Ricoeur y con Geertz consiste en que el relato memoria no sólo es un proceso de mediación de la vida vivida, sino que la vida puede vivirse como narración. Dice Augé:

¿Dónde está pues el equívoco? Yo diría que en ambos autores. En Geertz, porque al hablar de la cultura del texto describe más bien una sintaxis (un pretexto o un contexto); y en Ricoeur, porque al considerar mimesis I como previa a mimesis II parece descartar que la vida pueda ser vivida, y no solamente escrita, como una ficción, que mimesis I y mimesis II puedan, en cierto modo, presuponerse una a la otra (Augé, 1998: 37).

En esta forma, Augé señala cómo la práctica del relato es cotidiana y atañe a la manera como se vive la vida en forma de relato. Es decir, discrepa de Ricoeur en el proceso ordenado desde lo vivido hasta lo leído, puesto que la intención del filósofo no comprende la realidad como ficción, y sus relatos como integrantes de la realidad porque operan en ella, son acción simbólica en la aglutinación del grupo, forman la vida y son formados por ella, y “no pensamos en las ficciones que vivimos nosotros mismos” (Augé, 1998: 41). Nos olvidamos con frecuencia de la manera como “la propia vida, individual y colectiva, se construye como ficción en sentido amplio (no como ficción antónima de la verdad del relato supuestamente “verdadero” de los historiadores, sino como narración, como guión que obedece a un cierto número de reglas formales)” (Augé, 1998: 41).

Los relatos son, pues, autocomprensión que opera en la vida y por tanto no son simplemente su reflejo o su mimesis. No son sólo resultado sino que se encuentran integrados en el proceso de vivir. Son el guión y son también la película. Y como tales son susceptibles de ser interpretados. Pero la interpretación como *traducción* de los relatos hace parte de otro proceso que es el diálogo con otras etnias, que genera procesos en el grupo donde nacen los relatos y en los otros grupos.

Comprendidas así las narrativas no son una metodología ni propiamente un objeto de estudio aislado de la vida social. Son parte de la cultura, y como tales son constitutivas de la vida cultural. El trabajo hermenéutico que aborda los relatos, por tanto, es una actuación histórica, es política y simbólica y es influjo vivo por más que se pretenda una imposible objetividad o un impensable distanciamiento del objeto. Y esto es así porque la memoria no es un acontecimiento singular de los integrantes de un grupo, sino que opera en el grupo en su construcción de un *nosotros* que permite ubicarse frente a *otros* que no son como ese *nosotros*. Por estas razones, la memoria no se recupera, como si se tratara de resolver una amnesia, sino

que la memoria se ejerce, el grupo se dota de una memoria para identificarse como grupo en lo que suele llamarse memoria–identidad (Augé, 1998). Este dotarse de una memoria en un grupo suele ser un proceso de negociación, porque la fidelidad del relato a los acontecimientos no existe como quisiera una postura positivista, porque el objetivo del relato no es dar cuenta de la historia como acontecimiento sino construir un relato identitario que no es simplemente un reflejo como narración de algo, puesto que ese algo narrado es el grupo como acontecimiento y como proyecto.

La construcción selectiva del relato memoria lleva a Augé y también a Ricœur a formular la construcción de la memoria con un gran componente de olvido. El olvido tiene, en Augé, una función en la administración del tiempo, es decir, en la construcción del relato como proyecto. Y en ese sentido, termina el libro *Las Formas del Olvido* con un párrafo memorable: “El olvido nos devuelve al presente, aunque se conjugue en todos los tiempos: en futuro, para vivir el inicio; en presente, para vivir el instante; en pasado, para vivir el retorno; en todos los casos, para no repetirlo. Es necesario olvidar para estar presente, olvidar para no morir, olvidar para permanecer siempre fieles (Augé, 1998: 104).”

El olvido permite combatir los abusos de la memoria (Todorov, 1995), porque la memoria sin olvido vive bajo el reino de Némesis, o bien, en el mejor de los casos, como Remedios en *Cien Años de Soledad*, prisionera de una memoria perenne, encerrada hasta la muerte con un olor de pólvora en los sesos. No hay rescate posible de la vida sin el olvido. Y no hay perdón ni redención de la energía social capaz de construir un futuro propio.

Todorov, en su invocación del olvido, distingue entre una memoria literal y una memoria ejemplar. La primera tiene una raíz romántica y kantiana en la concepción del individuo libre, cuya responsabilidad sobre sus actos es absoluta y está obligado a responder sin ambages por todos sus actos, de manera que la *rendición de cuentas* ante la sociedad no permite negociación ni olvido ni hay disculpa posible. Por su lado, la memoria ejemplar, con una tendencia al determinismo a la manera de Durkheim, concibe la acción individual sólo como un *ejemplo* o un resultado de los condicionamientos de la sociedad. En la dialéctica entre una y otra, el olvido es lo único que permite tramitar la vida.

La perspectiva de pensar el olvido es un horizonte cada vez más significativo en la orientación de las investigaciones. Un ejemplo de ello es la declaración de Paul Ricœur en su libro *La Memoria, la historia, el olvido*, en cuya nota de orientación introductoria al tercer tema dice que

El olvido y el perdón designan, separada y conjuntamente, el horizonte de toda nuestra investigación. Separadamente, en cuanto que cada uno deriva de una problemática

distinta: para el olvido, la de la memoria y de la fidelidad al pasado; para el perdón, la de la culpabilidad y de la reconciliación con el pasado. Conjuntamente, en cuanto que sus itinerarios respectivos se entrecruzan en un lugar que no es un lugar, mejor designado con el término de horizonte. Horizonte de una memoria apaciguada, incluso de un olvido feliz (Ricœur, 2004).

El tema surge con urgencia en un mundo lleno de cicatrices de holocaustos inimaginables, y de heridas abiertas por otros holocaustos más recientes. La culta y comedida Europa ve aún sangrar muchos de sus rincones, y esconde a veces la cara frente a la vergüenza de un reciente pasado colonialista, con reliquias tan asombrosas como las de Francia en América Latina, donde aún Trinidad y la Guayana Francesa pertenecen al imperio francés. Inglaterra aún conserva bajo su imperio muchos territorios en ultramar, como las islas Malvinas en Argentina, que defendió recientemente con redobles de guerra. La democrática y liberal Europa no se resigna a perder lo que ganó a sangre y fuego durante cuatrocientos años. Aún reclama como propios territorios que nunca fueron suyos y se empecina, en plena globalización de la economía, donde han surgido muchos y mejores instrumentos de sometimiento, desterritorializados, en conservar esos territorios. Y la sangre derramada sólo pretende ser redimida mediante el olvido y el perdón. Pero las víctimas exigen memoria y reparación. Y las víctimas son actuales, están vivas, y permanecen llenas de dolor y de enojo.

En Colombia, los trabajos de investigación participativa de memoria se han incrementado en los últimos años, y tienen como telón de fondo la *ley de justicia y reparación* de las víctimas de la violencia, que parece exagerar no ya la memoria sino el olvido, de modo que impide tanto el *ars memoriae* como el *ars oblivionis* citados por Ricœur. Investigadores como Pilar Riaño Alcalá han insistido en la memoria con el convencimiento de que es la única forma en que los jóvenes que fueron arrastrados por la borrasca del narcotráfico hacia el negocio de la muerte pueden hacer un pacto con la vida. La investigación de Riaño (2006) señala las heridas abiertas o que han sanado en falso y que aún torturan las noches de muchos jóvenes. Y, colectivamente, las comunidades aún no han llorado a sus muertos, porque no tienen dónde, un lugar simbólico y público para el duelo, y porque aún tienen miedo. Por otra parte, la violencia contra las mujeres es generalizada en esas mismas comunidades y es aún justificada por los jóvenes.

Conclusiones

- En las tradiciones metodológicas de las ciencias sociales, especialmente en aquellos métodos llamados cualitativos, se han desarrollado múltiples

tendencias ligadas a las disciplinas y a sus objetos de estudio, que pueden ser observados según los criterios elaborados por la filosofía hermenéutica. Dentro de estas tradiciones, pueden distinguirse cuatro tendencias:

- La primera es claramente relacionada con la hermenéutica, como es la etnografía, como estudio de culturas que se apartan de los patrones étnicos europeos y que requieren, por tanto, una reflexión sobre la aproximación a fenómenos humanos que deben ser *interpretados* en sus propios términos, y *traducidos* a los términos de otra cultura. La otra tradición que parece relacionarse estrechamente con la hermenéutica se refiere a los estudios de caso según la concepción de Stake, por tratarse de un interés por el caso que se aparta de los estándares normales y que, por consiguiente, deben ser mirados con un interés por el caso mismo, según una ética de la interpretación, sin pretender clasificarlo.
- La segunda está relacionada con la Fenomenología como método y con la teoría fundada. La primera, formulada especialmente por Husserl antes del desarrollo de la filosofía hermenéutica y dentro de la cual se inscribe ésta, con una crítica a algunos de sus postulados, deriva en un método que tiene dos características: la primera consiste en la suspensión de los supuestos o prejuicios en el abordaje del fenómeno, y la segunda es la pretensión de llegar a ideas universales o esencias. La otra tradición que comparte con la fenomenología algunos de estos postulados es la Teoría Fundada (o fundamentada), que parte del principio de que toda categoría debe partir exclusivamente de los datos, cuyo principio de generalización es la saturación de la muestra y concibe la teoría como el sistema de regularidades obtenidas en dicha muestra.
- La tercera tiene una tendencia positivista como es el estudio de caso según la concepción de Yin, en la cual se parte de una teoría para aplicarla a un estudio de un fenómeno social, o de demostrar empíricamente dicha teoría.
- La cuarta asume una perspectiva hermenéutica y la supera al incorporar el conflicto y el poder en sus análisis y al vincularse a las prácticas sociales y no solamente a una perspectiva contemplativa de la investigación, como son la Cartografía Social, la IAP y los estudios de memoria.

La tradición hermenéutica no incorpora en su planteamiento el problema del poder, ni asume una postura política emancipatoria ni de ninguna otra índole. Este

vacío ha sido superado por las tradiciones científicas vinculadas a prácticas sociales conflictivas que, no obstante, adoptan criterios hermenéuticos en relación con la interpretación de las culturas y con la historicidad del pensamiento sobre lo humano.

Se advierte en las tradiciones relacionadas con las disciplinas ciertos estrechamientos que empiezan a ser superados en los estudios transdisciplinarios, asumidos, a su vez en forma plena por perspectivas como la IAP y la Cartografía Social.

Bibliografía

1. ÁNGEL, D. (2007) Memoria y narrativas. En: *Revista Anfora* N° 23, año 14. Manizales: Universidad Autónoma de Manizales.
2. AUGÉ, M. (1998) *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
3. CRESWELL, J. W. (1998) *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, Inc.
4. EKINS, R. (1998) *Male Femaling: a Grounded Theory Approach to Cross-dressing and Sex-changing*. London: Routledge.
5. FALS-BORDA, O. (2009) “Orígenes universales y retos actuales de la Investigación – Acción Participativa. En: Jahir Rodríguez et al, *Desarrollo regional y planificación del territorio, cuadernos de clase N° 2*. Manizales: Universidad Autónoma de Manizales.
6. GADAMER, H. G. (1977) *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
7. GEERTZ, C. (2000) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
8. GLASER, B. y STRAUSS, A. (1967) *El desarrollo de la teoría fundada*. Chicago, Illinois: Aldine.
9. HEIDEGGER, M. (2007) *Hermenéutica de la Facticidad* [Hermeneutik der Faktizität – 1923]. Madrid: Alianza.
10. HERRERA, J. D. (2009) *La comprensión de lo social. Horizonte hermenéutico de las ciencias sociales*. Bogotá: Cinde.
11. HERRERA, J. D. (2009a) *Metodología de investigación para la caracterización del conflicto escolar. Módulo de capacitación*. Documento inédito.

12. MARTÍ, O. (2003) “Habla Claude Lévi-Strauss”. En: *El País*. Madrid, 11 de enero de 2003.
13. MERRIAM, S. (1988) *Case Study Research in Education. A Qualitative Approach*. San Francisco: Jossey – Bass.
14. RIAÑO ALCALÁ, P. (2006) *Jóvenes, memoria y violencia en Medellín. Una antropología del recuerdo y el olvido*. Medellín: Universidad de Antioquia e Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
15. RICŒUR, P. (1999a) *Historia y narratividad*. Barcelona: Editorial Paidós.
16. RICŒUR, P. (2004) *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
17. STAKE, R. (1998) *Investigación con estudio de casos*. (trad.). Roc Filella 3ª ed. Madrid: Ediciones Morata.
18. STRAUSS, A. y CORBIN, J. (2002) *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Bogotá: (2a. ed.) CONTUS-Editorial, Universidad de Antioquia.
19. TODOROV, T. (1995) *Les Abus de la Mémoire*. París: Arlea.
20. VALLES, M. (1997) *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis s.a.
21. VILLASANTE, T. (1999) “De los movimientos sociales a las metodologías participativas”. En: Delgado y Gutiérrez (eds.). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Síntesis.
22. YIN, R. K. (1994) *Case Study Research. Design and Methods*. London: Sage, 1994.