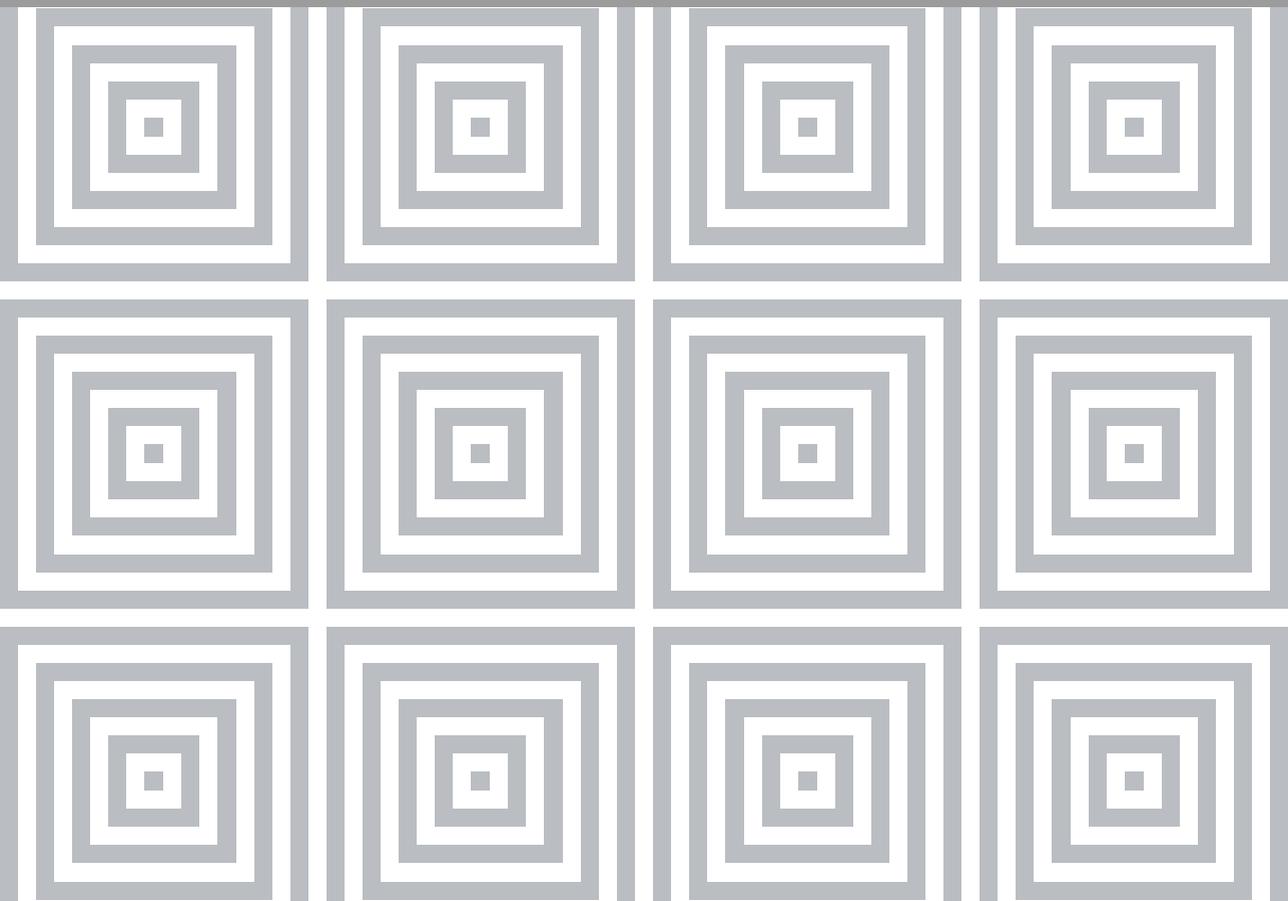


I | Método



## **Introducción**

No se comprenderá plenamente el estudio que aquí presentamos si no se tiene en cuenta su punto de partida, el espacio físico y humano en el que ha tenido lugar y los caminos por los que ha transitado.

Su origen no estuvo en una preocupación académica ni en un interés solamente científico por conocer un objeto de investigación. Todo este trabajo ha surgido de la necesidad práctica de comprender a fondo las distintas realidades sociales en las que quien lo coordina, en primer lugar, y luego todo el equipo que con él colabora en el Centro de Investigaciones Populares (CIP), tienen su residencia, esto es, barrios y urbanizaciones populares, mientras desarrollan diversas actividades profesionales, unas de enseñanza en distintas universidades, otras de servicio social, de orientación educativa, como también en el campo de la salud, de la psicología, de la arquitectura, de la investigación histórica y de la economía.

En todos los casos, nuestra actividad profesional y simplemente humana ha implicado la relación directa con un muy diverso tipo de venezolanos, especialmente de las clases populares, en medio de los cuales se ha desarrollado y se desarrolla de preferencia.

Todo partió de la preocupación primero simplemente humana y luego científica del coordinador de todo el equipo, Alejandro Moreno, quien ha expuesto en gran variedad de artículos y libros el proceso de producción de los métodos seguidos tanto por él en los inicios como luego por todos los investigadores del CIP en sus tesis doctorales y de maestría, defendidas con honores en distintas universidades, algunas de las cuales han sido publicadas y otras se hallan en proceso de publicación.

Para este apartado sobre el método nos atendremos fundamentalmente a su palabra, seleccionando de varios de sus textos aquello que nos permita exponer a nuestros lectores las bases metodológicas sobre las que se sostienen los resultados de nuestros ya largos años de investigación.

## **Fundamentación epistemológica**

Empezaremos por exponer brevemente la fundamentación teórica de la metodología que hemos seguido en todas nuestras indagaciones, lo que consideramos absolutamente indispensable para justificar la novedad de nuestra manera de investigar.

Poco o nada de lo que está aconteciendo actualmente en el campo de las ciencias sociales en el que se enmarca nuestro trabajo y en el proceso de investigación en ellas puede entenderse con claridad si no nos remontamos a los profundos cambios epistemológicos ocurridos en toda la ciencia durante la segunda mitad del siglo XX y cuyos efectos se van a ver con mayor claridad a lo largo de este siglo XXI.

Sobre uno necesitamos detenernos para empezar esta reseña de nuestro peregrino andar por los campos de la siembra y cosecha, de la producción y recolección de saberes y conocimientos sobre la humanidad del venezolano de a pie, del habitante de nuestros barrios y aldeas, del hombre de nuestro pueblo. Estos cambios ha consistido, y están todavía consistiendo, en el regreso de la reflexión a los espacios hasta hace poco casi totalmente ocupados por la ejecución y las consecuencias de todo ello. La reflexión se ha reintroducido en las entrañas de la ejecución que es lo mismo que decir que la subjetividad se ha insertado en los entresijos de la objetividad.

El clásico científico o investigador se había convertido en un ejecutor de prácticas científicas. Los modelos fundamentales por cuyos cauces había de guiarse se daban por definitivamente elaborados. Se sabía qué hacer y cómo hacer, lo que se podía preguntar y el modo como hacer la pregunta. La ciencia parecía ya claramente definida en su condición de ser, esto es, en su verdad constituyente. Sus características, aquéllas que la definían, estaban ya desveladas, descubiertas, por todo el esfuerzo y trabajo anteriores de modo que el investigador no necesitaba cuestionarse las razones de su acción y de sus procedimientos.

Lo dijo ya hace unos años Edgar Morin (1989, p. 37): «El conocimiento científico es un conocimiento que no se conoce a sí mismo en absoluto (...) La pregunta *¿qué es la ciencia?* es la única que no tiene una respuesta científica».

Todo esto dotaba a la ciencia de una gran seguridad, pero también de una notable rigidez. En su momento (1995, p. 300) Moreno escribió: «la ciencia sin la reflexión sobre sí misma, sin la excavación hermenéutica de sus fundamentos, de las fuentes de su vida, es como un tren que camina por rieles fijos y llega a lugares prefijados».

Semejante postura, o semejante paradigma, dio buenos resultados en las ciencias físicas, pero mostró sus debilidades cuando se aplicó al conocimiento de los hombres. Las ciencias de lo humano siempre se sintieron incómodas circulando por esos rieles. La subjetividad de su objeto, así es el hombre, pone permanentemente en jaque la objetividad en la que se le pretende encerrar.

Todo ello obedeció a un largo proceso histórico de un modelo bien estructurado y sólidamente establecido, bien conocido como el positivismo.

El positivismo no es sólo una manera de concebir y hacer la ciencia. Es, en realidad, todo un clima, toda una sensibilidad, toda una postura epistemológica que ocupa todos los espacios de la vida humana occidental durante un período histórico que abarca desde la mitad del siglo XIX hasta nuestros días, aunque en éstos, y ya desde hace medio siglo, haya entrado en crisis profunda y progresivamente más acelerada. Positivistas o positivos, como se quiera, son, además de la ciencia, la filosofía, el derecho, la política, la economía, el mercado, la industria, la producción, hasta el arte. Nada escapa a su influencia omniabarcante.

Como paradigma bien afirmado, el positivismo pasa a convertirse en norma indiscutida y no sometida a duda alguna, en una especie de sentido común desde el cual y en el cual se conoce, se razona y se actúa. En consecuencia, la vida humana y lo humano en general sólo son cognoscibles en aquello que es objetivable, esto es, reductible a objeto y por lo mismo cuantificable, delimitable, numerable. Para lo estrictamente subjetivo se elaboran esquemas de objeto en los que se lo encuadra y se lo fuerza a entrar. Sólo así puede ser conocido.

La consecuencia de todo ello es que la vida humana y todo lo humano, transidos de subjetividad, se pierden, en cuanto tal vida y tal manera de existir, pues al no ser cognoscibles como tales, su presencia en la realidad social e individual no puede ser percibida sino como error o imperfección de un conocimiento todavía no bien madurado. Del conocimiento se pasa a la acción en todos los campos y a la organización de la sociedad: desde la política a la economía, a la cultura en general, al trabajo, a las relaciones sociales, etc. Todo se objetiva de modo que las gentes comienzan a sentirse en un mundo en el que acaban por convertirse en objetos de una estructura cada vez más mecanizada. Desde las cadenas de montaje de la producción en serie hasta las sociedades estrictamente regimentadas, como los fascismos y los llamados socialismos reales, el sometimiento del sujeto al objeto parece imponerse como la forma contemporánea de la modernidad.

Ello provoca, como es de suponer, la reacción contraria no por posición teórica o racional en primer término, sino como clima experiencial, vivencial, afectivo y actitudinal de toda una población que necesita respirar aires de mayor sensación de humanidad. Así, la protesta surge en primer lugar en los espacios de la vida cotidiana, de la sociedad y comunidad que construye la gente común: los trabajadores exigen el reconocimiento de sus condiciones de sujetos humanos contra los mecanismos de la cadena de montaje o las rigideces de la profesiografía, por ejemplo; se afirman y expanden los movimientos feministas que pugnan por la integración social de la mujer como sujeto en igualdad con el hombre; el ciudadano protagonizará toda clase de luchas en defensa de su libertad de opción, en procura de su posición como sujeto de la vida social contra un Estado mecanizado y opresivo. Es el esfuerzo por liberarse de la rigidez como esquema dentro del cual está obligada a encuadrarse la práctica cotidiana de la vida.

Este clima, esta *ambiance* que dirían los franceses, invade muy pronto el campo de la reflexión filosófica, del arte, de la producción cultural de todo tipo e inevitablemente el de la investigación y la producción de conocimientos científicos especialmente en el campo de las ciencias del hombre o ciencias sociales.

La nueva sensibilidad está impregnada de tiempo, de temporalidad, y traspasa, por tanto, de historicidad, del sentido de la vida que discurre y cambia y que, por eso mismo, es esencialmente historia, tiempo, fluidez, discursividad, todo

menos permanencia fija, estabilidad inmodificada, ser eterno y coherente consigo mismo.

Gianni Vattimo lo dirá ya al final del siglo XX (1994, p. 171) en referencia al concepto más de fondo, al que ha dado sentido a la civilización occidental desde los griegos, al concepto mismo de ser que «ya no se piensa como fundamento y estabilidad de estructuras eternas, sino, al contrario, como darse, como acontecimiento, con todas las implicaciones que ello comporta, ante todo un debilitamiento de base porque, como también dice Heidegger, el ser *no es* sino que *acaeece*». La historia ha invadido al ser, el tiempo se ha insertado en la atemporalidad y la ha hecho estallar. Así, la historia invade también, necesariamente, el paradigma científico que por eso mismo explota en mil pedazos aunque muchos científicos y profesores universitarios no se hayan enterado de su explosión todavía.

Todos los grandes epistemólogos —la epistemología se convierte en el indispensable tema de reflexión sobre la ciencia— del siglo XX sacan las consecuencias de y aplican a la ciencia esa sensibilidad vital que se ha venido afirmando y de la que José Ortega y Gasset se hace uno de los primeros testigos en *El tema de nuestro tiempo*, curso dictado en Buenos Aires en 1923: «Cada generación representa una cierta altitud vital, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada» (Ortega y Gasset, 1976, p. 18).

26

Así, tenemos a Ilya Prigogine con la introducción de la historia en la física y la química (1986); a Gaston Bachelard, un pionero (1934); a Imre Lakatos (1983, 1994), con su teoría de la ciencia como una sucesión de «programas científicos de investigación»; a Edgar Morin (1981, 1983, 1992, 2001), con la reformulación total del método y la insistencia en el pensamiento complejo; a Paul Feyerabend (1981, 1984, 1985), con la crítica radical al método tradicional y al concepto y la práctica de la ciencia en general; al segundo Karl Popper (1986), con su apuesta por el indeterminismo; a Ervin László (1990), quien introdujo en la ciencia contemporánea la categoría histórica de *hecho y*, entre nosotros, a Miguel Martínez (1997, 1999), con su formulación del «paradigma emergente» como núcleo estructural de la «nueva ciencia». Cada uno se sirve de distintos constructos racionales, pero todos coinciden en el mismo impulso y la misma toma de conciencia de un giro radical en la concepción básica de lo científico y de la investigación.

Como consecuencia, surge un nuevo problema ineludible: el de cómo se ha de concebir la verdad científica y en qué puede consistir, problema que se conecta con el de la validez del conocimiento tanto del que nos viene por la tradición y desde la ciencia del pasado como el que se produce con la investigación en el tiempo presente.

A la ciencia tradicional algo le pareció siempre claro y definitivo: cuanto menos protagonismo se le dé a la subjetividad del investigador, más probabilidad

habrá de que sus proposiciones se acerquen a la verdad. Por eso los controles externos a él y de él independientes, por una parte, pero por otra, la prohibición absoluta de que el agente de la ciencia se permita tratar los acontecimientos que estudia con procedimientos considerados subjetivos, especialmente la *interpretación* y todo aquello que hoy se considera componente estructural de la hermenéutica.

La hermenéutica pudiera haber sido conveniente para tratar temas filosóficos, literarios, religiosos, pero no temas científicos. Si las ciencias sociales y humanas se servían de la hermenéutica, no podían considerarse ciencias. Viejo y arduo debate.

Las ciencias sociales, por mucho tiempo, se sometieron a esta condición y se esforzaron por parecerse lo más que pudieron a las ciencias físicas, y aceptar sus métodos y exigencias. Mientras predominó el paradigma tradicional, no les quedó más camino.

Sin embargo, la necesidad de otra perspectiva para todo lo que tenía que ver con el estudio de los seres humanos, sus realizaciones y sus agrupaciones, se hacía presente constantemente junto con la insuficiencia e inadecuación de las exigencias tradicionales.

De hecho, los científicos sociales más destacados y que han aportado verdaderos adelantos en este campo, unos no se han atenido a esas exigencias y otros, aun declarando que se atenían a ellas, en lo más importante de sus trabajos las han violado. El clásico debate entre los partidarios del *erklären* —describir, exponer— y los del *verstehen* —comprender, esto es, hermenéutica al fin y al cabo— testimonia esta insatisfacción estructural inscrita en el alma tanto de cada científico social como de su disciplina.

Del mismo modo, es significativo que la hermenéutica como método y como teoría general de la interpretación haya venido siendo elaborada no como instrumento filosófico solamente sino como manera de hacer en la investigación desde el siglo XVIII, primero en el campo de la historia a donde arriba desde el estudio de la Biblia y luego en otros campos hasta llegar hoy a convertirse en la nueva forma de concebir el conocimiento o, como ha dicho Vattimo (1995, p. 37), en «una suerte de *koiné*, de idioma común, de la cultura occidental (...), un clima difundido, una sensibilidad general, o bien una especie de presupuesto con el que todos se sienten llamados a pasar cuentas».

He aquí cómo la denostada *interpretación* —interpretación, comprensión, hermenéutica— ha pasado al primer plano no sólo en la filosofía contemporánea sino, sobre todo y para lo que aquí nos interesa, también en el ámbito de las ciencias sociales que están abandonando definitivamente el viejo paradigma y entrando de lleno en otro impregnado de temporalidad, cualidad, comprensión e indeterminación.

El primer anuncio—grito-protesta y anuncio profético—lo dio ya en el siglo XIX, con su característica contundencia y atrevimiento, en un aforismo sin vuelta de hoja y justamente famoso, Friedrich Nietzsche (1981): «No hay hechos, hay interpretaciones. Y esto también es una interpretación».

Ha sido, sin embargo, Martin Heidegger (1971), comentarista de Nietzsche y alumno de Edmund Husserl, al que sigue, profundiza y modifica en la fenomenología por él creada, quien ha puesto las bases fundamentales definiendo al hombre como *intérprete*<sup>2</sup>. La interpretación pasa a ser, así, un componente de la estructura existencial humana —un *existenciario*— de modo que entra de por sí en las notas definitivas del ser humano en cuanto habita el mundo, del *Dasein*. Interpretar no es algo que el hombre puede hacer o dejar de hacer a voluntad sino de algo que lo constituye en su situación y de lo que, por ende, no puede prescindir pues se le impone sin que caiga bajo su control. Conocer humanamente es interpretar o, lo que es lo mismo, el conocimiento es estructuralmente interpretación en la que la subjetividad con su historicidad es factor constitutivo. Así, cuando un hombre se niega a interpretar, está interpretando. En estos términos, el paradigma clásico de la ciencia deja de tener sentido o necesita ser reformulado.

Ahora bien, siendo esto así, la verdad tiene que ser pensada de manera distinta a como lo fue anteriormente sobre la base del conocimiento entendido como representación.

28

Quizás sea Vattimo (1995, p. 130) quien lo ha planteado en la forma más clara, aplicando a la práctica del conocimiento en concreto los planteamientos de Heidegger:

Si la verdad no es pensada como el darse incontrovertible de un objeto que se tiene en una idea clara y distinta y descrito en forma adecuada en una proposición que refleja fielmente la idea—lo que es tal vez posible en el interior de un horizonte, de una apertura, que instituye todo posible criterio de conformidad a la cosa o al menos a las reglas de un lenguaje—la verdad parece pensable sólo a través de la metáfora del habitar (...). Puedo enunciar proposiciones válidas según ciertas reglas sólo a condición de habitar un determinado universo lingüístico o un paradigma. Este habitar es la primera condición de mi decir verdad.

Habitar es una situación temporal en un determinado mundo-de-vida, de cultura, de situaciones, de percepciones, histórica por tanto e impregnada de la subjetividad del habitante, lo mismo que es histórico, temporal y cultural todo universo lingüístico y todo paradigma.

2 Véase el tema tratado por el autor en la sección 31 (pp. 160-172 de la traducción de José Gaos, 1971) de *El ser y el tiempo*.

Esto no supone un relativismo total o una actitud liviana ante el conocimiento, la ciencia y la investigación, una suerte de «todo vale» como a veces se entiende. Al contrario, es una exigencia mucho mayor que la que se planteaba anteriormente, pues el investigador está comprometido en todo su ser, como científico y como persona, compromiso que le exige completa transparencia y lo somete al riesgo de responder, sin ocultaciones, con toda su subjetividad expuesta a la comunidad sin asideros que le sirvan de coartada, por su trabajo. Transparente ante sí mismo y transparente ante la comunidad, tiene que saber sobre su propio saber, esto es, desvelar y haberse desvelado a sí mismo la *apertura* que *habita* y por la que es habitado desde la cual y en la cual produce la verdad de su investigar. Él sólo puede producir verdad en el horizonte hermenéutico, esto es, de interpretación-comprensión, de esa apertura.

¿En qué consiste en realidad la interpretación? Consiste en dar sentido y significado a lo que todavía no lo tiene en la experiencia del intérprete y esto es conocer o hacer pensable una realidad.

En términos práctico-concretos, interpretar consiste en integrar de manera coherente o no contradictoria lo nuevo en el sistema de relaciones de significado que constituyen el horizonte de quien conoce. Pero una realidad que ya está significada en otro horizonte y le viene al intérprete situada en él no es integrable en cuanto tal. Inevitablemente tiene que ser resignificada en el sistema de significación del intérprete para poder ser pensada por él. Pero, entonces, luego del proceso, ya no es la realidad que era pues tiene otro significado. Así, la realidad significada en un horizonte es en verdad incognoscible en otro horizonte.

Con la sola interpretación, el proceso hermenéutico está incompleto. La interpretación puede haber sido hecha muy bien, con muy buena habilidad, lo que es propio de cualquier persona que goza de sus capacidades en normalidad, pero no haber desvelado la verdad de la cosa sino haber producido un error.

Para que el proceso hermenéutico pueda acceder a la verdad del acontecimiento, la interpretación ha de ser *comprensiva*, o lo que es lo mismo, la interpretación debe dar paso a la *comprensión*.

¿En qué sentido podemos hablar de comprensión como proceso cognoscitivo hermenéutico?

Si el horizonte del intérprete, en este caso del investigador, y el de los sujetos de la investigación, en nuestro caso los venezolanos populares, coinciden o si los venezolanos populares poseen también el horizonte de los investigadores además del suyo propio y los investigadores el de los sujetos populares, la realidad social investigada sería adecuadamente significada por unos y otros, y mostraría su verdad en ambos espacios.

A esto es a lo que llamamos comprensión en el proceso hermenéutico, a la interpretación realizada en el horizonte en que la realidad interpretada tiene su significado propio.

Cuando aquí se habla de interpretación y comprensión, me estoy refiriendo a la oposición entre conocimiento desde fuera de la realidad en concreto y conocimiento desde dentro de ella misma, lo cual es pertinente para el estudio y la investigación de mundos humanos. El mundo humano de los indígenas sólo podía ser conocido en su verdad por los españoles desde dentro de él mismo, desde su sistema de significados, desde sus claves de interpretación-comprensión, desde su horizonte hermenéutico y no desde los significados, claves y horizonte de los españoles. Y viceversa.

Ahora bien, puesto en marcha el proceso de interpretación-comprensión, un solo proceso hecho de esos dos momentos no en sucesión temporal sino simultáneos en interacción, el intérprete-conocedor, inevitablemente procede a integrar la realidad comprendida en el sistema de relaciones de significado que constituyen su aquí y su ahora, su temporalidad más concreta, en el que esa realidad adquiere su significado actual. En esto consiste fundamentalmente la *aplicación*, tercer momento con el que el proceso hermenéutico se completa. Tampoco este momento es separable de los dos anteriores, pues se produce en simultaneidad e interacción con ellos.

Cuando la realidad cuya verdad ha de desvelar pertenece al mundo del intérprete-conocedor y se significa en su horizonte, el proceso de interpretación es al mismo tiempo el de comprensión. El problema se plantea cuando se da diversidad de horizontes y se presenta más radicalmente cuando los horizontes son totalmente externos el uno al otro, como en el caso de la Conquista de América, del encuentro con un otro absolutamente nuevo para los dos que entran en contacto, esto es, tanto para los indígenas como para los españoles.

¿Cómo es posible superar esta externalidad, esta absoluta otredad, esta radical distinción y llegar a conocer al otro desde su propio horizonte?

Si tenemos en cuenta que un horizonte —y un significado en su integralidad— no está constituido solamente por claves intelectuales de interpretación o por símbolos representados mentalmente sino que se construye, lo mismo que toda la cultura, en un proceso de vida y experiencia, esto es, de práctica de vida, de ejercicio colectivo del vivir que forma todo un mundo —que por eso es mundo-de-vida— en el que tiene su verdad todo lo que le pertenece, para poseer un horizonte y estar integrado en él habrá necesariamente que vivirlo, esto es, practicarlo en experiencia vivida con los que lo viven por pertenencia o, lo que es lo mismo, convivirlo de alguna manera. Sólo desde la convivencia, desde la implicación en el mundo-de-vida sobre el que se sostiene un horizonte hermenéutico

es posible poseer sus claves y moverse en sus relaciones de significado y manejar sus reglas de significación.

Cuando la investigación se realiza en el ámbito del propio mundo-de-vida y, por ende, desde dentro del horizonte hermenéutico al que uno pertenece, el problema no se plantea críticamente porque la convivencia ya está dada. El punto crítico se plantea cuando el mundo-de-vida del investigador es totalmente distinto de aquel al que pertenece la realidad cuya verdad quiere conocer, sobre todo si no sospecha de la otredad de ese mundo-de-vida.

La integración de todo el proceso de investigación aquí expuesto en sus resultados, en el contexto epistemológico descrito, queda muy claro en la narración que Alejandro Moreno hace de su experiencia en busca de método y que reproducimos a continuación.

Quien esto escribe hubo de enfrentar una situación en la que decidir sobre este tema se hizo imperativo, cuando se encontró en la necesidad vital de investigar la realidad social, cultural y antropológica del hombre popular venezolano. Mi proceso de investigación no partió de una intención estrictamente científica propia del investigador académico, sino de la preocupación por entender el mundo popular de la comunidad del barrio en el que por motivos de acción social y pastoral, como sacerdote auxiliar de una parroquia petareña en la que me propuse ocupar el tiempo que me dejaban libre las obligaciones universitarias y profesionales de psicólogo, había decidido vivir. En principio, pues, no había pensado en investigar. La investigación se produjo luego como exigencia ineludible de haber decidido compartir mi vida con una comunidad popular.

Después de un tiempo, cerca de dos años, de convivencia, múltiples experiencias repetidas en el vivir cotidiano, múltiples pequeños y algunos grandes fracasos en mis intentos por intervenir con proyectos bienintencionados en la vida de la comunidad, me dijeron repetidamente que no entendía.

Todo me hablaba de una forma de practicar la vida en todos los ámbitos y en todos los tiempos de la cotidianidad comunitaria, de unos códigos cuyas claves de descifrado yo no poseía. Mi error estaba, ahora lo sé, precisamente en mi preocupación por entender puesto que el concepto de entender que manejaba y por el que me guiaba era un concepto intelectual, marcado por mi formación académica, regido, por tanto, por la lógica racional y a cuya realización sólo se podía llegar por el procesamiento de informaciones veraces obtenidas mediante los procedimientos adecuados.

De partida, por ende, me orientaba a lograr el entendimiento mediante la aplicación a la realidad popular del barrio de unos esquemas, unas reglas de interpretación, dentro de las cuales hacerla entendible. No sospechaba que muy bien esos esquemas podían no pertenecer a esa realidad humana sino serle impuestos como

marcos rígidos en los que quedara acomodada y al mismo tiempo negada en su propia verdad.

Mi inevitable necesidad de interpretar ponía en marcha los dispositivos de significación propios de mi mundo —occidental, moderno, académico...— sin que pudiera sospechar la distinción y otredad del mundo-de-vida popular venezolano. De esa manera hubiera podido entender, pero el entendimiento hubiera sido una construcción de mis esquemas, una realidad ficcionada por ellos, de modo que al fin y al cabo no hubiera entendido de hecho.

La verdad es que eso fue lo que me sucedió. Dado que no entendía, quise entender recurriendo a la investigación y en los términos convencionales de la misma, me puse a aplicar los instrumentos y los métodos que mi formación me ponía a disposición. Ciertamente, logré reunir datos, acumular conocimientos en el sentido tradicional, pero intuía con claridad que el sentido de fondo del todo se me escapaba.

La narración de esta historia puede ser larga, pero aquí se trata de dar cuenta de una manera de investigar, de modo que sólo tocaré los puntos esenciales que tienen que ver con esto.

Necesitaba abandonar la intención de entender e ir más allá, pero no sabía a dónde. Decidí dejar de lado la investigación y ponerme a vivir la vida de la comunidad desde ella misma, desde sus prácticas cotidianas y llevar un registro sistemático de toda la experiencia procesando sus contenidos continuamente conmigo mismo y con la gente en cuyo mundo estaba viviendo.

Ala corriente de la vida cotidiana la he llamado luego vivimiento y al vivir la vida en una comunidad desde sus propias prácticas lo he denominado invivir —vivir dentro—, pero un invivir compartido, esto es, convivido.

Conviviendo la vida de la comunidad, o sea, a partir de y en el participar de la práctica de vida —lo que luego he llamado practicación para destacar su dinamicidad— de todos los convivientes de ese mundo, se me abrieron las distinciones, las propiedades y las identidades que configuran el mundo-de-vida popular venezolano como distinto del mundo-de-vida de la modernidad del que provengo y en el que me he formado.

Entendí, ahora sí, que mis esquemas, mis métodos, mis procedimientos de investigación, aptos para mi mundo, no me permitían acceder a la verdad de este otro mundo; no sólo, sino que me inducían necesariamente al error. Pero ahora sabía a dónde tenía que ir, a aquello que sólo podía apalabrar como comprensión.

La hermenéutica y sus procesos, conocida teóricamente, se planteaba como exigencia en la práctica y para la práctica.

Comprender implica un doble proceso: aprehender y ser aprehendido en el mismo acto y en el mismo acontecimiento pero *en-con*, en la realidad compartida. Puesto que esa realidad era un practicar la vida, comprender significaba dejarse pren-

der en la vida convivida, en su discurrir cotidiano, en su vivimiento. Sólo así podría vivir en sus códigos y ser vivido por ellos en cuanto desde dentro rigieran mi vivir la vida. Comprender así suponía salirme, como quien se sale de una armadura, de todas las estructuras mentales y vivenciales que mi formación había producido en mí. La armadura quedaba en pie, pero deshabitada (Moreno, 1998, p. 12). Deshabitar mi antiguo habitar y habitar uno nuevo, para mantenerme en la metáfora de Vattimo.

Un habitar, sin embargo, no elimina al otro. Ambos pueden coexistir, distinguidos, en el mismo intérprete. En ese caso el intérprete habitante de los dos horizontes, está en condiciones de acceder a la verdad de uno y de otro y luego de apalabrar en los términos de uno la verdad del otro a la que ha accedido desde su interior. En el diálogo de los horizontes se produce la aplicación.

De esta manera creo haber expuesto en síntesis pero con suficiente claridad, por lo menos en mi intención, los fundamentos filosóficos, teóricos y metodológicos de lo que he llamado y practicado «investigación convivida». Lo convivido de la investigación está precisamente en la in-vivencia en el mundo-de-vida que es condición de posibilidad del *desde* humano convivial donde se conoce.

### **Enfoque metodológico**

Todo esto se concreta en la práctica investigativa en asumir para todo el proceso el enfoque cualitativo más actual distinguiéndolo claramente del enfoque cuantitativo tradicional.

El enfoque cualitativo para la investigación en ciencias sociales viene tomando desde hace tiempo un auge muy importante, tanto porque los investigadores no se satisfacen con los resultados que aportan los tradicionales métodos cuantitativos, cuanto porque la profunda reflexión epistemológica de los últimos cincuenta años y a la que ya nos hemos referido ha cuarteado las bases teóricas sobre las que esos mismos métodos se asentaban.

Este auge puede dar la impresión, especialmente a los investigadores noveles, de que el enfoque cualitativo es nuevo y constituye un logro y una conquista de las orientaciones más actuales de la ciencia que, para muchos, vienen a ser una verdadera revolución.

En realidad, el énfasis en lo cualitativo precede históricamente al énfasis en lo cuantitativo en todos los campos de la ciencia pero, sobre todo, en las ciencias que se ocupan en conocer cuánto atañe específicamente al ser humano, a sus formas de vida y a su conducta, esto es, ese grupo de disciplinas que globalmente se conocen como ciencias humanas o ciencias sociales.

El que no sea totalmente nueva, no significa que la posición cualitativa reedite simplemente perspectivas pasadas o antiguas posturas. Tanto el enfoque cualitativo como el cuantitativo pueden ser considerados como tendencias cons-

tantes en la historia del conocimiento, por lo menos del occidental, lo cual no significa que su formulación actual sea una simple repetición del pasado. Tiene su propia identidad y sus propias características, precisamente, en buena parte, como resultado de la historia transcurrida.

La investigación cualitativa se centra en lo que distingue, identifica y caracteriza en cuanto totalidad a la realidad bajo estudio. Se puede decir que este tipo de investigación busca el *cual* (de donde cualidad y cualitativo) de lo que se estudia. Ya Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica*, capítulo 14<sup>3</sup>, definió la cualidad en términos que poco han cambiado desde entonces: «Las acepciones de la cualidad pueden reducirse a dos, de las cuales una se aplica con mayor propiedad y rigor. En efecto, en primer lugar, cualidad es la diferencia o característica que distingue una sustancia o esencia de las otras».

La orientación cualitativa puede resumirse muy sintéticamente en estas expresiones de M. Martínez (1999, p. 173):

De esta manera, la investigación cualitativa trata de identificar la naturaleza profunda de las realidades, su estructura dinámica, aquella que da razón plena de su comportamiento y manifestaciones. De aquí, que lo *cualitativo* (que es el todo integrado) no se opone a lo *cuantitativo* (que es sólo un aspecto), sino que lo implica e integra, especialmente donde sea importante.

34

Daniel Bertaux sintetiza muy bien el estado de ánimo de gran parte de los investigadores en el campo social —y no sólo de los sociólogos— a finales del siglo pasado deseosos de reencontrarse, en términos netamente científicos, con el hombre real y vivo que se les había perdido entre las avalanchas de números por una parte y la hipertrofia teórica de las estructuras sociales por la otra. Pero para eso era necesario reelaborar el concepto mismo de ciencia, sobre todo para el campo de las ciencias humanas, y desprenderlo de los esquemas véteropositivistas del siglo XIX y neopositivistas del XX.

Nuestra investigación se inscribe, pues, en el amplio paradigma de los métodos cualitativos en investigación social y, dentro de éstos, en el «enfoque biográfico» o de «*historias de vida*».

Ha sido necesario el vuelco epistemológico de los últimos años que reivindica la subjetividad como forma de conocimiento para que la historia de vida vuelva a ser considerada como de pleno valor científico.

Los relatos que de una u otra manera tienen como tema y contenido lo biográfico y lo autobiográfico, las memorias personales, los testimonios de vida, etc., existen desde muy antiguo en la mayoría de las culturas.

3 Aristóteles (1973). *Metafísica*. Madrid: Aguilar.

La narración desarrollada en forma sistemática, coherente y completa de la vida de un sujeto, sea realizada por él mismo —autobiografía—, sea realizada por otro —biografía simplemente—, pertenece a tiempos cercanos a nuestra época y, sobre todo, al mundo de la cultura occidental, especialmente a partir del Renacimiento. Hasta principios del siglo XX puede decirse que fue un tipo de documento perteneciente al campo de la historia —biografías de reyes, héroes, santos, artistas y figuras de alguna manera significativas por su influencia en los acontecimientos históricos— y de la literatura. Sólo con la aparición de las ciencias sociales empiezan a surgir documentos biográficos con intención de servir como insumos para el estudio científico de la sociedad, de la cultura, de la psicología, del ser del hombre en general.

Un problema previo al introducirnos en el trabajo práctico con historias de vida es el de la terminología.

¿Son lo mismo, o, en caso contrario, en qué se distinguen: biografía, autobiografía, historias de vida, relatos de vida, documentos biográficos? Distingamos estos cinco términos que son los más usados y usuales entre nosotros, aunque no son los únicos en la literatura.

1~ Empecemos por el más abarcador de todos: *documentos biográficos*.

Se entienden por tales todos los documentos que se refieren de manera directa o indirecta a una parte o a la totalidad de la vida de una persona o de varias personas (una familia, como hace Oscar Lewis, por ejemplo). Es ésta la categoría más amplia y comprehensiva. Incluye toda clase de textos tanto orales como escritos de tipo biográfico. Entre ellos hay que contar desde los diarios personales, las cartas, los documentos judiciales, etc., hasta las biografías propiamente dichas.

Muchas veces los documentos biográficos han sido utilizados para la investigación no sólo histórica. Sirva de ejemplo la clásica obra de Michel Foucault, *Yo Pierre Rivière* (1976), estudio epistemológico de una época y un sector del conocimiento a partir de los archivos judiciales.

Hay que distinguir aquí dos tipos de documentos biográficos: 1. Los documentos primarios, esto es, la historia de vida propiamente dicha, en sí misma y sin ser acompañada por ningún tipo de otros documentos. 2. Los documentos secundarios, es decir, toda clase de documentos biográficos excluida la historia de vida.

2~ Entre estos documentos biográficos, los más completos y orgánicos son las *biografías*.

Cuando hablamos de biografía, entendemos por ella la narración total del recorrido de vida de una persona desde su nacimiento hasta su muerte —o, si el biografiado no ha muerto, hasta el momento en que se escribe el texto— e, incluso, a veces, desde sus antepasados hasta algunos de sus descendientes, compuesta sobre la base no sólo de los testimonios o relatos del protagonista sino, además,

de cuanta referencia, sea oral o escrita, personal o documental, se haya podido encontrar en relación con el sujeto de lo narrado.

Las biografías así entendidas pertenecen al campo de la historia en cuanto disciplina y forman parte de la historiografía de un período determinado, de una sociedad, de una nación, de un campo de la acción humana (el arte, la ciencia, la religión...), etc. Cuando no son realizadas con el rigor propiamente científico o son redactadas enfatizando los aspectos más atractivos para el lector, pertenecen más bien a la literatura.

Las biografías se agotan en sí mismas, esto es, cumplen su finalidad cuando han presentado plenamente la vida del personaje. No pretenden servir de base, de por sí, para otro tipo de investigación —sociológica, psicológica, antropológica— aunque puedan entrar como componente en procesos investigativos muy variados.

No se hace referencia a ellas, esto es, no se las considera propiamente como tales, cuando se habla de «historias de vida» en la investigación social, aunque, de hecho, son historias de una vida.

3~ Cuando la biografía está narrada por el mismo biografiado, sea por propia iniciativa sea a petición de otro —lo más frecuente en investigación social—, y no se utilizan en ella materiales externos a la narración —materiales secundarios— sino solamente los que el sujeto narrador aporta al narrar —materiales primarios—, tenemos lo que propiamente se conoce como «historia de vida» en la investigación social.

4~ Este concepto, sin embargo, incluye algunas variantes que hay que distinguir con claridad. A nuestro juicio, no es lo mismo la «historia de vida» narrada en solitario que la «historia de vida» narrada en relación actual con un interlocutor físicamente presente. A la primera la llamamos *autobiografía* y a la segunda *historia-de-vida* (*sic*, con los guiones de unión).

4.1 La autobiografía es el relato, solicitado por otro o no, de la vida de una persona cuando es compuesto por ella misma. Para ser propiamente autobiografía debe cubrir todo el período de esa vida hasta el momento en que está viviendo esa persona. Es claro que este relato puede ser más o menos integral según las condiciones de memoria, de interés o de prudencia del sujeto lo permitan.

La autobiografía admite por lo menos dos variaciones por la forma en que se presenta. Puede, en efecto, ser *escrita* u *oral*. En este caso, ante un grabador, por ejemplo.

4.2 La *historia-de-vida* es aquella que el sujeto de la misma narra a otra persona, presente física y actualmente como interlocutor. Decimos física y actual, porque siempre al narrar se tienen presentes, de manera simbólica e imaginaria, uno o varios interlocutores e, incluso, a veces, hasta un público.

Esto, para fines de investigación, exige que sea *grabada* y luego *transcrita*, procesos que presentan sus propios problemas y comportan sus propias técnicas.

Muchos autores tienden a pasar por alto las diferencias entre autobiografía e historia-de-vida como si fueran sólo de forma. En realidad, son diferencias esenciales. En la literatura común tampoco se hace distinción en la terminología. Una y otra son conocidas como historias de vida e, incluso, como autobiografías. Si las diferencias son esenciales, se impone la distinción terminológica.

Además de esenciales, las diferencias entre la autobiografía y la historia-de-vida son muchas. En primer lugar, la espontaneidad. En la autobiografía, en efecto, hay tiempo y posibilidad para corregir, eliminar lo dicho o escrito, añadir, modificar, es decir, para reducir la espontaneidad y falsear más o menos lo que se expresa sin represión. No es que la espontaneidad necesariamente sea mejor garantía de veracidad si es ésta la que se busca, sino que, al eliminar los errores de expresión, de sintaxis, las repeticiones, las desviaciones, las incongruencias, etc., cosa que puede hacerse muy bien en la autobiografía, *se eliminan significativos elementos para el análisis de la realidad tal como se presenta en la vida cotidiana*.

La diferencia principal está, sin embargo, en el tipo de *relación interpersonal en cuyo marco se produce la historia*. Cuando la relación es con un otro imaginado o simbólico, éste no tiene otra participación sino la que el mismo sujeto de la historia le asigna. Cuando, en cambio, la relación se establece con un interlocutor real, presente y actuante, la historia se produce realmente entre dos y, más que producto de los dos, es resultado de la relación misma en que ambos se encuentran, del «entre» que se establece allí. En esta relación, *la historia es un acto social en sí misma*, esto es, en ella está ya *lo social concreto en corriente histórica de vida*.

5~ Cuando no se narra toda una vida sino parte de ella, o episodios determinados de la misma, hay que hablar de «relatos de vida» que pueden ser autobiográficos, en el sentido antes indicado, o narrados a un interlocutor, escritos u orales. Una clase particular de estos relatos de vida son aquéllos que se limitan y refieren a un aspecto, tipo de actividad o tema de la vida del sujeto. Así, por ejemplo, cuando se relata todo y sólo lo que tiene que ver con la persona en cuanto abuelo, o en cuanto panadero artesanal —clásico estudio de Bertaux (1993)—, o en cuanto al surgir y desarrollarse de su filosofía, etc. Los relatos de vida hechos ante un interlocutor presente o ante varios interlocutores, esto es, en grupo, los identificamos como relatos-de-vida (con los guiones).

En la investigación social, los relatos de vida se utilizan, sobre todo, cuando se trata de conocer un aspecto de la realidad previamente seleccionado o confirmar una hipótesis específica.

En nuestro caso hemos preferido trabajar con *historias-de-vida*, esto es, con el texto de la historia producido por un narrador-actor, al que llamamos *historia-*

*dor*, en compañía y junto con el investigador, al que llamamos *cohistoriador*, en relación directa de *persona a persona*.

Sin embargo, hemos recurrido también a algunos relatos-de-vida para completar parte de nuestras investigaciones.

### **¿Cómo investigar con historias de vida y cómo lo hacemos en el CIP?**

Con las historias de vida y los materiales biográficos en general se investiga de muy diversas maneras. La menos «biográfica» de las maneras es la de aquéllos que se sirven de los datos biográficos para completar investigaciones de tipo cuantitativo basadas en encuestas o sondeos con base estadística. La historia de vida, así, se convierte en un adorno no necesario ni de primera importancia, puesto ahí, como dice Franco Ferrarotti (1981, p. 39), «para edulcorar los rigores de las medidas cuantitativas exactas».

Otros se sirven de las historias de vida para ilustrar con ejemplos cualitativos y como corroboración anecdótica lo que se ha investigado a través de otras vías.

En algunos casos, las historias o los relatos de vida son tomados como fuente de datos y utilizados para encontrar en ellos lo que se busca más allá de ellos. Es el caso, por ejemplo, de Daniel Bertaux en la investigación ya citada sobre el paso de la panadería artesanal a la industrial en Francia. ¿Dónde encontrar este proceso? El proceso está en vivo en aquéllos que lo han vivido y en el transcurso de la historia que han vivido, esto es, en los panaderos que vivieron el proceso y en el proceso tal como lo vivieron. Habrá que buscarlo en la vida de los panaderos, en su historia de vida. Pero no en toda ella sino en ese tiempo que corresponde al proceso mismo. Bertaux se servirá, por tanto, de relatos de vida más que de historias de vida. En cualquiera de estos casos, la historia de vida es utilizada ya sea como técnica, como instrumento para otra cosa, o —es su uso en Bertaux— como el método de acceso a la realidad social. En cualquier caso, se reduce a la función de auxiliar.

¿Puede pensarse en una investigación en la cual la historia de vida no sea utilizada para otra cosa más allá de ella misma? ¿Una investigación en la cual la *historia de vida sea lo que se ha de investigar?*

Centrarse en la historia de vida como en el *qué de la investigación* y no como en un instrumento de cualquier tipo para otra cosa, es la posición más actual al respecto ampliamente desarrollada por Ferrarotti. Ésta es la mejor manera para aprovechar toda su potencialidad heurística.

No quiere ello decir que los otros usos sean científicamente «ilícitos» sino que se quedan cortos y reducen a segundo plano lo que debe y puede ocupar el primero.

Ferrarotti ha sido hasta ahora quien mejor ha desarrollado y fundamentado un sólido estatuto epistemológico para darle solidez científica a la investigación con historias de vida.

Para este autor (1981, p. 4), «la historia de vida es la *contracción de lo social en lo individual, de lo nomotético en lo idiográfico*». Siendo esto así, en la vida de cada cual está *toda su sociedad vivida subjetivamente* que es la única manera de ser vivida que una sociedad tiene, pues una sociedad existe en sus miembros o no existe en absoluto.

Una historia de vida es una práctica de vida, una praxis de vida, en la que las relaciones sociales del mundo en el que esa praxis se da son internalizadas y personalizadas, *hechas idiografía*. Esto es lo que justifica poder leer o descubrir *toda una sociedad en una historia de vida*. De nuevo, en términos de Ferrarotti, «todo acto individual es una totalización de un sistema social» (*Ibíd.*, p. 45). Más claramente, en otro pasaje del mismo autor:

*El acto como síntesis activa de un sistema social, la historia individual como historia social totalizada por una praxis: estas dos proposiciones implican un camino heurístico que ve lo universal a través de lo singular, que busca lo objetivo sobre lo subjetivo, que descubre lo general a través de lo particular. A nuestro parecer, esto invalida la validez universal de la proposición aristotélica: «No existe ciencia que no sea ciencia de lo general». No. Puede existir la ciencia de lo particular y de lo subjetivo y tal ciencia llega por otras vías —vías en apariencia muchas veces paradójicas— a un conocimiento de lo general* (*Ibíd.*, p. 47).

Según esto, no tiene sentido preguntarse cuántas historias de vida son necesarias para un estudio social determinado. Con una es suficiente. *Se está aquí fuera de toda consideración de tipo estadístico o representativo*. En palabras de Ferrarotti (1981, p. 154): «Nuestro sistema social está en cada uno de nuestros actos, en cada uno de nuestros sueños, de nuestros delirios, obras, comportamientos. Y la historia de este sistema está toda entera en la historia de nuestra vida individual».

Sin embargo, la cosa es un poco más compleja de lo que el mismo Ferrarotti parece indicar. En mucho depende de *qué es lo que se busca en la historia de vida o con la historia de vida*. En la mayoría de los casos se han buscado y se buscan datos, esto es, hechos comprobables, objetivos, sea este término entendido en sentido fuerte o en sentido débil.

Cuando se buscan datos en las historias de vida, se plantean todos los problemas que los datos exponen en cualquier método o enfoque investigativo. Sobre todo la *confiabilidad* de los mismos.

La confiabilidad tiene su manera de ser afrontada en los métodos cuantitativos. *En cada método cualitativo ha de ser resuelta por vías específicas*. En general, de todos modos, la confiabilidad se resuelve por la *contrastación entre datos*, sea por número, sea por repetición, sea por confirmación de nuevos y otros con respecto a aquéllos bajo examen.

Si se buscan datos, muchos autores, en el fondo apegados a un criterio tradicional de objetividad, piensan que hay que multiplicar las historias de vida. ¿Cuántas historias de vida son necesarias? En esto no hay acuerdo.

Puesto que la muestra estadística no es la adecuada, dado que no se trata de cantidades sino de cualidades, se recurre a distintos procedimientos muchas veces poco convincentes. Cuando Oscar Lewis selecciona la familia Sánchez para su estudio, indica, como de pasada, pero quizás sugiriendo una cierta representatividad (1964, p. XXVII): «... la familia Sánchez formó parte de una muestra al azar de setenta y una familias seleccionadas en Bella Vista para fines de estudio»; de otro estudio. Sin embargo, más adelante recurre a criterios netamente subjetivos en cuanto basados en su experiencia y cuyo valor tenemos que aceptar confiando en su palabra (*Ibid.*, p. XXIX): «... me di cuenta de que esta sola familia parecía ilustrar muchos de los problemas sociales y psicológicos de la vida mexicana de la clase humilde».

Otros resuelven la confiabilidad mediante la muy socorrida y a veces mal conceptualizada y peor utilizada «triangulación», que es un procedimiento al fin y al cabo de contrastación. El número de historias será, entonces, el necesario para «triangular» y dependerá de cada caso.

Quien ha encontrado un medio ingenioso para resolver el problema del número de historias de vida necesarias, cuando se buscan datos, ha sido Daniel Bertaux mediante el concepto e instrumento denominado por él «saturación». Según esto, un tema se considera completo en cuanto a los datos que lo constituyen, cuando un nuevo relato de vida no añade nada distinto a lo que aportaron los relatos precedentes. Así pues, los relatos se han de multiplicar hasta que ya no surjan novedades. En ese momento se considera que el tema está razonablemente «saturado». A continuación de lo que se trata es de seleccionar, categorizar y organizar los datos comunes a todas las historias y los no comunes.

Además de Ferrarotti, Maurizio Catani y la mayoría de los investigadores de las escuelas italiana y francesa consideran que es suficiente una sola historia, incluso cuando se buscan datos.

L. V. Thomas, en el prefacio a la obra de Catani, *Tante Suzanne* (1982, pp. II-III), y en referencia a ella, lo justifica mediante tres formas de validación cada una de las cuales es independiente de las demás. Traducimos y reproducimos:

*Las referencias a la vida cotidiana son lo suficientemente numerosas como para designar, más allá de las características personales, un modo de vida... avaladas además por la descripción de la vida cotidiana (del pequeño pueblo)... la segunda forma de verificación es ofrecida por los encuentros con los contemporáneos del narrador: se constata una convergencia que reenvía directamente al sistema de valores, cuando aparecen las mis-*

*mas opciones a propósito de situaciones diferentes... La observación constituye, finalmente, una tercera forma de verificación... las entrevistas de control se escalonan durante diez años y contienen siempre, bajo aspectos anecdóticamente nuevos, la referencia a los mismos valores...*

Éstas son formas de verificación centradas en la historia en cuanto *material primario* sin ningún recurso a materiales secundarios de ningún tipo.

Catani en realidad no se atiene exclusivamente a los datos ni está obsesionado por ellos. Nos habla en efecto de valores y significados lo mismo que de datos. Sin embargo, ni en Ferrarotti, ni en Catani ni en los demás autores está clara la distinción entre datos y significados que a nosotros nos parece de primera importancia para justificar plenamente la validez de una investigación *centrada en la historia-de-vida* en cuanto material primario sin recurrir en ningún caso a los materiales secundarios propiamente dichos.

Nuestra posición coincide con la de Ferrarotti y los más contemporáneos pero va más allá en cuanto, sin despreciar los datos para la validación de los cuales seguimos las «formas» señaladas por L. V. Thomas, nos centramos en los significados.

Si, en efecto, en vez de centrarse en los datos, la investigación se centra en la historia misma de vida sin buscar nada distinto de lo que ella comunica sino el sentido que en ella está presente y que pone las condiciones de posibilidad para que sea la que es y no otra, el investigador se encontrará de frente con los «significados» que *construyen* esa vida y esa historia.

Si en vez de centrarse en los datos, se centra en los significados, esto es, en esos complejos culturales que a partir de las prácticas de vida comunes a un grupo humano determinado (comunidad o sociedad) y participadas por todos sus miembros, se constituyen como integraciones de esas mismas prácticas, de experiencias, valores y representaciones sociales idiosincrásicas del grupo y por lo mismo generales (nomotéticas) en todos y cada uno de dichos miembros, bastará una sola historia, pues en cada persona está la cultura y cada persona está en su cultura.

Como ha dicho Edgar Morin (2000, p. 78):

Se trata no tanto de un determinismo sociológico exterior, sino de una estructuración interna. La cultura, y, por el camino de la cultura, la sociedad, están en el interior del conocimiento humano. El conocimiento está en la cultura y la cultura está en el conocimiento. Un acto cognitivo individual es *ipso facto* un fenómeno cultural, y todo elemento del complejo cultural colectivo puede actualizarse en un acto cognitivo individual.

La persona que narra su historia, tiene control sobre muchos de los datos de esa historia, esto es, al disponerse a narrarlos, tiene conciencia de ellos y por lo mismo controla si los va a narrar o no y cómo los va a narrar. Sobre otros no lo tiene, ya sea porque los ha olvidado, ya sea porque «se le salen» sin querer, ya sea porque están distorsionados en su memoria, pero sobre los significados no tiene ningún control pues están presentes en toda su vida y en toda su forma de narrarla: en el lenguaje, en la organización, en el ritmo de la narración, en la veracidad tanto como en la falsedad consciente o inconsciente de lo narrado, etc. *La persona no posee los significados sino que es poseída por ellos.* En este sentido, Ferrarotti tiene razón cuando afirma que la sociedad está en cada persona; sólo se trata, por parte del investigador, de descubrirla.

Lo importante en esto es que en la historia de vida de una persona se conoce toda una sociedad, no tanto en sus datos, que pueden conocerse de múltiples maneras, sino en *las estructuras profundas que constituyen su sentido.* Para esto, no hay mejor vía que la «historia de vida». *La «historia-de-vida» se convierte, así, en todo un enfoque epistemológico para el estudio de las realidades sociales.* No solamente en un método propio sino en toda una manera autónoma de investigar, con sus propios fundamentos teóricos y sus propios modos de conducir la producción del conocimiento.

42

Ahora bien, ¿cómo acceder, en la historia-de-vida a los significados que constituyen el sentido de la misma y encontrar en ellos toda una realidad social?

Esto nos lleva inevitablemente a la hermenéutica como método general e instrumento práctico de acceso.

Cuanto venimos aquí desarrollando es nuestro esfuerzo de transparencia por plantear todo cuanto constituye nuestro compromiso con esta investigación.

Nuestra investigación de la realidad del venezolano popular desde sus propios significados se basa en la convivencia, esto es en la inserción de vida en los ambientes en los que habitan los sectores populares y en interaccionar cotidianamente con los hombres y mujeres de nuestro pueblo en sus propios espacios vitales. Esto es lo que llamamos *investigación convivida*, nombre con el que designamos nuestra manera de investigar. Sirva como definición la siguiente tomada del «glosario» que antecede a *Buscando padre* (A. Moreno, 2002, p. XXII).

Se trata de una forma de investigar que se nos ha ido planteando como la más adecuada para la comprensión del pueblo venezolano. El concepto está compuesto de dos términos: *investigación y convivida.* Habrá que aclarar brevemente cada uno de ellos. Lo convivido está en la in-vivencia por parte de todos los que participan en la producción del conocimiento en el mundo-de-vida popular (in-vivencia implicada) que es la condición de posibilidad para conocer la realidad popular desde dentro de

ella misma, desde cómo es vivida en la práctica. La investigación, por otra parte, consiste fundamentalmente en dar palabra a lo vivido. Para ello, se identifican dos centros de condensación de la vida que se vive en el mundo-de-vida popular: el vivimiento y la historias-de-vida de quienes lo viven. El vivimiento se registra sistemáticamente (registro sistemático del vivimiento) y ofrece el marco general de comprensión —en sus códigos, símbolos y prácticas reflexionadas— para las historias-de-vida que, mediante la acción hermenéutica —de interpretación-comprensión— hecha por todos los investigadores en equipo, abren la posibilidad de acceder a la vida que las personas viven en su mundo y a cómo la viven. Apalabrar esa vida, es convertirla en discurso explícito y ordenado lo más cercano posible a la vida misma.

Del mismo glosario tomamos la definición de dos términos que aparecen en el texto anterior y que no son usuales en castellano: in-vivencia y vivimiento.

«*In-vivencia*: Corresponde al hecho de *vivir dentro y desde dentro* de un mundo-de-vida para los protagonistas de la investigación convivida» (p. XXII).

*Vivimiento*: En castellano hay un sufijo que indica a la vez la acción y el efecto (de esa acción). Conserva, así, el sentido de dinamicidad y el movimiento en el tiempo. Es precisamente el sufijo *miento* que compone la palabra movimiento. Podemos construir la palabra vivimiento aplicada al mundo-de-vida, al *discurrir cotidiano de la vida en un mundo-de-vida determinado*; en este caso, en el mundo-de-vida popular (p. XXVIII).

43

La in-vivencia y convivencia cotidiana en el ámbito de los sectores populares, registrada sistemáticamente en todas las prácticas de vida del mundo convivido, el vivimiento, es lo que llamamos registro sistemático del vivimiento. Este registro, junto con las historias-de-vida y, cuando son oportunos, algunos relatos-de-vida, constituye el conjunto de medios que utilizamos para poder llegar a la comprensión hermenéutica de la realidad cultural del pueblo venezolano.

Una historia-de-vida no comienza cuando se empieza a grabar su narración sino mucho antes, en lo que conocemos como su *pre-historia*, esto es, el tiempo en que se establece la relación del investigador-cohistoriador no sólo con el historiador sino también y en igualdad de importancia con el mundo-de-vida al que pertenece el historiador mismo. Este tiempo, que está caracterizado por la in-vivencia (el vivir integral dentro) del investigador en dicho mundo-de-vida en convivencia con el historiador y los convivientes de ese mundo, como parte del ya nombrado «registro sistemático del vivimiento», cumple dos funciones indispensables: la primera, que historiador y cohistoriador se fusionen, por pertenencia, en un horizonte hermenéutico compartido en cuyos marcos se produce la historia-de-vida y va a ser comprendida-interpretada; la segunda, para que la historia se pro-

duzca, como narración, en una relación profunda de confianza entre ambos. Así se ponen las condiciones para que un mundo-de-vida (sociedad, comunidad, cultura) pueda ser conocido realmente desde dentro.

En condiciones ideales, la pre-historia ha de tener una larga duración de convivencia entre historiador y cohistoriador. No significa ello que deben habitar en la misma casa pero sí que su relación personal de tú a tú sea frecuente y en el plano de la cotidianidad. Lo realmente indispensable es la pre-historia en cuanto invivencia y convivencia del investigador (cohistoriador) en y con el mundo-de-vida popular al que pertenecen los historiadores pues, es eso lo que permite acceder a las claves de interpretación y a los significados fundamentales sobre los cuales discurre la vida de los sujetos en estudio.

El estudio hermenéutico de los significados lo hacemos de la siguiente manera. En una historia-de-vida encontramos tres planos de comprensión e interpretación. El primer plano está constituido por aquello que pertenece a los datos y significados individuales, propios de la persona en cuanto tal: su tipo de personalidad, sus rasgos de carácter, etc. Éste es el plano de lo psicológico y sobre el que se pueden establecer diagnósticos conductuales, educativos, de aprendizaje, etc. Es también el plano de los estudios de caso.

El segundo plano es el de lo grupal, esto se refiere a las distintas formas que puede adquirir la vida de una persona por su pertenencia a uno o varios grupos de vida: el militar, la monja, el médico, el delincuente violento, etc.

El tercer plano es el antropológico o del mundo-de-vida y cultura. Es el que en este estudio de comprensión en profundidad del mundo-de-vida popular venezolano nos centramos de preferencia. El proceso en el estudio de una historia-de-vida de un sujeto particular parte del primer plano, penetra en el segundo y profundiza hasta el tercero. Una vez identificado el sistema de significados pertenecientes al mundo-de-vida, el proceso regresa por el mismo camino pues el segundo plano, ahora, una vez dilucidado el tercero, exige nueva interpretación a su luz. En efecto, las cualidades y los significados del plano grupal son distintos según sea el mundo-de-vida al que pertenece dicho grupo. No es lo mismo una monja perteneciente al mundo-de-vida popular venezolano que una monja perteneciente al mundo de vida moderno europeo. Ponemos este ejemplo porque lo hemos podido comprobar en un estudio que hicimos sobre una congregación de religiosas (A. Moreno, 2000). Es previsible, por tanto, como hemos fundamentado en otro estudio, que un delincuente originario del mundo-de-vida popular venezolano estará regido por significados distintos de un delincuente originario del mundo-de-vida moderno europeo, norteamericano o al mundo-de-vida de la clase alta venezolana.

Lo mismo dígase para el primer plano. Éste es el plano de lo individual, el segundo el de las «formas de vida» y el tercero el de los mundos-de-vida, como ya hemos dicho.

Para llegar a identificar los significados, tanto del plano grupal como del plano antropológico, nos servimos de cuanto la clásica hermenéutica pone a nuestra disposición: análisis de discurso, análisis fenomenológico, análisis semántico, según cada situación lo exige.

Como instrumento principal, nos hemos servido de lo que ya en el estudio de la historia-de-vida de Felicia se nos mostró como muy eficaz y que hemos llamado «marcas-guía». Su definición fue ya desarrollada en la introducción a la *Historia-de-vida de Felicia Valera* (A. Moreno *et al.*, 1998, pp. 22-23) y de ella reproducimos:

Nosotros, desde una postura de implicación in-viviente, nos hemos centrado en la historia misma a la escucha de sus voces. La historia dice desde ella misma el relato de sus propios significados. Estos se muestran a quien está en posesión de sus claves y en disposición de comprenderlas desde dentro, de modo que su trabajo se reduce —nada más y nada menos— a darles palabra.

Así surgen centros de significado organizadores de la narración de hechos y sentidos aparentemente dispersos. En un principio pensamos llamarlos «núcleos de sentido» pero esta denominación nos parecía que determinaba demasiado la comprensión posterior al fijar de una vez el sentido en el que ésta había de enmarcarse posteriormente. En realidad lo que se nos presentaba era sólo una señal orientadora abierta al cambio. La señal podía modificarse variando la orientación e incluso podía borrarse y mostrarse como errónea. La narración misma había de quedar libre para ejercer esa función de modificación y cancelación.

Recurrimos así a la palabra *marca* ateniéndonos a algunas de las acepciones que le da el diccionario (DRAE): «5. Instrumento con que se marca o señala una cosa para diferenciarla de otras... 7. Señal hecha a una persona, animal o cosa, para diferenciarla de otras, o para denotar su calidad o pertenencia». Nos atenemos a la idea de señal que diferencia cualitativamente la orientación de una comprensión de otras posibles desde el interior del sentido que se muestra en la historia, entendiéndola como instrumento para la interpretación. Pero, puesto que la palabra *marca* conlleva un cierto sentido de fijeza, le hemos añadido la palabra *guía*, unidas las dos con un guion para indicar su constitución en un solo vocablo, con la finalidad de borrar esa sugerida fijeza y enfatizar su apertura y labilidad y su función estrictamente orientadora.

Las marcas-guías no son pues datos ni categorías, sino señales de posibles significados organizadores que, a lo largo de toda la historia, pueden convertirse en claves de comprensión del sentido disperso en ella y del núcleo fontal generante de todo el sentido y el significado.

Si una marca-guía se revela al final como clave del sentido—y no ya como sola señal— junto con otras, se elabora así un sistema de comprensión-interpretación que queda, sin embargo, siempre abierto a otros posibles sistemas. Aquí nosotros hemos elaborado uno, pero la «investigación» de la historia-de-vida de Felicia sigue abierta y no sólo para otros investigadores, sino para nosotros mismos pues una historia-de-vida parece inagotable.

En todo el trabajo de interpretación, tanto cuando hacemos algún tipo de análisis como cuando nos servimos de las marcas-guías, tenemos presente la clásica pregunta hermenéutica por el significado: *¿Qué es aquello que no está en el texto pero sin lo cual el texto no sería el que es o simplemente no sería?* El *aquello* de la pregunta es un significado expresado en una frase u oración con sentido.

