

Investigación para el desarrollo: perspectivas y retos

Raisa Urribarrí

Universidad de Los Andes
Trujillo-Venezuela
uraiza@ula.ve

Académicos de diversas disciplinas dedican importantes esfuerzos a investigar y a comprender las causas y los factores que limitan el desarrollo humano y social, mediante la formulación y ejecución de proyectos que reciben apoyo financiero de diversos organismos. Si bien los informes que se derivan de éstos aportan una buena cantidad de datos empíricos, sus resultados –nos arriesgamos a afirmar– no han contribuido, como se aspiraría, con el mejoramiento de la calidad de vida de las amplias mayorías. Esta ponencia subraya la necesidad de formular los proyectos desde la perspectiva de la investigación convivida (López, 1999) y mediante el empleo de métodos antropológicos que ayuden a precisar y a potenciar los resultados deseables y muchas veces intangibles –no mensurables cuantitativamente– de los proyectos.

Palabras clave:

Desarrollo, epistemología, métodos de investigación.

¿Desde qué perspectiva abordar la investigación sobre el desarrollo humano y social en América Latina y El Caribe? ¿Qué visión sostiene los proyectos que proponen su estudio? Estas preguntas surgen luego de analizar los formatos que se extienden para formular este tipo de proyectos y, sobre todo, de la constatación de que a la fecha, luego de grandes inversiones, no existe evidencia sustantiva de que el resultado de los mismos haya derivado en algún impacto positivo para el desarrollo humano y social, entendido como bienestar y calidad de vida para las amplias mayorías.¹

¿Cómo hacer para que estos generen un impacto social positivo? ¿Qué vías explorar?

¿Desde cual perspectiva investigar?

Si estamos hablando de investigar, de conocer, de comprender, tenemos que partir por preguntarnos por la “matriz epistémica” que, siguiendo a Moreno (1995), es la fuente que alimenta y rige el modo de conocer propio de un período histórico-cultural y consiste en la peculiar manera que tiene un grupo humano de simbolizar la realidad.

Moreno, luego de un trabajo de rastreo histórico enjundioso sobre el origen, evolución e imposición vigente de la matriz epistémica en la cultura occidental (pasando por la teología, la filosofía, la ciencia y de cualquiera de éstas a sus raíces psicológicas o sociológicas) llega a la conclusión de que todo saber es moderno (derivado de una episteme ídem) y de que existe un saber-otro, correspondiente a una episteme-otra.

Estas dos epistemes –afirma- son productos históricos. La primera corre pareja con la historia de la modernidad y la otra con la historia del pueblo, esa que ha permanecido a la sombra y de cual no se conocen sino modos de resistencia que le han permitido preservar un mundo de vida y, en consecuencia, la misma episteme. Sobre el fundamento de este conocer, Moreno sostiene que reside en la relación, un misterio que sólo se puede vivenciar en el vivir-afectivo (1995:507):

Hablo de la relación viva, que se vive, no de una ideal o abstracta. La relación en comunión, comunitaria y, en último término, el amor como mundo de vida de los hombres, no es un dato sino un proyecto y una tarea, posible desde una episteme de relación e imposible desde una del individuo. Ante una y otra no queda sino una opción ética.

A esta episteme le corresponde otro modelo de investigación distinto. Un modo de conocer otro -propone- indica un camino-otro de investigación, que llama

¹ Según los datos que proporciona el documento “Las caras de la pobreza”, más de un billón de personas en el mundo viven con menos de un dólar al día y 2.7 billones intentan sobrevivir con menos de dos dólares diarios. Cada año, fallecen cerca de 6 millones de niños por enfermedades prevenibles como malaria, diarrea y neumonía y otros tantos por desnutrición. Más del 40% de la población mundial carece de servicios sanitarios. <http://www.unmillenniumproject.org/documents/3-MP-PovertyFacts-E.pdf>

con-vivida², cuyo punto de partida es la necesidad de comprensión.³ En otras palabras, que no existen modelos únicos de investigación. ¿Desde qué perspectiva partir, entonces? Según Moreno no hay normas. “Es posible que no pueda delinearse un método” (1995: 12).

Hernández, quien asume la existencia de esta episteme que Moreno llama “*no moderna*”⁴, complementa y enriquece sus planteamientos al incorporar en esta discusión la dimensión cultural que, según Geertz (1998), constituye un conjunto de redes de significados tejidas por los hombres y sobre las cuales estos mismos hombres se suspenden.

En la episteme –señala Hernández– lo colectivo es constituyente y constitución de las personas que son quienes crean y recrean la cultura la cual, a la vez, es creada y recreada por ellas. En tal sentido, su comprensión, antes que corresponderse con una ciencia experimental en busca de leyes, se aviene a una de tipo interpretativo en busca de significados. Como ha dicho Moreno (1995:12) es una actividad hermenéutica.

En esta dirección, también Martínez (2000) ha afirmado: “La reflexión y crítica hermenéutica sobre el modo de conocer pudiera terminar postulando una matriz epistémica distinta, con un sistema de asignación de significados y procesos operativos también diferente”

La dimensión colectiva de la cultura –advierte Hernández– está acompañada de otra, la *afectiva*, aquella que contiene las emociones y los sentimientos y forma parte del hombre cotidiano tanto como la razón. En cuanto a lo cotidiano, podríamos definirlo de la mano de De Certeau (1996:51):

Lo cotidiano nos relaciona íntimamente con el interior. Se trata de una historia a medio camino de nosotros mismos, casi hacia atrás, en ocasiones velada; uno no debe olvidar ese mundo-memoria. Semejante mundo nos interesa mucho, memoria olfativa, memoria de los lugares de la infancia, memoria del cuerpo, de los gestos de la infancia, de los placeres. Tal vez no sea inútil reiterar la importancia del dominio de esta historia ‘irracional’, de esta ‘no historia’. Lo que interesa de la historia de lo cotidiano es lo invisible.

² El término investigación convivida fue acuñado y desarrollado por Abilio López en su tesis de maestría en psicología social “Los Modos del Conocer Oprimido” (UCV, 1992). López, como Moreno, es sacerdote salesiano y desarrolló durante una década trabajo pastoral-organizativo en la Parroquia San Luis de Valera (Trujillo). Moreno, por su parte, lo hizo en Petare, Caracas.

³ El psiquiatra Luis Carlos Restrepo se ha referido a la desaparición histórica de una episteme vinculada con la palabra “*splacnisoimai*” que corresponde a un verbo extinguido entre los siglos II y III de nuestra era y que traduce, literalmente, “sentir con las tripas”. Esta palabra, en su traducción latina de “*misericordia*”, apunta a la capacidad de comprensión del otro.

⁴ Hernández no la llama popular. En su texto queda claro que se adhiere al modelo postpositivista descrito por Miguel Martínez en su obra *El paradigma emergente* (1997), prologada justamente por Alejandro Moreno, quien en artículos posteriores ha afirmado que este, el llamado paradigma cualitativo emergente, es el último coletazo del positivismo.

A nuestro juicio, Moreno y De Certeau se refieren a lo mismo. La no historia de De Certeau es lo que Moreno llama historia olvidada del pueblo. De igual forma, lo que para uno es lo invisible, para el otro es el misterio.

Otros autores, como Gurméndez (1993), se han referido a la dimensión afectiva de la cultura donde prevalece el sentir como condición básica humana donde se articulan las esferas sensorial, afectiva e intelectual. Con base en este autor, Hernández se arriesga a afirmar que si bien la emoción conmociona al alma y al cuerpo, los desconcierta y perturba, es el sentimiento el que construye los sentidos, el que enlaza las sensaciones, las emociones y el pensamiento: se mantiene en contacto con la sensación, que lo matiza; con la emoción, que lo exterioriza; con el pensamiento, que lo comprende y a veces lo pone en palabras.

Al conjunto de estas dos dimensiones de la cultura es lo que Maffesoli (1990) define como socialidad, un “lazo misterioso” que anuda a los seres humanos sin formalizaciones, en las prácticas cotidianas. Para Hernández, la comprensión de la cultura, desde las dimensiones colectiva y afectiva sólo es posible desde una postura estética, a saber (1999: 59):

Centrada en el sentir, en lo que difícilmente puede decirse con palabras técnicas y disciplinadas, pero que se desborda en gestos, colores, música, recuerdos, sensaciones, lugares, cosas; en las costumbres, rituales que simplemente están allí, uniendo a las personas en un no-sé-qué que las conecta, las comunica, sin perder su diversidad, su heterogeneidad; en unas relaciones espontáneas y normadas, cambiantes y estables a la vez, armónicas y conflictivas, bonitas y feas al mismo tiempo.

Es por eso que De Certeau habla de estudiar el arte de vivir del hombre del común a través del recorrido de los distintos espacios sociales de la vida contemporánea. Y para acceder a la cotidianidad donde reside este fondo de simbolizaciones irreductibles al pensamiento -subraya- hace falta abrir compuertas pues el afán moderno de establecer insularidades científicas (parcelas) imposibilita su percepción y aprehensión.

Si para Moreno la aprehensión de este mundo de vida y de relaciones pasa por la con-vivencia, para Hernández (1999:62) implica el con-tacto, el acercamiento, no sólo para coincidir, sino para disentir “a punta de palabras y no palabras, pues si sobre los sentidos, sobre todo el de la vista, se ha montado buena parte de la investigación positiva, hay que invitar al tacto, al olfato y al gusto también a participar”

Parafraseando a Barthes, conocer de esta forma supondría entonces el despliegue de la capacidad erótica para sentir el gusto por la vida y una sapiencia que sea nada de poder, una pizca de saber y el máximo posible de sabor. Con el

apoyo de la poesía –agregamos nosotros- pues, “¿qué se espera de la poesía sino que haga más vivo el vivir?”.⁵

Pero como dijera Freire (1994:8): “no estoy sugiriendo algún tipo de ruptura entre sensibilidad, emociones y actividad cognoscitiva, pues conozco con todo mi cuerpo: con mis sentimientos, mis emociones, pero también con mi mente crítica”.

Para qué...

Hopenhayn (1995) ha escrito sobre la crisis de inteligibilidad y de organicidad del cientista social, entendiéndose por lo primero la dificultad de captar la creciente complejidad de lo real con herramientas cognoscitivas ya consagradas y, por lo segundo, la ruptura del lazo entre producción de conocimiento y transformación social.

Lo que venimos planteando se relaciona estrechamente con esa preocupación de Hopenhayn y tiene asidero en la tesis de Moreno, en la de Hernández, y también en la de Armand (1998) quien sostiene que la modernidad no es una etapa evolutiva de la humanidad, sino una cultura humana específica, concebida como un ecosistema. Considerarlo una etapa evolutiva –afirma– implica un juicio de valor etnocéntrico: el de la superioridad de la cultura occidental en tanto que impulsora de la modernidad, así como un supuesto no razonado como es, ni más ni menos, el de la realidad del “progreso”.

Siguiendo la tesis de Armand, si concebimos la cultura como un ecosistema, cuando juzgamos aspectos propios de una cultura distinta a la nuestra estamos sacando elementos fuera de su contexto y, al colocarlos en otros donde no tienen sentido, son incomprensibles (¿misteriosos?) o rechazables moral y/o estéticamente.

A nuestro juicio, de aquí surge la brecha que existe entre producción de conocimiento y cambio social: ¿Desde dónde investigamos? ¿Obtendremos desde allí claves para comprender y transformar?

¿Y cómo?

En este sentido, nos parece apropiada la propuesta de Menou (1999) quien opina que el propósito de este tipo de estudios debe ser entender qué está sucediendo en vez de procurar la obtención de datos que avalen planes y teorías predeterminados, por lo que recomienda el empleo de métodos antropológicos en conjunción con una arquitectura de investigación-acción.

López (1999), sin embargo, intenta un giro cualitativamente diferente y afirma que, mientras la investigación-acción intenta conocer la realidad para transformarla, la investigación convivida propone que el cientista social actúe con

⁵ Rafael Cadenas (1991:47)

la comunidad en su transformación y que, en ese proceso, investigue. Desde esta perspectiva, el énfasis del sujeto se desplaza: de la investigación a la transformación, al compromiso social.

Si queremos comprender una comunidad –señala López- hay que actuar en y junto con ella porque (1999:56) “cada comunidad es una realidad inmanencial, productora y producto de una historia vivida de múltiples relaciones, que se hacen y se deshacen, se mezclan y entremezclan formando una entramada muy intrincada, única y distinta, no sólo diferente, de las demás”

¿Cómo plantear los proyectos de investigación desde esta perspectiva? Desde la acera de la comunicación para el cambio, Gómez (1996) intenta una respuesta que coincide con el planteamiento de Moreno⁶: quizás la única respuesta es que no hay ninguna.

Sin intentar construir alguna, sin embargo se nos ocurre que, si algunas de las razones por las cuales fracasan algunos proyectos de investigación en su intento promover transformaciones sociales son (entre otras) la dificultad de interpretar las claves culturales de una comunidad y la introducción en ella de valores, costumbres y necesidades que le son extraños, quizás sea necesario llevar, como sugiere De Certeau (1996) “las prácticas y las lenguas científicas hacia su país de origen, a la vida cotidiana”.

El asunto, sin embargo, no es cosa fácil. Como afirma Rodríguez (2004), quien ha estudiado iniciativas de comunicación y medios que buscan construir la paz en contextos de conflicto armado, como el colombiano, los entes dedicados al financiamiento de proyectos de desarrollo prefieren los de enfoque epidemiológico⁷ “porque se diseñan e implementan con formulas claras, porque se evalúan fácilmente con encuestas pre y post intervención y porque permiten replicar los casos exitosos en otros contextos”.

Quizás sería recomendable que, en la etapa de diseño y formulación, se permitiera la participación de los beneficiarios, tratando de, al menos, dar respuesta a una pregunta que nos parece clave: “¿Satisfacen estas iniciativas las aspiraciones del colectivo al cual pretenden servir? (Urribarrí, 2000)

Pero, como acertadamente señala Rodríguez (2004), los proyectos que incluyen la participación comunitaria no son fáciles de impulsar y, mucho menos, de evaluar, “de allí la necesidad de que los académicos del campo ofrezcamos herramientas de evaluación que demuestren su validez”.

En este sentido, otra interrogante surge entonces para los académicos:

⁶ “Es posible que no pueda delinearse un método” (1995: 12).

⁷ ~~Desde esta perspectiva, el objetivo los proyectos consiste en producir cambios en los miembros de la comunidad, un tipo de cambio pre-determinado por los "expertos" encargados del diseño del proyecto. De alguna forma, es lo que Freire (1996) ha caracterizado por “Extensión” en contraposición a “Comunicación”.~~

¿Cómo construir indicadores que permitan precisar los llamados resultados “intangibles”, como el desarrollo de capacidades personales (autoestima, identidad cultural, creatividad y reflexión crítica), y el cambio de la cultura organizativa (visión, estilo democrático, autonomía y solidaridad) y las normas sociales (valores, actitudes y relaciones)?

Es pronto para ofrecer algún tipo de respuesta, pero conseguirla quizás tenga que ver con la necesidad de atenuar las fronteras que separan a la academia de la acción social o, como ha dicho Ghiso (1998), con la disposición de los investigadores a separarse de las constancias que acreditan sus conocimientos y de su habitual caja de herramientas, empezando por aquella invisible que lleva en el pensamiento, en el lenguaje y en las formas de ser.

Referencias

- Armand, J. (1998) **Más allá de la modernidad**. Mérida (Venezuela): Actual.
- Cadenas, R. (1991) **Antología**. Caracas (Venezuela): Monte Avila.
- De Certeau, M. (1996). **La invención de lo cotidiano. 1. Artes de Hacer**. México: Universidad Iberoamericana.
- Freire, P. (1994). **Cartas a quien pretende enseñar**. México: Siglo XXI.
- _____ (1996). **¿Extensión o comunicación?** México: Siglo XXI.
- Geertz, C. (1998). **La Interpretación de las culturas**. Barcelona (España): Gedisa.
- Ghiso, A. (1998) Investigación educativa, sujetos, gramáticas y ecologías. Medellín: FUNLAM. Mimeo.
- Gómez, R. (1996) **Communication Processes and Social Transformation**. CCRSS: Pune, India.
- Gurméndez, C. (1993). **Crítica de la pasión pura. T. II**. México: FEC.
- Hernández, M. (1999). La cultura como experiencia afectiva. Revista Venezolana de Ciencias Sociales 2/3 (53-64) Caracas: UCV.
- Hopenhayn, M. (1995). **Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina**. México: FCE.
- López, A. (1999). **Participación, comunidad, política y educación**. Cumaná (Venezuela): Publicaciones CED.
- Maffesoli, M. (1990). **El Tiempo de las tribus**. Barcelona (España): Icarías.
- Martínez, M. (1997). **El paradigma emergente**. México: Editorial Trillas.
- _____ (2000). El proceso de nuestro conocer postula un nuevo paradigma epistémico. Revista RELEA N° 11 (15-36) Caracas: UCV.
- Menou, M. (1999). Impact of the internet: some conceptual and methodological issues, or how to hit a moving target behind the smoke screen. En: Gómez, R. y Hunt, P. (Eds.) Telecentre evaluation: a global perspective. Report on an international meeting on telecentre evaluation. IDRC: Québec, Canadá.
- Moreno, A. (1995). **El Aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo**. Caracas (Venezuela): Centro de investigaciones populares.

Restrepo, L.C. (1994). **El derecho a la ternura**. Bogotá: Arango Editores.

Rodríguez, C. (2004). Comunicacion para la paz: enfoques encontrados. Universidad de Oklahoma. Mimeo.

Urribarrí, R. (2000). Telecentros en Venezuela ¿Una Herramienta para la Transformación Social? Revista Comunicación No. 110 (14-19) Caracas: Centro Gumilla.