

## **Emergencias continentales de la perspectiva biográfica: reflexiones epistemológicas y metodológicas desde América Latina.**

Leticia Muñiz Terra. (CIMECS-IdIHCS. CONICET-UNLP). [Imunizterra@conicet.gov.ar](mailto:Imunizterra@conicet.gov.ar)

Andrés Arguello Parra (Universidad Santo Tomás, Colombia).  
[anarpa@mail.ustabuca.edu.co](mailto:anarpa@mail.ustabuca.edu.co)

Guilherme Arduini (Universidade de São Paulo, [guilherme.arduini@gmail.com](mailto:guilherme.arduini@gmail.com))

### **Introducción:**

La perspectiva biográfica, cuyo origen se remonta a los estudios de la Escuela de Chicago de principios del siglo XX, ha ido poco a poco aumentando su caudal de conocimientos. Tanto en Estados Unidos como en Europa este enfoque adquirió relevancia a partir de estudios que intentaron comprender la realidad social dando voz a los sujetos y a sus historias de vida.

El espíritu del paradigma biográfico, que radica en la necesaria articulación de los mundos objetivos y subjetivos a lo largo de la temporalidad, fue así desarrollado en el marco de las ciencias sociales occidentales e incorporada en América Latina en los años 50 y 60 del siglo XX, con la intención de comprender una multiplicidad de objetos de estudio.

De esta forma, se intentó conocer las problemáticas latinoamericanas con paradigmas, conceptos y métodos ajenos a nuestras realidades. La heterogeneidad cultural fue así comprendida desde valores, creencias y prácticas eurocéntricas.

Frente a esta situación nos preguntamos: ¿Es posible aprehender la complejidad y diversidad de las realidades sociales latinoamericanas desde los postulados epistemológicos y metodológicos de la perspectiva biográfica occidental?, ¿cuáles son las potencialidades y limitaciones que este enfoque presenta?, ¿las llamadas epistemologías decoloniales aportarían elementos para construir una perspectiva biográfica latinoamericana?, ¿cuáles serían esos elementos?, ¿qué postulados y técnicas metodológicas abrirían puentes para comprender la alteridad presente en el emergente continente latinoamericano?

La presente ponencia pone en discusión estas cuestiones revisitando las epistemologías y metodologías con las cuales hemos venido construyendo el trabajo biográfico.

Esta reflexión es alentada por los llamados "estudios decoloniales", cuestionando los diferentes tipos de etnocentrismos que presenta la perspectiva biográfica consolidada. Se revisan, en particular, los postulados paradigmáticos que permean la construcción del conocimiento biográfico y los métodos utilizados para aprehender las historias de vida.

Nos ocupamos así de repensar los horizontes teórico/ epistemológicos y las particularidades de la articulación entre el mundo subjetivo y objetivo a lo largo del tiempo en el contexto latinoamericano, revisando, además, algunos postulados metodológicos consolidados tales como: la concepción lineal de la temporalidad, las preguntas con que enfrentamos a las fuentes, y los distintos usos de la oralidad. Asimismo, revisamos las posibles metodologías emergentes tales como el foto-ensayo que permite la recuperación de los patrimonios simbólicos a través del uso de la imagen.

Esta disertación pretende así recoger algunas consideraciones para contribuir a los debates actuales que permiten pensar los estudios biográficos en perspectiva latinoamericana, considerando de modo especial, que esta orientación puede convertirse en una aliada singular para comprender las particularidades de los múltiples y permanentes procesos reconfigurativos del Continente, habida cuenta de la recuperación del papel de los sujetos en la historia y de las múltiples vinculaciones que éstos establecen con las estructuras vitales donde se inserta su existencia.

En particular, se plantean algunos problemas centrales de los estudios biográficos dentro de las ciencias sociales que se corresponden con las secciones del presente escrito. En un primer momento se plantea una fisonomía epistémica de la Modernidad a partir de la problemática relación conocimiento-sociedad; en segundo lugar, se presenta un acercamiento al problema del sujeto moderno, tradición constitutiva de los estudios sociales; en tercer lugar se desarrollan los postulados fundamentales asumidos por la perspectiva biográfica europea y estadounidense, en cuarto lugar se comentan cómo frente a ese panorama y herencias conceptuales de la Modernidad se hace necesaria una investigación biográfica decolonial y, finalmente, se reflexiona sobre una serie de postulados metodológicos consolidados y emergentes.

Por cuanto se trata de reflexiones sobre cuestiones epistémicas y metodológicas relevantes, no existe ninguna pretensión de pronunciamientos definitivos al respecto. Por el contrario, la modalidad seguida para la exposición es la formulación de algunas lecturas o proposiciones filosóficas que señalen los cimientos del debate que bien podrán ser continuados o confrontados desde otros referentes.

## **1- Sentidos problemáticos de la Modernidad**

El punto de partida de esta primera sección es plantear la construcción de “Occidente” como racionalidad desde una aproximación paradójica de la Modernidad<sup>1</sup>. Hay que señalar aquí la ecuación modernidad-colonialidad-racionalidad occidental:

“Nuestra civilización occidental es, en términos históricos, sustancialmente un producto de ese modo de pensar racionalista que nuestra civilización ha heredado de los griegos. Me parece obvio que cuando hablamos de Occidente, el Occidente de Spengler o el nuestro, tenemos principalmente presente el hecho de que en nuestra tradición occidental hay un elemento racionalista” (Popper, 1994: 265).

Dentro de este panorama hay que partir de la dificultad de rechazar a priori todo vestigio de modernidad, entendida desde su acepción más general. Como ha sostenido Popper, no se puede rotular el legado de la Razón como un proyecto intrínseca y definitivamente perverso. Sin embargo, tampoco pueden negarse las condiciones de contradicción que son inherentes a la contemplación del hombre como centro del mundo, es decir, el problema de la autorreferenciación y elitización de valores con sus enormes costes sociales y morales, en los cuales se ha basado la cosmovisión occidental-moderna.

Habría que distinguir, pues, entre “Occidente como racionalidad” y “Occidente como legado”. Como racionalidad existe una complicada historia de extensión, autoritarismo y anulación de la otredad fundada en una versión hegemónica de la modernidad –la européica antropocéntrica– cuyo universalismo y cosmopolitismo defendidos por los

<sup>1</sup>Para el desarrollo de estos apartados, se intenta un ejercicio de “lecturas comentadas” siguiendo un texto base de K. Popper a raíz de su optimismo benevolente con la Razón moderna; de Reyes Mate por la crítica filosófica a un sistema de pensamiento y vida que se ha fundado exclusivamente en ella; y, de Josef Estermann con algunas alusiones a otros exponentes decoloniales, por el llamado revisionista de las estructuras de conocimiento que han determinado por siglos el ámbito de las ciencias con insalvables impactos en la organización social de pueblos e individuos. En términos generales, se asume aquí que la condensación más completa de la racionalidad occidental es la Modernidad como “todo de pensamiento”.

exponentes de la Ilustración, sustentan el progreso para todos por vía de la Razón. Como legado, se aprecia la referencia de los usos de la razón humana para la emancipación. El racionalista, pues, no es un ser macabro por sí mismo sino un *occidental* que puede descubrir las posibilidades de la libertad- Esto fue señalado por Popper cuando sostuvo “Tengo presente la esperanza que inspiró a Pestalozzi, de que el conocimiento puede hacernos libres, de que podemos liberarnos de la servidumbre económica y espiritual mediante el conocimiento; y tengo presente la esperanza de que podemos despertarnos del sueño dogmático, como lo llamó Kant” (Popper, 1994: 261).

Sin llegar a evaluar la implicación social de esta mirada universalista de la criticidad de la Razón (lo cual realiza sólo en términos epistémicos y en referencia intra-europea, como se verá más adelante), el autor vienés proclama el papel del método crítico como ejercicio típicamente humano y como saludable herencia occidental. Exalta, así, una racionalidad establecida como libertad del pensamiento fundada en el intercambio de ideas para la búsqueda de la verdad: “La discusión crítica es el fundamento del pensamiento libre del individuo”, dirá.(Popper, 1994:264).

Infiere, pues, de la racionalidad occidental un método crítico en la búsqueda de la verdad basado en el intercambio de significados, la construcción colectiva y la escucha amplia de posicionamientos y aprehensiones: “Sólo la discusión crítica puede ayudarnos a ver una idea desde muchos lados y a juzgarla equitativamente (...). Podemos aprender unos de otros, siempre que no olvidemos que lo que realmente importa no es quién tiene razón, sino más bien que juntos lleguemos más cerca de la verdad objetiva” (Popper, 1994: 260-261).

Sin embargo, el historicismo alemán que consume el “auténtico” espíritu de la Ilustración, será la preocupación europeizante por antonomasia de la racionalidad occidental;es decir, reconoce el potencial totalizador de la Razón moderna, pero delimita su “distorsión” a un marco estrictamente europeo y epistémico.

Popper recuerda que un “mal” de origen en la racionalidad occidental moderna es el historicismo teleológico dirigido al desarrollo unificado de la historia bajo leyes universales. Este historicismo, de cuño hegeliano, “que Schopenhauer denunció – y

combatió – como la plaga intelectual de Alemania hace más de un siglo” (Popper, 1994: 260), será la base de una confrontación típicamente intelectual y geo-referenciada.

Se contrasta, entonces, la perspectiva moderna inglesa como preferible frente a la alemana por cuanto la admiración del proyecto ilustrado nacido en las entrañas de “la sobriedad intelectual de Inglaterra” recogida en las Cartas sobre la Nación Inglesa de Voltaire, tiene una intencionalidad de extensión del pensamiento pero no de dominio o estandarización: “Esta sequedad, esta sobriedad, no es más que un producto del respeto a los congéneres: de no intentar venderles las propias ideas, ni intentar imponérselas” (Popper, 1994: 262)

En consecuencia, desde el punto de vista de este autor, el problema de la racionalidad occidental moderna es haberse extendido al modo de la perspectiva alemana, fundamentada en el enfoque totalizante, y no según el modo anglosajón que aportó el método crítico de la ciencia<sup>2</sup>. En otras palabras, lo que se ha extendido de Occidente como hegemonía no es su espíritu racional deliberativo sino su desfiguración racionalista monológica (el abuso y el absoluto racionalista).

Sin embargo, el sustento de la ilusión popperiana radica en asumir que el uso de la razón occidental, aún al modo anglosajón, podría efectuarse siempre de modo crítico y que no habría lugar a las mismas desfiguraciones cuestionadas por él en la orientación germana. De hecho, es esto lo que ocurre cuando se mira la integridad epistémica, es decir, cuando se pierde de vista que la construcción de conocimiento no solo tiene implicaciones para la construcción de la ciencia como tal sino para el ordenamiento societal y para la cosmovisión de las existencias.

La ilusión occidental de Popper, al hacer amigable la pluralidad con el racionalismo moderno, desconoce el carácter uniformizador que tomó la civilización en la segunda mitad del siglo XX y en lo transcurrido del XXI. Al fin y al cabo, visión elaborada desde el optimismo inglés de espaldas a las sociedades no-europeas y a las consecuencias de la idolatría de la Razón en la misma Europa:

---

<sup>2</sup>No habría que perder de vista la intuición del autor y su resistencia a la episteme expansionista germana: “Desgraciadamente esto no es así en Alemania [la no imposición de ideas]. Allí todo intelectual desea mostrar que está en posesión de todos los últimos secretos del universo. Allí no sólo los filósofos, sino también los economistas, físicos y particularmente los psicólogos y psiquiatras se han convertido en fundadores religiosos” (Popper, 1994, p. 262).

“Hemos de estar orgullosos de no tener *una* idea, sino *muchas*, buenas y malas; de que no tenemos una creencia *única*, ni tampoco *una* sola religión, sino muchas: unas buenas y otras malas. Que Occidente pueda permitírselo, es el signo de su suprema fuerza. El acuerdo de Occidente en una *única* idea, en una *única* creencia, *una* religión, sería el final de Occidente, nuestra capitulación, nuestra rendición incondicional a la idea totalitaria” (Popper, 1994: 266).

Justamente es el cuestionamiento a la pretensión totalitaria del idealismo alemán y su contraposición con la “verdadera” modernidad: “Aquello de lo que puede estar orgulloso Occidente no es la unidad de una idea, sino la diversidad de nuestras muchas ideas, del pluralismo de sus ideas” (Popper, 1994: 268).

La exaltación del racionalismo crítico y las demás corrientes de la modernidad occidental fundadas en el logocentrismo griego, el monoteísmo judeo-cristiano y el modelo político-económico liberal/capitalista encubre, tarde o temprano, el inevitable tránsito de la razón para la libertad a la razón para la conquista. Afirman así la “creencia en nuestros congéneres, y el respeto hacia ellos, lo que hace de nuestra época la mejor de las conocidas (...). Y nuestro orden social es el mejor de que tenemos conocimiento histórico, porque es uno de los dispuestos más favorablemente a mejorar” (Popper, 1994: 281).

El optimismo epistémico modernista no alcanza a reconocer que en el intento de propiciar el progreso para todos fundado en la razón, junto a los descubrimientos geográficos convertidos en colonias y la expansión cultural anglo/eurocentrista, se ha dado una larga historia (no siempre visibilizada) de anexionismos, expoliaciones y anulaciones de la pluralidad, de los patrimonios simbólicos, de las existencias múltiples, bajo la rigidez del dogma racionalista occidental.

Insoslayable es la prevalencia de un orden que combina lo judeo-cristiano y lo greco-latino de la civilización occidental para constituir un formato epistemológico, económico y político: “El Panteón griego, con las características de circularidad, fatalidad y eternidad, se ha plasmado poco a poco en la irrefutabilidad de las ciencias modernas, en el ‘determinismo’ económico del capitalismo y en la estratificación cuasi religiosa de las sociedades y culturas. La religiosidad judeo-cristiana, se ha encarnado en el mesianismo

secular del progreso principalmente ilimitado, en las libertades civiles y empresariales, y en la transformación humana de la naturaleza mediante el trabajo” (Estermann, 2010, p. 65).

Por lo tanto es evidentemente paradójica la conclusión de Popper, al decir:

“Volviendo ahora a nuestro interrogante principal, ‘¿En qué cree Occidente?’, podemos decir que la respuesta más importante de las muchas que podríamos dar es la siguiente: Odiamos el despotismo, la represión y la fuerza y todos creemos en la necesidad de combatirlos. Estamos en contra de la guerra y en contra de cualquier tipo de chantaje y, en especial, contra el chantaje por amenaza de la guerra. Creemos que la invención de la bomba atómica fue una calamidad terrible. Deseamos la paz y creemos que es posible alcanzar esta meta. Todos creemos en la libertad y en que sólo la libertad hace la vida digna” (Popper, 1994: 272-273).

## **2- La Visión occidental-moderna de sujeto: la ciencia social escindida (o la línea abisal antropología-epistemología)**

La constitución del llamado “estatuto científico de la modernidad” recoge el binomio razón-progreso, recién expuesto que, en el ámbito de la ciencia, se expresa en términos de la diatriba “sujeto que conoce-objeto conocido”.

En este plano se acentúan las paradojas de la racionalidad occidental con relación específica a la comprensión de sujeto, las cuales son un elemento insoslayable en la investigación de las ciencias sociales consolidadas en el giro epistémico decimonónico.

En primer lugar, registrar que “Moderno es el encadenamiento al cuerpo y también su negación” (Reyes-Mate, 2003: 47). Se trata de la superación del dualismo medieval de la perspectiva teocentrista y el afrontamiento del cuerpo como entidad paradójica constitutiva de las identidades. Según Merleau-Ponty, “aunque mi cuerpo sea algo más que un objeto, no hay que llegar a decir, por tanto, que sea yo mismo: está en la frontera de lo que yo soy y de lo que yo tengo, en el límite del ser y del tener” (citado por Reyes- Mate, 2003: 44).

La civilización occidental ha consistido en luchar contra la tiranía del tiempo y del cuerpo en defensa de la libertad (Reyes-Mate, 2003: 35); es decir, consolidar la autonomía de la razón, característica de la ilustración y el liberalismo moderno, en tanto ejercicio de libertad, más aún, de liberación del determinismo del ser.

No obstante, a la dicotomía del cuerpo sucede no sólo la afirmación de la razón que lo libera sino la autenticación de la raza que lo proscribe. El proyecto de modernidad centrado en el cuerpo, desde una arquitectónica totalitaria, fija la fidelidad a la sangre y a la tierra, la herencia biológica como un destino capaz de expresar la “autenticidad” del ser. Es la faceta del cuerpo-encadenamiento<sup>3</sup>.

El proyecto de la modernidad europea, al acopiar la amplia tradición de la filosofía occidental, arroja conceptualmente esta noción egotista de la racionalidad con innegables repercusiones históricas. Por eso, autores como Levinas plantearán la desconfianza respecto al ser, al sí mismo: “La ontología occidental permanece prisionera del autismo originario y eso lleva a la negación del otro. Se entenderá por qué la ontología canónica es potencialmente una ontología de la guerra” (Reyes-Mate, 2003: 55).

El modo de conocer derivado de este enclave moderno del encadenamiento al cuerpo, será un modelo centrado en el individuo cognoscente y en el vínculo epistémico reificado, lo cual se ampara en la concepción filosófica de intencionalidad de la conciencia: “Bajo el nombre de intencionalidad podemos colocar la obsesión de la filosofía occidental en reducir lo conocido a objeto, en erigir la subjetividad como condición de posibilidad del conocimiento, en entender el conocimiento como iluminación de un espacio oscuro gracias a la luz que proyecta el sujeto sobre esa realidad opaca” (Reyes-Mate, 2003: 53).

Entonces la intencionalidad del yo moderno se traduce en la subjetivación del acto mismo de conocer (quien conoce decide qué conocer y cómo hacerlo según el canon gnoseológico). Se establece, así, la construcción del conocimiento desde el poder asociado a ciertos patrones de validación y reconocimiento.

---

<sup>3</sup>El tal sentido, Reyes Mate vincula el moderno encadenamiento al cuerpo con el proyecto político-totalitario, en la asociación hitlerismo-racionalidad occidental: “Mientras el liberalismo presenta la libertad como una segunda naturaleza, el hitlerismo representa el encadenamiento, la fidelidad al cuerpo y al pueblo, como el resultado de una decisión arriesgada. Por eso se cultiva tanto en el hitlerismo el concepto de autenticidad, de existencia auténtica” (Reyes Mate, 2003, p. 40).



Por eso, desde la incursión de la filosofía dialógica, a pesar de ser también de base europea, se demanda la “sustitución de la intencionalidad del sujeto por la experiencia” (Reyes-Mate, 2003:63), particularmente en los estudios sociales, culturales y en las humanidades, en general. Se busca conjurar así la idea de Rosenzweig según la cual toda la filosofía europea es totalizante, por la búsqueda del Uno mediante un “elemento reductor”: el cosmos en los antiguos, Dios en los medievales, el Hombre en los modernos. Esta tendencia monista (caracterizada por reducir lo múltiple al Uno) encontrará eco en el idealismo occidental al establecer identidad entre el ser y el pensar, hacer *cognoscible* el ser por un *cognoscente* validado.

El pensador judío se opondrá, así, a esa extendida versión alemana de idealismo – anticipo totalitario– que niega la experiencia: “Mientras Occidente piense de forma idealista, la política fabricará sistemas en los que todo puede ser justificado en nombre de algún Todo, llámese raza, clase, humanidad o religión. No es el totalitarismo la clave última de la barbarie sino *la subyacente negación de la experiencia*, esto es, el Idealismo” (Reyes-Mate, 2003: 67).

El Todo justifica. Es el Todo del ser, aunque exista como una abstracción categorial. Por eso en el idealismo como filosofía de la civilización de Occidente se prepara una cosmovisión totalitarista: “En la reducción del ser al pensar, en el primado del concepto sobre lo singular, en el imperio de la lógica de la idea, a la hora de construir la realidad, incuba el totalitarismo pues éste consiste en exterminar lo que el Idealismo desconoce: lo singular, lo contingente, lo marginal o derrotado” (Reyes-Mate, 2003: 69).

En el afloramiento de la experiencia está el enorme potencial de la investigación biográfica, inicialmente como dialógica y, más aún, como decolonial. En tal sentido hemos afirmado en otro lugar (Argüello, 2012: 31) que la consolidación contemporánea de la perspectiva biográfica “viene asociada a la crítica hacia el concepto moderno de sujeto, basada en la transposición del estereotipo cartesiano a favor de un sujeto encarnado y situado (cfr. Birulés, 1996: 229). En otras palabras, el giro epistémico conlleva un tránsito de racionalidad que se traduce en una cosmovisión filosófica donde el ser humano se aprecia tanto en su individualidad como en su sistema de relaciones”.

Aquí se sitúa el punto de partida de la investigación biográfica tejida sobre el fundamento de la experiencia y los binomios que la expresan: Tiempo/memoria y Testimonio/narración (Argüello, 2012). No es, entonces, la racionalidad moderna del encadenamiento al cuerpo o del progreso universal sino las racionalidades polivalentes que implican el intercambio experiencial, la construcción de historia y la re-creación de las identidades.

La experiencia biográfica, referida a la investigación social, es afectación de los actores epistémicos y preparación continua del presente. Así, frente al determinismo del ser está la imprevisión de la experiencia, la explicitación de la existencia, “de suerte que nos tendremos que preguntar *cómo siente el existente humano su existencia*, si es que queremos avanzar hacia el ser del hombre” (Reyes Mate, 2003, p. 45).

### **3- Breve presentación de los postulados de la perspectiva biográfica antropocéntrica (europea y estadounidense)**

La experiencia biográfica en tanto investigación social reconoce su origen en la década de 1920 en Estados Unidos cuando la Escuela de Chicago publicó el tercer y cuarto tomo de *El campesino polaco en Europa y Estados Unidos*, de Thomas y Znaniecki (1958). Este trabajo -junto a muchos otros- tuvo gran resonancia en el mundo académico de la época, gozó de gran popularidad, dio lugar a dinámicos debates y ejerció una notable influencia durante largos años.

Revalorizando al sujeto como "objeto de investigación", esta perspectiva se preocupa, en líneas generales, por rescatar la trayectoria vital del actor social, sus experiencias y su visión particular y por aprehender el contexto en el que tienen lugar, suponiendo que la historia de vida es reflejo de una época y de las normas sociales y los valores esencialmente compartidos de la comunidad de la que el sujeto forma parte (Pujadas Muñoz, 1992).

El recorrido biográfico en su globalidad está constituido por la sucesión de situaciones ocupadas por los individuos en diferentes esferas y por la historia de las diversas configuraciones sucesivas que estructuran la articulación entre esas esferas. Esta historia pone en juego dos niveles de realidad: por un lado los hechos objetivos u objetivables

(fechas, actores, eventos), y por otro lado, las percepciones, representaciones e interpretaciones subjetivas.

Desde esta aproximación todo trayecto de vida puede ser considerado como un entrecruzamiento de múltiples líneas biográficas más o menos autónomas y dependientes las unas de las otras. (Helardot, 2006). El trayecto escolar, las relaciones en el trabajo y el empleo, la vida familiar, la vida social, la salud, la trayectoria residencial, el itinerario político, religioso y espiritual, etc<sup>4</sup>, son tanto historias paralelas como imbricadas, hilos que tejen la madeja biográfica.

Cada uno de los dominios de la existencia se caracteriza por una mezcla de actividades y de prácticas, de roles y de identidades sociales que se despliegan a lo largo del tiempo en un contexto espacial específico.

Así entonces la perspectiva biográfica permite la reconstrucción de historias de vida que son el resultado del entrecruzamiento de tres dimensiones específicas:

- La multiplicidad de elementos<sup>5</sup> (también llamados instituciones o historias) presentes en la historia de vida y la importancia que tienen cada uno de ellos. Estos elementos remiten a las dimensiones subjetivas: la percepción que tiene el actor social sobre su educación, su trabajo, su familia, sus relaciones sociales, su historia residencial, etc; o a las condiciones objetivas en las que se desarrolla su trayectoria vital: la comunidad, las empresas existentes en esa comunidad, el mercado de trabajo local, las instituciones educativas, sanitarias, de recreación y políticas existentes, etc.
- La variabilidad del tiempo en la configuración de la articulación de los elementos presentes en la historia de vida.
- La particular articulación de los elementos objetivos y subjetivos a lo largo de la misma.

Las diferentes líneas biográficas a las que hace referencia Helardot (2006) podrían así constituir distintas trayectorias inmersas en la historia de vida: trayectoria familiar, trayectoria educativa, trayectoria residencial, trayectoria laboral, etc. Cada una de ellas

---

<sup>4</sup> Esta lista puede prolongarse hasta el infinito según la naturaleza de los dominios pertinentes en cada caso singular.

<sup>5</sup> Elementos que pueden referir tanto a la dimensión subjetiva u objetiva.

puede ser pensada como una articulación de elementos, subjetivos y objetivos, que tienen diferente importancia según el ciclo vital que esté atravesando el actor social.

A mediados de los años cuarenta el uso de la aproximación biográfica decayó notablemente en las ciencias sociales, pues comenzó a señalarse que tenía una aplicación muy limitada al tiempo que se reclamaba la cientificidad de los estudios sociales basada en criterios de representatividad y validez. Así, luego de la segunda Guerra Mundial, en el marco de la decadencia de la Escuela de Chicago y de la entronización de la Escuela de Columbia, comenzaron a privilegiarse los estudios sociales centrados en todo tipo de datos cuantitativos agregados.

Fue recién en los años sesenta y más específicamente en los setenta cuando el método biográfico experimentó una fuerte revalorización en un contexto en que empezó a darse más importancia a los métodos cualitativos, los estudios de caso, la observación participante, la historial oral, el interés por los temas de la vida cotidiana, la subjetividad, etc. (Piña, 1986). Desde entonces este método adquirió relevancia en muchos países de Europa en los cuales se continuó hablando del enfoque biográfico y en Estados Unidos y en Inglaterra en donde este enfoque adquirió el nombre de curso de vida (Muñiz Terra, 2013).

La teoría del curso de vida abogó por el estudio de la transición de las personas a lo largo de su trayectoria vital. Así, el curso de vida mira los movimientos de los individuos y los modelos temporales que afectan su transición (Elder, 1985).

Los estudios europeos desarrollados en el marco de la perspectiva biográfica ofrecieron, por su parte, conceptualizaciones que resaltan la importancia de la temporalidad en los estudios longitudinales. Desde esta mirada se desarrollan investigaciones que aportando una interesante distinción entre el concepto de recorrido y de trayectoria (Godard, 1998), señalan que el recorrido hace referencia a los procesos de encadenamiento de acontecimientos a lo largo de la vida de las personas que son narrados por ellas mismas y que la trayectoria hace mención a los esquemas de movilidad definidos por el investigador a los que se incorpora un individuo. Lo que importa son los diferentes momentos a través de los cuales se construyen las trayectorias (Godard, 1998:37).

De esta forma, se desarrolla una distinción entre la interpretación subjetiva de la realidad que puede aprehenderse a partir del concepto de recorrido y la “objetivación” del proceso de historia de vida que puede comprenderse a partir del concepto de trayectoria, entendiendo a esta última a partir de la noción de temporalidades sociales construida por el investigador social.

La posición dialógica (investigador/investigado) queda así puesta de manifiesto como supuesto básico del proceso de construcción del conocimiento en el que se incluye la perspectiva del actor y las teorizaciones del científico. Sin embargo en esa construcción la voz del sujeto no adquiere la misma importancia que la del investigador, transformándose así en evidente la primacía de la objetivación pensada por el sujeto cognocente (investigador).

#### **4- De la investigación biográfica dialógica a la decolonial.**

La irrupción del otro/de lo otro en la conciencia no como entidad cognoscible sino como acogida del ser originario, será el presupuesto dialógico para comprender la biografía más allá de la hegemonía occidental de la modernidad. No obstante, avanzar hacia el estatuto emergente de las epistemologías –que De Sousa llama “Del Sur”– implica un paso más, el de la integración de (alter) racionalidades para la deconstrucción intercultural del modelo occidental de ciencia social, que incluye a la perspectiva biográfica.

Un primer señalamiento es conectar, desde la perspectiva de las sociedades emergentes, la cosmovisión de la modernidad con los modos de pensar y de construir los sistemas de colonialidad: “No existe modernidad sin colonialidad, ya que ésta es parte indispensable de la modernidad”<sup>6</sup>(Mignolo, 2005: 18).

El presupuesto de una nueva transición epistemológica es el estado de devastación del planeta y de la vida de los seres en todos los órdenes, por cuenta de las herencias coloniales de la modernidad o el modelo del “desarrollismo occidental”, lo cual exige revisar los

---

<sup>6</sup>Aunque el autor egipcio Abdel-Wahhab El Messiri apunta que no se asocia inicialmente a la Modernidad con los imperialismos occidentales en gran parte por la enorme cuota civilizatoria, incluso humanista, que se endilga al proyecto Occidental.

Cfr. “Modernidad y olor a pólvora” En: <http://decolonialtranslation.com/espanol/polvoramissiriESP.html>

fundamentos que lo han amparado y que, a lo largo de los siglos, le han dado renovada legitimidad bajo denominaciones cambiantes. Ciertamente, la colonialidad no ha desaparecido con el cese de los sometimientos territoriales de las potencias sino que ha mutado sus esquemas de actuación (colonialidad global).

Se debe reseñar aquí cómo la transformación de la matriz colonial del poder implica reconocer las múltiples persistencias de las condiciones de dominación que recurren a otros lenguajes, a apariencias retocadas, o a inéditas manifestaciones pero con un mismo patrón de contenido, el sello expansionista y exclusivista de la Modernidad: “Asistimos a una *“transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (...). Desde el enfoque que aquí llamamos “decolonial”, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente” (Castro-Gómez, 2007: 13-14)”.

Hoy más que nunca, cuando se reciclan creativamente los colonialismos y la matriz colonial del poder se manifiesta en la sofisticación de las falacias, se hace patente la intersectorialidad de la ciencia, en general, y de la ciencia social en particular. Aflora un complejo marco de realidades que “nos exige un replanteamiento radical del paradigma dominante y de los principios ideológicos y filosóficos que lo sostienen” (Estermann, 2010: 64). Sin profundizar aquí en los desarrollos de la decolonialidad<sup>7</sup>, el desafío radical de las investigaciones basadas en las subjetividades es develar y deconstruir “la trampa exclusivista de Occidente” (Estermann) teniendo en cuenta que las alternativas no pueden caer en la misma lógica absoluta de la confrontación que atacan, pretendiéndose exclusivas o auto-suficientes.

Éste será un presupuesto fundamental al momento de desarrollar usos biográficos referidos a culturas de frontera o subjetividades emergentes, contribuir a la negociación de

---

<sup>7</sup>Para una aproximación al tema decolonial y, concretamente, la aplicación al ámbito educativo como fuerza social configuradora de realidades, en especial, desde W. Mignolose podrá consultar Argüello, 2014.

significados y confrontar el endoso de la racionalidad moderna totalizante: “Hay que insistir en la diversidad y pluralidad cultural de ‘modernidades’ y modelos de ‘desarrollo’”(Estermann, 2010: 72); implicación señalada, también, por Mignolo: “Yo no defiendo ni los ‘despotismos’ de Oriente ni los de Occidente; quiero dar a entender que el ‘diálogo’ se iniciará cuando deje de imponerse el ‘monólogo’ de una única civilización, la occidental” (Mignolo, 2005: 24). O, valga añadirlo, de la que quiere arrebatar el mismo “poder occidental” para alcanzar, consciente o inconscientemente, el estatus de su antagonista (dinámica de posoccidentalización).

El relato de las pluralidades aporta los elementos para una racionalidad-*otra*, en especial, para desenvolver los principios de relacionalidad, complementariedad y reciprocidad no sólo en los esquemas inter-humanos, desarrollados desde una perspectiva moderna de la ética y el derecho, sino entre éstos con el cosmos, consigo mismo y con el *otro global*, como una realidad vinculante de nueva historia.

De este modo, como afirma Estermann a propósito de los pueblos originarios, “hay que deconstruir los principios fundamentales de la ‘modernidad’ occidental como principios monoculturales y eurocéntricos, tal como el fuerte individualismo, la secularización, la mecanización y objetivación de la Naturaleza, el antropo-y el androcentrismo y el racionalismo exagerado. Habrá que pensar en una trans-modernidad (que no es posmodernidad) en la que las sociedades indígenas (llamadas muchas veces “pre-modernas”) se acerquen a los sectores disidentes de las sociedades occidentales” (Estermann, 2010: 76).

De manera que la visibilización del actor silenciado es un primer elemento central de la biografía decolonial pues al recuperar las memorias ancestrales, las narraciones colectivas, las experiencias de frontera, o dicho de modo general, “los textos subterráneos”, se reactiva la relación entre Biografía y *polis* para confrontar la parsimonia del olvido y la comodidad de las sociedades autorreferenciadas según el modelo prevalente de modernidad.

Desde esta perspectiva, un desafío de la investigación biográfica es evitar una tematización con predominio metafísico y universal para situarse en un “registro inductivo” de realidad que exprese la tensión local-global de los problemas sociales contemporáneos. Ello implica

construir continua, progresiva y colaborativamente motivos de estudio (más que *objetos* como tal) –allende las comunidades cerradas de expertos– que recojan no sólo el problema humano o el problema social en sí sino éste en sus vinculaciones sustantivas, el carácter holístico de la existencia (sentido de sujeto múltiple). Es el reto de atenuar el antropocentrismo originante que subyace al método.

Ahora bien, la visibilización por sí sola no basta por cuanto la reconstrucción de significados que demanda la transición decolonial de civilizaciones, exige el reconocimiento para la conversación y la afectación. La biografía, entonces, actúa como dispositivo social para la escucha de la otredad, capaz de alterar prejuicios, convenciones de lo público o normalizaciones socioculturales y, por ende, decisiva en la reorientación de cosmovisiones y prácticas de vida.

La apuesta por el reencuentro con las historias locales del mundo (o mundos emergentes), el desciframiento de las (alter) racionalidades y la interacción con el mundo global, se puede sintetizar, desde las premisas de Estermann, en la pregunta: ¿De qué manera la investigación centrada en biografías promueve el diálogo sujeto-sujeto esto es, el “diálogo intercultural multi-focal” conducente a un “polí-*logo* en igualdad de condiciones” y bajo un macro-propósito común, a saber, la “búsqueda del Vivir Bien para todos y todas, incluyendo la Naturaleza” (cfr. Estermann, 2010: 77)?

En otras palabras, ¿cómo gestionar la relación biografía-interculturalidad en la construcción de proyectos civilizatorios andinos, amazónicos, afro-descendientes, en suma, alter-modernizadores?

Desde el plano de la opción decolonial, la investigación basada en biografías e historias de vida podrá brindar un valioso potencial epistémico, social y cultural a las ciencias del tercer milenio por su capacidad de aportar a un paradigma antro-po-cósmico “desde el Sur”, basado en la relacionalidad y la complementariedad, vigente ante las incertidumbres del milenio.

A tales apuntes filosóficos se conjugan textos producidos en distintas tradiciones intelectuales. Los senderos recorridos por tales reflexiones establecen un rico diálogo con las preocupaciones que caracterizan un pensamiento decolonial.



## **5- Reflexiones sobre los postulados metodológicos consolidados y emergentes de la perspectiva biográfica.**

Como afirma Dipesh Chakrabarty (2013), a respecto del Prólogo del clásico de E. P. Thompson *La Formación de la Clase Obrera en Inglaterra* el concepto de *experiencia* es aquél por lo cual los sujetos construyen el sentido de sus acciones en sociedad. El modo en que la experiencia es definida permanece por lo tanto intencionalmente abierto para abarcar realidades históricas muy distintas, puesto que es lo que da cuenta del sentido atribuido a los sujetos de su inserción en la vida social y, por consecuencia, al desarrollo capitalista. Dicho de otro modo, las exploraciones del trabajo ajeno o la formación de una nueva jerarquía social son vivenciados de modos distintos y seguramente no van a repetir los resultados del desarrollo capitalista en otras partes del mundo. De este modo, las luchas que fueron perdidas en Occidente para el gran capital pueden aún ser vencidas en los países emergentes. Este permanece como un gran incentivo para los estudios decoloniales a la medida en que ellos son al mismo tiempo el resultado de resistencias pasadas y el combustible para las futuras. Frente a la necesidad de admitir un mundo cada vez más integrado, es afortunado dialogar con métodos de explicación histórica que mantienen su apertura para una visión no-lineal del desarrollo de las sociedades.

El texto de Thompson es aún más importante cuando consideramos que su interés está centrado en el caso de la experiencia inglesa en el siglo XVIII. Las opciones decoloniales no se limitan, pues, a la comprensión de las realidades del Sur ni tampoco del mundo marcado por el multiculturalismo y las dinámicas globalizadas. Esta forma de pensamiento es antes una mirada crítica a los prejuicios inscriptos en las tradiciones filosófica y de las ciencias humanas occidentales que un empezar *de un* “punto cero” – además, inexistente – de la investigación sobre la realidad social, como si fuera posible ignorarla por completo y reconstruir una tradición filosófica.

Una mirada cómo esta no puede abdicar ni siquiera de los “padres fundadores” del pensamiento moderno, tal como es el caso de Kant, según se aludió al inicio de esta ponencia. Conforme nos recuerda Garcés (2007), el filósofo de la Aufklärung es también aquél que consagra la separación de los humanos en razas distintas, entre las cuales apenas la blanca sería capaz de desarrollar todos las características humanas, esto es, la pasión pero

también el afecto, la inteligencia pero también la sensibilidad. Todas las otras lograrían apenas un desarrollo parcial de lo que caracteriza la “humanidad”.

Si lo que nos proponemos es desplazar la herencia colonial por otras formas de pensar, sentir y actuar, hay que revisar la problemática de las prisiones impuestas por las estructuras (académicas). Al imperialismo económico corresponde su similar académico, con sus departamentos de fronteras cerradas que, con alguna suerte, pueden mantener un tibio diálogo. Lo más frecuente, sin embargo, es que ellas no se comuniquen, ya que el motivo de su existencia es la competencia por consagración y recursos para investigación. Una metodología decolonial se propone evitar estos vicios hacia una investigación transdisciplinar.

La transdisciplinariedad se refiere a un concepto distinto a la interdisciplinaridad. Ya no se trata de afirmar la existencia de miradas aisladas aunque complementares en relación a un objeto. Se trata de integrar las disciplinas en las cuales está preso el saber para liberarlo. El conocimiento decolonial debe esforzarse para integrar las tradiciones académicas hacia la producción de nuevos modos de saber, fundado en una nueva relación entre el sujeto y el objeto de la investigación.

Puesto que la tradición eurocéntrica nos hizo creer en una separación completa entre sujeto y objeto del conocimiento, según se comentó anteriormente, las metodologías decoloniales nos llevan a repensar nuestro modo de concebir la investigación. Ya no debe haber supremacía del investigador y su cultura científica frente al tema de su interés. Haber (2012), en su texto llamado *La nometodología payanesa*, alcanza el límite de tal disposición al cuestionar la idea de un problema, tal como pensado por el investigador, como el mote para una investigación. En su visión, pensar el problema intelectual del modo consagrado por la tradición occidental implica imponer un modo de ser sobre aquello sobre lo cual se estudia. Dada la naturaleza de los estudios antropológicos, esta postura consagra desde el principio una visión etnocéntrica.

Los estudios decoloniales exigen, por lo tanto, la preocupación de permitir al otro investigado que nos cambie, que pueda interferir en los rumbos de la investigación a partir de su modo de ser y pensar el mundo. En complemento a esa premisa, es necesario tomar

en cuenta otra, que apenas aparentemente es contradictoria a la primera. El objeto de investigación no está separado de nosotros sino que hace parte, pues es el fruto de nuestra trayectoria de vida y nuestros intereses del momento. En este sentido, la reflexividad que Bourdieu exige del investigador es pertinente, puesto que le permite comprender que no hay separación entre su objeto y el "sí mismo".

No se trata aquí de negar la importancia del saber científico, sino de moldearlo al diálogo con otras formas de saber, pertenecientes a las culturas que deseamos conocer. Garcés nos recuerda cómo el desequilibrio de poder tiene su inicio ya en la lengua en la cual nuestra reflexión está inscrita; de hecho, un texto en inglés, francés o alemán es mucho más valorado por la comunidad académica que otras lenguas latinas (portugués o español) y, sobretudo, las lenguas indígenas. Una gran parte de la comunidad académica considera imposible producir conocimiento científico en estas últimas, limitándolas al papel de expresar una cultura (cuya ciudadanía estaría en segundo plano).

Situación equivalente es vivida en el cotidiano académico, con las situaciones de intercambios de posgrado. El tránsito de investigadores de países emergentes para EEUU y Europa es mucho más grande que de europeos que vienen a las Américas para hacer su investigación y, sobretudo, es más grande que el intercambio de investigadores entre países del Sur. De este modo, en la concepción de las ciencias sociales en los investigadores latinoamericanos el papel de los modelos europeos sigue siendo de relevancia extrema, en perjuicio de las posibilidades de enriquecimiento a partir del diálogo con otras culturas no occidentales.

A tales procesos se opone otra forma de proceder, que Garcés denomina "diglosia". El término es proveniente del hecho de que en los países colonizados, es común que los nativos sepan hablar por lo menos dos lenguas: la del colonizador y la de su cultura tradicional, pues deben utilizar ambas en su día a día. Los europeos que viven en estos países, al contrario, no conocen el dialecto local, y además lo consideran como un saber "de segunda clase", el cual sería innecesario conocer. Tal habilidad poliglota va allende del lenguaje y se traduce en una vivencia cultural que puede ser positiva, aunque nacida de un contexto de exclusión.

Con base en la experiencia lingüística, Garcés sugiere la extensión del concepto para el nivel del diálogo cultural, y la *diglosia* sería un contrapunto a la idea de interculturalidad. Esta última puede ser vista como la afirmación de que hay dos culturas que conviven entre sí, pero sin mantener relaciones; o, aunque mantengan un diálogo, una cultura intenta imponerse sobre la otra. En todos estos casos, la definición de cultura se da a partir de una concepción esencialista, como si ella fuera algo estático y sin intercambios constantes. La producción del saber diglósico tendrá otros presupuestos, como los que explicita Garcés:

“Debe servir como herramienta comprensiva y transformativa de las relaciones sociales, cruzadas por la diversidad y el conflicto. Por otro lado, dicha conceptualización de lo cultural y de lo intercultural implica un lugar de enunciación que explicita la posicionalidad del conceptualizador, que debe su lugar y su espacio, que evidencie sus propias contradicciones e intereses” (GARCÉS, 2007, p. 235).

### **Reflexiones conclusivas:**

No es posible abordar una investigación biográfica, más aún, ninguna investigación social, sin asumir el problema del sujeto. Por eso, fundamentaciones teóricas, estados del saber y metodologías, en general, se estructuran a partir de cierta forma de entender la construcción del conocimiento y su papel en el desarrollo de la ciencia social, es decir, desde una fundamentación epistemológica. De hecho, la epistemología –el pensamiento filosófico sobre el proceso científico – es la primera pregunta de una investigación.

Aquí se halla la dualidad, considerada a lo largo de la ponencia, entre la tradición que preserva y la creación que arriesga. En otras palabras, entre la sujeción asumida, casi inercialmente, a un supuesto canon exclusivo establecido por Europa o Norteamérica para hacer investigación biográfica en ciencias sociales, o la construcción emergente de un *método en situación* que pueda dialogar con las corrientes consolidadas en la modernidad del conocimiento sin sometimientos gnoseológicos pero sin arrebatos de autosuficiencia.

Creemos, entonces, que la dualidad no es sinónimo de incompatibilidad. Las reflexiones epistemológicas y metodológicas que desarrollamos tienen, en síntesis, la voluntad de contribuir a la construcción de una perspectiva biográfica latinoamericana, o “desde el Sur” en un sentido más amplio, que propicie la comprensión de las realidades sociales diversas

de nuestro continente en el marco de un paradigma conversacional que no niegue las diferencias sino que las reconozca participativamente, admitiendo la existencia de un "nosotros" plural pensado desde la episteme de las realidades mismas. En este terreno la tarea está aún por hacer; por ello, los esfuerzos de sistematización de experiencias alternativas en investigación biográfica permitirán ir avanzando de manera decidida en la reconstrucción de los paradigmas dominantes.

### **Referencias bibliográficas**

Argüello, Andrés (2014). *Pedagogía decolonial: hacia una comprensión/acción educativa en las sociedades emergentes* (capítulo de libro en proceso de edición).

Argüello, Andrés (2012) "Entre el tiempo y el relato: consideraciones epistemológicas en torno a la perspectiva biográfica en la investigación social y educativa". En *CPu-E Revista de Investigación Educativa*, Universidad Veracruzana, Vol. 15, julio 2012, pp. 27-47. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=283123579002>

Birulés, Fina. (1996). *Del sujeto a la subjetividad. Duro deseo de durar*. En Cruz, M. *Tiempo de subjetividad*. Barcelona, Paidós, pp. 223-234.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007). "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico" En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 9-23.

Chakrabarty, Dipesh. "The Lost Causes of E. P. Thompson" En *Labour / Le Travail*, Issue 72, Fall 2013, pp. 207-212 (Article).

Garcés, Fernando (2007). "Las políticas del conocimiento lingüista y epistémica". En Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 217-242.

Elder, Glen (1985), *Life course dynamics: trajectories and transitions. 1968-1980*. Ithaca. Cornell University Press.

Estermann, Josef (2010). "Crecimiento cancerígeno versus el Buen vivir. La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental". En: Ministerio de Medio Ambiente y Agua (eds). *Construcción de la sustentabilidad desde la visión de los pueblos indígenas de Latinoamérica*. La Paz, MMAyA, pp. 63-78.

Godard, F. (1998), "Uso de las historias de vida en las Ciencias Sociales", en T. Lulle, P. Vargas y L. Zamudio (coord), *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*. Colombia. Anthropos. Serie II.

Hélaridot, Valentine (2006), "Parcours professionnels et histoires de santé: une analyse sous l'angle des bifurcations", en *Cahiers internationaux de sociologie*. Vol 120. Paris.

Mignolo, Walter (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa.

Muñiz Terra, Leticia. (2012) Título "Carreras y trayectorias laborales: una revisión crítica de las principales aproximaciones teórico-metodológicas para su abordaje", en *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*. Vol 2, nº 1. La Plata. Argentina.

Piña, Carlos (1986), *Sobre las historias de vida y su campo de validez en las ciencias sociales*. Documento de trabajo N° 319. Chile. FLACSO.

Popper; Karl (1994), "¿En qué cree Occidente?" En, *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós Ibérica, pp. 259-281.

Pujadas Muñoz, Juan José (1992), *El método biográfico: El uso de historias de vida en ciencias sociales*. Cuadernos metodológicos N° 5. Madrid. CIS.

Reyes-Mate, Manuel (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Barcelona, Trotta.

Thomas, William. y Znaniecki, Florian (1958), *The Polish Peasant in Europe and America*. Nueva York. Duver Pub (Ed. Orig. 1918-1920).