

Martin Packer²

Introducción

“La ontología histórica de nosotros mismos debe contestar una serie de preguntas abiertas; debe llevar a cabo un número indefinido de investigaciones que pueden ser multiplicadas y especificadas tanto como uno desee, pero que todas abordarán las preguntas sistematizadas como sigue: ¿Cómo nos constituimos como sujetos de nuestros propios conocimientos? ¿Cómo nos constituimos como sujetos que ejercen o se someten a relaciones de poder? ¿Cómo nos constituimos en sujetos morales de nuestras propias acciones?” (Foucault, 1984)

En América Latina, así como en Estados Unidos y Europa, el interés en la investigación cualitativa dentro de la psicología se encuentra en rápido crecimiento. Por fin la psicología está rompiendo las fuertes cadenas que le fueron impuestas cuando la disciplina primero declaró su independencia de la filosofía a principios del siglo xx y adoptó un concepto limitado del método científico. El positivismo lógico siempre fue una reconstrucción cuestionable de la lógica de la investigación científica; no obstante, es sobre el positivismo (con pequeñas modificaciones de Karl Popper) que todavía se basa gran parte del dogma de la metodología investigativa convencional. Sin embargo, ya con más de un siglo de antigüedad, la psicología por fin se está abriendo más a modelos alternativos de investigación tal y como lo avala una variedad de estudios cualitativos (cf. Camic, Rhoades y Yardley, 2003). Se ha comenzado a editar una nueva revista: *Qualitative Research in Psychology* (La investigación cualitativa en la psicología). Se está pidiendo una sección para la investigación cualitativa dentro de la American Psychological Association (Asociación Psicológica Estadounidense). Sin

¹ Traducción: Magdalena Menocal del Río

² Duquesne University, packer@duq.edu

embargo, muchas de las investigaciones cualitativas siguen realizándose sin tener consciencia de intentos similares en otras disciplinas; en consecuencia, los investigadores cualitativos en psicología con frecuencia operan sin una metodología de investigación bien articulada o sin una lógica de análisis clara, y su labor a veces tiene más en común con el positivismo de lo que ellos mismos se percatan.

Por ejemplo, un punto de vista común es que en las alternativas a la investigación convencional en la psicología simplemente se trabaja con información de otra clase, material empírico 'cualitativo' más que 'cuantitativo': relatos personales obtenidos por medio de entrevistas; observaciones; anotaciones en el campo; etc. Así, se considera que la investigación cualitativa es una fase de generación de hipótesis, un complemento a la investigación convencional de prueba de hipótesis, pero fundamentalmente no es nada distinta. Aquí expondré que, por el contrario, la investigación cualitativa difiere de la investigación psicológica tradicional en formas importantes y significativas; no simplemente en cuanto a técnicas y diseño, sino al nivel más profundo de los compromisos epistemológicos y ontológicos. De hecho, haré la afirmación provocativa que la investigación cualitativa es, en realidad, la *única* forma de llevar a cabo investigaciones en psicología.

Sostendré que la investigación cualitativa forma parte de una psicología verdaderamente nueva, una psicología discursiva y cultural que define un programa de investigación dentro del cual pueden contemplarse una gran variedad de proyectos. Para esbozar este programa, examinaré las investigaciones y el debate en otras disciplinas, incluyendo la sociología, la antropología, la teoría literaria, la filosofía y las ciencias políticas. La organización de mi capítulo refleja tres 'giros', tanto históricos como conceptuales, en la forma de realizar las investigaciones en las ciencias humanas y sociales. El primero de ellos es un giro *lingüístico* en el cual se señala la complejidad del lenguaje que forma gran parte del material empírico en las ciencias sociales; el segundo es un giro *cultural* en el cual se aprecia la organización y la sutileza de la interacción humana; el tercero es

un giro *ético* en el que se reconoce la importancia —y las dificultades— de prestar atención al poder y la desigualdad.

Concluiré con la propuesta de que la investigación cualitativa ofrece una forma de investigar el tema central de la investigación psicológica: la formación y el cambio del sujeto humano. La psicología se ha enfocado sobre todo en el 'individuo', pero sin apreciar cabalmente que éste es una entidad histórica y cultural. La biología nos deja a los humanos muy flexibles; somos un producto cambiante de la cultura. Somos verdaderamente artefactos, siempre incrustados en redes de relaciones. La psicología se encuentra excepcionalmente ubicada entre las ciencias sociales para estudiar de qué manera, como seres humanos, somos creados así como nos creamos a nosotros mismos, y creo que la investigación cualitativa es el enfoque apropiado para esta investigación, una "ontología histórica" de cómo nos constituimos.

1. El giro lingüístico y las entrevistas de investigación cualitativa

No obstante, quisiera comenzar con el análisis de un concepto de la investigación cualitativa muy común, y al cual la universidad Duquesne ha contribuido, pero el cual creo que está fundamentalmente equivocado. Una de las primeras motivaciones para investigar alternativas a la investigación experimental convencional en la psicología —y en cierto sentido la más sencilla— fue añadir lo que se consideraba una dimensión subjetiva ausente en el estudio de los fenómenos humanos (cf. Bernstein, 1976; 1983). Por ejemplo, un estudio tradicional de la pobreza podría examinar los niveles de ingreso dentro de varios grupos sociales que viven en diferentes entornos, pero podría decirse que un estudio tal ignora lo que 'significa' pobreza para aquellos que la sufren. Un enfoque diferente en la investigación psicológica sobre este concepto revelaría este 'significado' y nos daría acceso a las interpretaciones subjetivas vinculadas con las condiciones de vida objetivas.

¿Cómo llevar esto a cabo? La respuesta más sencilla ha sido, ¡pregúntales!
Como escribe Steinar Kvale:

“Si quieres saber cómo las personas entienden su mundo y su vida, ¿por qué no conversas con ellas? Durante una conversación en una entrevista, el investigador escucha lo que las personas se dicen a sí mismas acerca del mundo que viven, los oye expresar sus puntos de vista y opiniones en sus propias palabras, se entera de sus opiniones acerca de su situación laboral y vida familiar, sus sueños y esperanzas. La entrevista de investigación cualitativa intenta entender el mundo desde el punto de vista de los sujetos, revelar el significado de las experiencias de las personas, sacar a la luz el mundo que viven antes de la explicación científica.” (1996, p. 1).

En general, se presupone que la entrevista es una forma sencilla de obtener un informe acerca de las creencias, las opiniones y los valores subjetivos de alguna persona. Obtener y analizar un relato personal (utilizando una entrevista semiestructurada con preguntas abiertas, audiograbadas y transcritas) parece ser algo claro y sin problemas, las únicas dificultades serían de índole técnica y pueden solucionarse mediante consejos prácticos, por ejemplo: “Escríbete memos a ti mismo acerca de lo que estás aprendiendo...” (Bogdan y Biklen, 1992, p. 159). Pero esta sencillez es engañosa. Cuando analizamos cuidadosamente los pasos en el proceso —entrevistar, transcribir, analizar—, encontramos que cada uno de ellos es más complejo de lo que aparenta. Una vez que le prestamos atención a la interpretación que esto supone, se hace patente que las entrevistas no ofrecen acceso directo ni a la experiencia ni a la subjetividad de otra persona. Un equívoco subyacente acerca del lenguaje —una “metáfora del conducto”— nos ha desviado del camino: se considera que el lenguaje es una forma neutra que solamente conduce la experiencia del que habla. Como dice Reddy (1979, p. 290), damos por sentado que “el lenguaje funciona como un conducto que transfiere pensamientos corporales de una persona a otra”. Lakoff y Johnson (1980) resumen la metáfora: (1) las ideas —o los significados— son objetos; (2) las expresiones lingüísticas son contenedores; (3) la comunicación es el enviar.

Una de las tareas más importantes de la investigación cualitativa es reemplazar esta metáfora engañosa con un concepto más adecuado de la relación entre el lenguaje y la subjetividad. La operación de la metáfora del conducto puede observarse al contrastar la entrevista de investigación cualitativa con la tradicional entrevista de encuesta en donde la primera se parece más a una conversación cotidiana (por ejemplo, Blaxter, Hughes y Tight, 2001, p. 171; Bogdan y Biklen, 1992, p. 96; Kvale, 1996, p. 19). Los problemas con las entrevistas tradicionales lo demuestran las diferentes “dificultades interaccionales” que pueden surgir (Suchman y Jordan, 1990). En la mayoría de los casos, “con el fin de convertir la entrevista en un instrumento, no se permiten muchos de los recursos interaccionales de la conversación cotidiana” (p. 232) y no se ofrecen alicientes para que el entrevistado hable libremente. Sin embargo, aunque los entrevistadores de investigación cualitativa son más propensos a promover la conversación libre, las preguntas y respuestas siguen estando “inherentemente disponibles para múltiples interpretaciones” (Suchman y Jordan, p. 232). Aunque nosotros esperamos que “los entrevistadores y los entrevistados lleguen a un entendimiento mutuo y compartido de los significados de las preguntas y respuestas” (Mishler, 1986, p. ix), no queda claro cómo sabemos cuando esto ocurre. Aunque “el significado de una entrevista se produce mediante una *interacción* entre dos personas” (Honey, 1987, p. 81, énfasis en el original), la función del entrevistador rara vez se analiza o incluso se menciona. Cuando se publican pasajes de la transcripción de una entrevista, a menudo se omiten las preguntas del entrevistador, de modo que aunque el significado de las preguntas y respuestas en una entrevista es *negociado* entre el entrevistador y el encuestado, típicamente esta negociación se elimina del reporte de investigación (Potter y Hepburn, 2005) y se presupone que la entrevista de investigación cualitativa es una expresión directa de los puntos de vista de sólo *uno* de los participantes, el entrevistado.

La metáfora del conducto vuelve a entrar en operación cuando se presupone que transcribir la audiograbación de un entrevistado es el asunto sencillo de mecanografiar lo que se dijo. La producción de un documento escrito a partir del lenguaje oral es un asunto complejo. Típicamente, las transcripciones omiten las características lingüísticas y paralingüísticas del discurso; y desde luego se excluyen los gestos, la postura y los movimientos corporales, las expresiones faciales y los indicios del entorno físico en donde se llevó a cabo la entrevista, cada uno de los cuales proporciona claves importantes para el entendimiento, junto con la prosodia del lenguaje (Sudnow, 1967). Los titubeos, los intentos fallidos de expresarse, las pausas, los traslapes, las autocorrecciones, las expresiones no léxicas como “um” y “eh”, todas con frecuencia se omiten (contrastar con Sacks, Shergloff y Jefferson, 1974). Los transcriptores deben tomar decisiones complejas en cuanto a cómo utilizar la ortografía de la lengua escrita, incluyendo la puntuación. Los “apuntalamientos teóricos y culturales del proceso de transcripción” han sido examinados por Ochs (1979, p. 72), quien subraya que “la transcripción es un proceso selectivo que refleja metas y definiciones teóricas” (p. 44). Incluso la forma en que una transcripción se dispone sobre la página “influye en el proceso de interpretación realizado por el lector (investigador)” (p. 47). La transformación de la lengua oral en la escrita no deja el ‘contenido’ tal cual.

Sin embargo, es necesario ‘arreglar’ lo que se dijo durante la entrevista. El discurso fugaz que se va desarrollando debe transformarse en un objeto estático que pueda analizarse en repetidas ocasiones, pero este arreglo tiene consecuencias importantes (Ricoeur, 1971): transforma la relación entre lo que se dijo y la persona que lo dijo, el que lo escuchó y el entorno, así como la temporalidad del discurso. Leer una transcripción no es lo mismo que escuchar una cinta de audio o realizar una entrevista y estas diferencias no deberían de ignorarse al comenzar el análisis. Estas transformaciones invalidan la afirmación que “la versión más exacta de lo ocurrido, desde luego, se encuentra en la cinta” (Bogdan y Biklen). Las grabaciones de audio y video de por sí son procesos selectivos, representaciones parciales en el sentido doble de ser tanto incompletas

como desde un punto de vista (o de escucha) particular. El remedio para estas dificultades no es evitar la transcripción, sino reconocer que deberá hacerse una elección entre muchas formas de preparar una transcripción con base en la consideración explícita de las metas de la investigación y que “cada una es únicamente una representación parcial del habla. Asimismo y de máxima importancia, cada representación es también una transformación” (Mishler, 1986, p. 48).

También se puede ver en funcionamiento la metáfora del conducto cuando los investigadores toman decisiones sobre cómo analizar las transcripciones de las entrevistas. En muchos libros de texto sobre la investigación cualitativa, es sorprendente cuán poco se habla del análisis; a veces sólo se ofrecen caracterizaciones muy breves:

El análisis es “un proceso de buscar enunciados significativos y comparar lo dicho en diferentes entrevistas” (Blaxter, Hughes y Tight, 2001, p. 212).

Por lo general, se presupone que el análisis cualitativo es un proceso de codificación del contenido de lo que se ha dicho:

“Conforme vayan leyendo sus datos, ciertas palabras, frases, patrones de comportamiento, formas de pensar de los sujetos y eventos se repiten y destacan. Desarrollar un sistema de codificación implica varios pasos: buscar regularidades y patrones entre tus datos así como temas cubiertos por tus datos y luego anotar palabras y frases que representan dichos temas y patrones. Estas palabras y frases son *categorías de codificación*” (Bogdan y Biklen, 2001, p. 166, énfasis en el original).

Se considera que el análisis es un proceso de categorizar, de manera neutra y objetiva, el ‘contenido’ de la transcripción y luego volver a redactarlo en lenguaje ‘científico’. Ya sea que se lleve a cabo utilizando “temas” o “códigos” o “unidades de significado”, se considera que la función del análisis es la captación de “regularidades y patrones” en el lenguaje. Esto es un análisis “categorial” del

“contenido” (Lieblich et al., 1998) que ignora por completo la forma lingüística de lo dicho.

La suposición de que la experiencia subjetiva desemboca sin transformación en el discurso oral como un contenido que puede separarse de la forma puede encontrarse en formas bastante elaboradas de análisis cualitativo, como la teoría fundada (Glaser y Strauss, 1967) y la fenomenología empírica (Giorgi, 1985). Puede detectarse en afirmaciones como las siguientes: “La descripción del sujeto funciona como un medio a través del cual [...] el investigador obtiene acceso al mundo del sujeto” (Churchill y Wertz, 2001, p. 553); “Las palabras del entrevistado en la investigación abren las puertas a un mundo de la experiencia [del entrevistado] y es este mundo el que el investigador directa y vívidamente intuye a través de los datos del protocolo” (Churchill, 2004). Pero si un relato personal no es un conducto directo a la subjetividad del que habla, ¿qué es? La respuesta a esta pregunta proviene de la *hermenéutica*. Eagleton apunta (1983, p. 60):

“El sello de la ‘revolución lingüística’ del siglo xx, desde Saussure y Wittgenstein hasta la teoría literaria contemporánea, es el reconocimiento de que el significado no es meramente algo ‘expresado’ o ‘reflejado’ en el lenguaje: de hecho, es *producido* por éste.”

La hermenéutica ha estado a la vanguardia de dicha revolución lingüística. Es la teoría de la interpretación, así llamada evocando a Hermes, quien era el intérprete de los mensajes de los dioses griegos. La reflexión acerca del proceso de interpretación comenzó en el siglo xvii cuando se ofrecieron nuevas interpretaciones de textos religiosos canónicos como la Biblia. La hermenéutica pronto se amplió para lidiar con textos laicos, fenómenos culturales y, más tarde, formas de acción humana (Palmer, 1969; Ferraris, 1988/1996).

En varios sentidos, las investigaciones psicológicas cualitativas actuales se parecen a la hermenéutica del siglo xix. Friedrich Schleiermacher (1990) pensaba que el objetivo de la interpretación de un texto era reconstruir los procesos creativos internos del autor. Es evidente la semejanza de esta postura a la de

aquellos investigadores cualitativos que realizan una entrevista para obtener acceso a la subjetividad, pero incluso Schleiermacher reconoció que dicha interpretación requiere conocimiento de la lengua en la cual el texto está escrito y conocimiento de la vida y demás obras del autor. Schleiermacher no habría recomendado el análisis de un texto aislado de estas otras consideraciones, ni un análisis que abordase las partes de un texto aisladas unas de otras, como lo hace la mayor parte de la codificación contemporánea. Él enfatizó el concepto clásico del “círculo hermenéutico”: interpreta el conjunto de un texto en función de sus partes; interpreta estas partes en función del conjunto.

Schleiermacher pensaba que entender los procesos creativos internos de un autor requería un salto empático en el cual el intérprete deja de un lado su propia situación para poder adentrarse en la del autor; pero Hans-Georg Gadamer (1960/1986; 1960/1976) argumentaba que el lector de un texto nunca puede salirse de un salto del “horizonte” de su lugar en la historia y la cultura para fundirse mágicamente con el autor de un texto. Las intenciones del autor no están a nuestro alcance. Gadamer insiste en la “historicidad” de la interpretación: al leer nosotros un texto lo relacionamos con nuestras propias circunstancias culturales e históricas. El desarrollo histórico de la “tradicción” posibilita un diálogo entre el presente y el pasado en el cual podemos buscar una “fusión de horizontes”. Entendemos un texto únicamente en la medida en que compartimos, hasta por lo menos cierto punto, un lenguaje y una cultura comunes; y el entender es siempre una apropiación y aplicación en la cual descubrimos la relevancia de un texto para con nuestra propia situación. La interpretación no es reconstructiva, sino productiva.

El proyecto de utilizar entrevistas para añadirle una dimensión subjetiva ausente a la investigación psicológica era bien intencionado, pero no ha logrado una verdadera ruptura con la investigación tradicional. Al definirse exclusivamente en oposición a la corriente principal, la búsqueda de un ‘reino subjetivo’ perpetuó el dualismo sujeto/objeto de la investigación psicológica convencional. Taylor

(1971) ha señalado que la investigación empírica-analítica ignora la existencia de lo que él denominaba fenómenos “intersubjetivos”. Gran parte de las investigaciones cualitativas también ignoran dichos fenómenos. ¿Quiere decir esto que deberíamos de dejar de realizar entrevistas o que deberíamos de abandonar la investigación cualitativa? No, pero como ha argumentado Habermas (1967/1988), necesitamos abordar la subjetividad indirectamente prestándole atención a las prácticas intersubjetivas (la cultura y el lenguaje) que proporcionan una *base* para la subjetividad.

Los fenómenos intersubjetivos “no existen meramente en las mentes de los actores, sino que se encuentran allá afuera en las prácticas mismas, prácticas que no pueden concebirse como un conjunto de acciones individuales, sino que en esencia son modalidades de relación social, de acción mutua” (Taylor, 1971, p. 36). Están “enraizadas en las relaciones sociales de las personas” y “forman el fondo de la acción social”. Taylor sostiene además que éstas son “prácticas constitutivas”: “[...] constitutivas de la realidad [...] que es esencial para que ésta sea el tipo de realidad que es” (p. 34). Vivimos dentro de mundos sociales *compartidos* —“paradigmas morales” (Bernstein, 1976)— que no pueden reducirse a puntos de vista subjetivos individuales; nuestra existencia dentro de un marco cultural común es lo que hace posible diferentes puntos de vista.

He intentando hacer dos planteamientos principales. Primero, una entrevista no es una ruta directa a la subjetividad del entrevistado; sin embargo, lo que ofrece es una forma de representar algún aspecto del mundo que podría tener relevancia para con nuestra situación. Segundo, se necesita de la interpretación en cada paso de la investigación con entrevistas: en la forma en que se realiza la entrevista, en su transcripción y en el análisis. Un relato personal tiene sus orígenes en un complejo conjunto de relaciones entre el que habla, el entrevistador, el intérprete, el contexto de su producción así como (una vez que se hayan seleccionado y publicado pasajes) el contexto académico, los lectores del informe publicado, etcétera. En la mayor parte de las investigaciones psicológicas

cualitativas, no se nos proporciona información suficiente para poder juzgar las funciones que éstas desempeñan. El obtener, fijar, analizar e informar sobre un relato personal requiere una labor interpretativa considerable en la que las estructuras intersubjetivas —el lenguaje mismo y las prácticas culturales compartidas— desempeñan una función ineludible.

Ya en la década de 1960, Habermas y otros plantearon que las ciencias sociales tienen un componente hermenéutico inevitable ya que la ubicación del investigador dentro de un entorno específico cultural e histórico desempeña una función crucial. Si la investigación cualitativa en la psicología se entiende a sí misma como una investigación interpretativa sobre cómo se forma la subjetividad dentro de las prácticas intersubjetivas, hace mancuerna con la psicología cultural y la discursiva. La investigación cualitativa en la psicología, bien entendida, examina la formación histórica y cultural de la subjetividad y del sujeto humano en sí.

2. La psicología cultural y la investigación cualitativa

La psicología se encuentra en medio de una revolución diferente a cualquier otra desde la década de 1950, cuando la cognición se convirtió en el nuevo foco de la teoría y la investigación. Hoy en día la cultura ha pasado al primer plano, no en una nueva ‘vinculación’ entre los fenómenos psicológicos y la cultura, sino con un entendimiento de aquellos *como* cultura (Craig, 2003; cf. Cole, 1990; Bruner, 1996; Shweder, 1991). La psicología cultural en Estados Unidos, al igual que la psicología discursiva en el Reino Unido, considera la mente un producto de la interacción humana. Cole (1996) plantea que “la cultura es un sistema de artefactos” y que la mente es “el proceso de mediar el comportamiento a través de los artefactos” (p. 143). Harré y Gillett (1994) sugieren que “los fenómenos discursivos —por ejemplo, los actos de recordar— no son manifestaciones de fenómenos ocultos, subjetivos, psicológicos. *Son* los fenómenos psicológicos” (p. 27). Los psicólogos culturales (a menudo en colaboración con antropólogos, lingüistas y otros) están expresando nuevos conceptos que disuelven la distinción

entre lo psicológico y lo cultural: conceptos como “cognición situada” (Lave, 1988), “cognición cotidiana” (Scribner, 1990/1997), “cognición en el estado salvaje” (Hutchins, 1995).

En la antropología, la sociología y los estudios culturales, el estudio de los fenómenos culturales ha dado un giro interpretativo. Anthony Giddens ha abogado por una sociología “moldeada hermenéuticamente” y Clifford Geertz ha introducido una “antropología interpretativa”. El estudio de la cultura es más que simplemente penetrar en un entorno silvestre y exótico y describir lo que ahí ocurre ‘de forma natural’: Geertz (1972) plantea que nosotros imaginamos la cultura como “una colección de textos” que “dicen algo acerca de algo” —lo que recuerda a Aristóteles en el texto *Acerca de la interpretación* (1962) — y la etnografía como una cuestión de estudiar eventos culturales mediante una “descripción densa”. Tanto Giddens como Geertz ven una relación dinámica entre los humanos y su realidad social, una co-construcción que Giddens denomina “estructuración” y Geertz describe como la “educación de las sensibilidades”. Como dice Giddens, tanto el sujeto (el agente humano) como el objeto (la sociedad) están “constituidos en y a través de prácticas recurrentes” (1982, p. 8).

La obra de Geertz ilustra la etnografía como una forma de investigación cualitativa, como por ejemplo su “descripción densa” etnográfica de un evento central dentro de la cultura balinesa: la pelea de gallos. Esto comienza con la logística de la pelea, luego cambia a lo que él llama el “eje central” del juego: su elaborado sistema de apuestas. Una apuesta central entre los dueños de los gallos define la “profundidad” de un juego: un juego entre dos contrincantes muy parejos y por lo tanto impredecible es “juego profundo”, uno en el que se juega no por dinero, sino por “estima, honor, dignidad, respeto...estatus”. El participar en un juego tal equivale a “jugarse su prestigio, alusiva y metafóricamente, por medio del gallo del cual uno es dueño”. Como tal, la pelea de gallos es una “simulación de la matriz social” de la sociedad balinesa y de la lucha por prestigio que forma parte central de la vida cotidiana de los balineses. “Las sociedades, al igual que las vidas, contienen sus propias interpretaciones. Sólo hay que aprender cómo

obtener acceso a las mismas” (p. 240). Mediante la participación en este evento cultural, los balineses entienden mejor la clase de personas que son.

En un principio, Geertz describió la pelea de gallos prestándole poca atención a la manera en que su propio “horizonte” —como occidental, intruso y antropólogo titulado— influía en su interpretación. Afirmó que su aceptación por parte de los aldeanos “abrió una ventana al punto de vista del indígena” para que él pudiese ver la “naturaleza interna” de la cultura. Sin embargo, no tardó mucho (1976/1979) en reconocer que lo que se requiere para entender a la gente de otra cultura no es la capacidad empática de ponerse en su lugar, sino una labor interpretativa, alternando constantemente entre conceptos de ‘experiencia próxima’ (emic) y ‘experiencia lejana’ (etic), entre los detalles locales y la estructura global, entre las partes y el entero. Este “círculo hermenéutico [...] es tan central para la interpretación etnográfica y por lo tanto para la penetración del modo de pensar de otras personas como lo es para la interpretación literaria, histórica, filológica, psicoanalítica o bíblica” (1976, p. 239-40). La aceptación por parte de los integrantes de una cultura extranjera no le otorga al investigador el acceso a su forma de vida, sino que “te permite trabajar hacia el desarrollo de” la “capacidad de interpretar sus modos de expresión, lo que yo llamaría sus sistemas de símbolos”. La interpretación de una cultura, al igual que la de una entrevista, le corresponde en igual medida al antropólogo y al ‘nativo’; está tanto ‘aquí’, en la academia, como ‘allá’, en el escenario silvestre y exótico” (Geertz, 1988).

Los psicólogos culturales — lo mismo que Giddens, Geertz y Taylor— creen que las prácticas culturales intersubjetivas son “constitutivas” de la subjetividad: la mente se encuentra *dentro de* la sociedad (Vygotsky, 1978). El concepto de “construcción social” se ha popularizado en la psicología social (Gergen, 1999), pero es importante diferenciar dos líneas de pensamiento. La primera comienza con Immanuel Kant (1787/1965), quien planteó que la mente le otorga categorías a priori —el espacio, el tiempo, la causalidad y el objeto— a los datos sensoriales de la experiencia. Nunca podremos conocer las ‘cosas en sí mismas’, afirmó,

aunque debemos de suponer que existen. Tampoco podremos hacernos conscientes de dicha actividad constitutiva de la mente.

Edmund Husserl no estaba de acuerdo con esta última afirmación y se propuso encontrar la forma de estudiar la constitución mental. Hizo la distinción entre la “actitud natural” —en la que uno acepta el mundo como algo que existe de hecho, que simplemente está ahí— y la “actitud fenomenológica”. Según Husserl, el fenomenólogo debe “excluir”, “poner entre paréntesis” o “poner entre comillas” la convicción no pensada de que el mundo simplemente existe y que los objetos cotidianos no son modificados por nuestra consciencia de ellos. En la actitud radical de la fenomenología, obtenemos acceso a los procesos de la conciencia humana y la manera en que los objetos en el mundo, tal como lo concebía Husserl, están “constituidos” como unidades de “sentido” o “significado” en el “mundo interno” de la conciencia. La “fenomenología trascendental” (1931) de Husserl buscaba estudiar esta actividad constitutiva. Los objetos de nuestra experiencia, creía él, están organizados activamente, construidos en un acto espontáneo de percepción sensorial, en una síntesis de diferentes perspectivas dentro de las cuales se les observa de manera tipificada.¹ Esto es, entonces, una construcción de la realidad mediante una “subjetividad trascendental”, a un nivel conceptual o cognitivo abstracto. [N1]

Alfred Schutz transformó el proyecto fenomenológico de Husserl en importantes sentidos, pero aceptó la idea central de que las estructuras mentales organizan nuestra experiencia de un mundo ‘real’. Al igual que Husserl, creía que entender los fenómenos sociales implica “reducirlos a la actividad humana que los ha creado” (1964, p. 10). No obstante, creía que dicha actividad se realiza de forma no trascendental, sino por “subjetividad mundana”, motivada por las actividades y los proyectos del individuo en la existencia cotidiana. Es en función de tales proyectos y de los objetivos y motivos que los organizan que toma forma nuestro “mundo de vida” (*Lebenswelt*, cf. Schutz y Luckmann, 1974) compartido. Los esquemas interpretativos con los cuales entendemos nuestras experiencias

son sociales e intersubjetivos, no personales y subjetivos. Las interacciones cara a cara y rutinarias proporcionan la ocasión más elemental en la que el mundo social toma forma.

El influyente libro *The Social Construction of Reality* [La construcción social de la realidad] de Berger y Luckmann (1967) partió del Schutz como base para examinar y analizar la realidad “de sentido común” de “los integrantes común y corrientes de la sociedad”. Puesto que sabemos que las personas habitan diferentes realidades, sostenían, no podemos dar a ninguna de ellas por sentada. Debemos estudiar “la sociedad como parte del mundo humano, creado por los hombres, habitado por los hombres y que, a su vez, crea a los hombres en un continuo proceso histórico” (p. 189). Este “fenómeno asombroso” es un proceso “dialéctico” de “exteriorización, objetivación e interiorización”. En la exteriorización, la actividad humana produce un entorno ordenado. En la objetivación, estos productos humanos se experimentan como eventos objetivos y objetos independientes. La interiorización ocurre cuando, a través de la socialización, esta realidad externa se da por sentada como significativa y cotidiana. Para estudiar este proceso, Berger y Luckmann primero lo consideraron “dentro de corchetes fenomenológicos” y luego “eliminando estos corchetes” (p. vi). Fueron más allá que Schutz en cuanto a enfatizar la dimensión *histórica* de la construcción de la realidad y la *constitución mutua* de persona y mundo: las personas mantienen, modifican y transforman la estructura social así como ellos, al mismo tiempo, son formados y moldeados en su identidad dentro de las relaciones sociales. Por ejemplo, imaginaron una microsociedad creada por dos personas abandonadas en una isla desierta y transmitida a sus hijos.

Cada uno de estos relatos ofrece una imagen de seres humanos no como animales dotados de subjetividad que viven en un mundo material, sino que *constituyen* nuestro mundo. Los relatos difieren en cuanto al carácter de esta constitución: Husserl la consideraba una actividad de la conciencia abstracta en un plano mental muy superior, mientras que Schutz —y también Berger y

Luckmann— tienden a ubicar la construcción en un nivel mundano. No obstante, todos siguieron a Kant al suponer que la constitución de una realidad social es un proceso *epistemológico*. Nuestros esquemas, conceptos o constructos cognitivos le dan forma al caos de la vida cotidiana y así producen un sentido de orden y realidad. Desde esta perspectiva, la construcción social se encuentra en nuestras formas de *conocer* el mundo; y ésta es la raíz de aquellas versiones del construccionismo social contemporáneo que, a pesar de estudiar representaciones lingüísticas más que representaciones mentales, siguen afirmando que las representaciones construyen nuestro sentido de la realidad y que no podemos conocer nada fuera de ellas (cf. Potter y Wetherell, 1987; Phillips y Hardy, 2002).

Sin embargo, una segunda y muy diferente línea de pensamiento acerca de la constitución de la realidad comienza con Georg Hegel. Hegel estaba muy insatisfecho con el dualismo que supone la filosofía de Kant. En su lugar, planteó (1807/1967) que el sujeto y el objeto están relacionados dialécticamente, desarrollándose a lo largo del tiempo y de la historia. Hegel apuntó que la diferencia entre las ‘cosas en sí mismas’ y las ‘cosas como aparecen’ surge dentro de la experiencia en sí. Martin Heidegger, a pesar de ser un alumno de Husserl, estaba totalmente en desacuerdo con su versión del construccionismo y, bajo la influencia de Hegel más que Kant, sostuvo (1927/1962) que las actividades cotidianas, públicas y prácticas definen lo que son tanto las cosas como los humanos. La cultura y la historia proporcionan la *base* constitutiva sobre la cual tanto objetos como personas pueden ser. Los seres humanos son animales que se autointerpretan, y los integrantes de una cultura comparten una interpretación tácita de los objetos de su mundo social y de sí mismos (Dreyfus, 1991). Así, Heidegger enfatizó la prioridad de la práctica por encima de la reflexión y rechazó la ontología esencialista y dualista de mente y materia. Lo que *hacemos* es el fundamento de nuestro entendimiento de un mundo y nuestro lugar en él.

Un énfasis similar en la actividad práctica en la producción de una realidad reconocida puede observarse en la “etnometodología” (1967) del sociólogo Harold

Garfinkel. Insatisfecho con la tendencia de funcionalistas como Talcott Parsons (1963) a considerar la sociedad como automática e inherentemente ordenada y a las personas como meros 'autómatas culturales' que actúan papeles sociales predeterminados, Garfinkel en cambio planteó que la sociedad es un producto continuo de la hábil actividad de sus integrantes, no una estructura objetiva detrás de esta actividad. El objetivo de la etnometodología —el estudio (*logos*) de los métodos utilizados por la gente (*ethnos*) en sus actividades cotidianas ordinarias— es describir la labor continua por la que las personas crean y vuelven a crear el orden social a través de la interacción social. Al igual que Geertz, Garfinkel estudia las prácticas culturales como fenómenos intersubjetivos, pero en gestación, no ya creados. Considera la interacción social "improvisatoria"; así como el buen jazz, se crea ingeniosamente en el momento a partir de los recursos disponibles. Garfinkel insiste en que estas prácticas culturales pueden estudiarse y describirse sistemáticamente, pero su orden, racionalidad, previsibilidad y regularidad no ocurren de forma natural; son logros, productos de la actividad humana. El ser un tipo en particular de persona es, para Garfinkel, una *actuación* (performance).

Es crucial reconocer la diferencia entre estas versiones *epistemológicas* y *ontológicas* de la construcción (cf. Edwards, 1997; Edley, 2001): la afirmación que construimos nuestros *conocimientos* acerca del mundo y la afirmación que *construimos los objetos del mundo que conocemos* (y que nosotros, como sujetos conocedores, también somos contruidos). Dentro de gran parte de la literatura del construccionismo social, ambas versiones se confunden. Los mismos Berger y Luckmann daban una respuesta ambigua en cuanto a si estaban describiendo una construcción epistemológica u ontológica. El subtítulo de su libro fue "un tratado sobre la sociología del conocimiento" y definieron su tarea como un "análisis sociológico de la realidad de la vida cotidiana, más precisamente, de los conocimientos que orientan el comportamiento en la vida cotidiana" (p. 19), enfocado en "los procesos mediante los cuales cualquier conjunto de 'conocimientos' llega a establecerse socialmente como 'realidad'" (p. 3, énfasis eliminado). De hecho, reconocieron haber preferido poner la palabra "realidad"

entre comillas. Garfinkel, en cambio, al ubicar la construcción del orden social fuera de la experiencia individual y dentro de la actividad colaboradora concreta, claramente la define como ontológica más que epistemológica y como algo que puede observarse para la investigación sistemática. Una perspectiva de este tipo rompe finalmente con el dualismo de la psicología tradicional (cf. Packer y Goicoechea, 2000).

No es fácil acostumbrarse al concepto de la construcción ontológica. Incluso los investigadores a menudo regresan a la “actitud natural” de que el mundo ‘simplemente existe’ a nuestro alrededor. Podría ser de ayuda pensar en un juego como el ajedrez (cf. Taylor, 1971). Si pudiésemos contemplar el ajedrez estrictamente de forma objetiva, es de suponer que veríamos sólo una pieza de madera o una cartulina con cuadros negros y blancos, con objetos de madera o de plástico colocados encima. Taylor llama esto una “descripción bruta de datos”. (Posiblemente incluso esto necesita del juicio humano y de una comunidad humana y por lo tanto no es totalmente objetivo, pero dejémoslo de lado.) No obstante, una descripción tal no nos dice mucho acerca del ajedrez. Tampoco lo hacen las opiniones, las actitudes o las creencias que las personas tienen acerca del ajedrez: que es difícil, por ejemplo, o que una apertura particular es la más fuerte. Lo que necesitamos saber son las reglas que definen las piezas y sus movimientos. Éstas son “constitutivas” del juego: sin ellas, toda la variedad de actividad que llamamos jugar ajedrez no existiría, tampoco sus piezas ni sus movimientos. Por supuesto que las personas nos pueden explicar estas reglas, pero esto no significa que son simplemente creencias y opiniones personales o subjetivas. Las reglas constitutivas del ajedrez son intersubjetivas, la propiedad mancomunada de la comunidad de jugadores de ajedrez. Son constitutivas en cuanto a que definen los *tipos* de piezas y sus poderes dentro del campo de juego. Del mismo modo, los objetos y los eventos de un “ámbito de realidad” están constituidos por “prácticas constitutivas” (Taylor, 1971) las cuales, aunque menos explícitas o formales que las reglas, de todos modos pueden estudiarse.

Por supuesto que la interacción social ha sido objeto de interés para los psicólogos desde hace mucho tiempo, pero el estudio de la misma en nuestra disciplina típicamente ha empleado técnicas de codificación y categorización por observadores calificados, un enfoque que ignora la *plurivocidad* de la acción humana, el hecho de que siempre está abierta a una variedad de interpretaciones (Packer y Richardson, 1991). Esta característica de la acción la utilizan los participantes mismos (por ejemplo, cuando, en retrospectiva, llegan a un nuevo entendimiento de una charla anterior), de modo que cualquier enfoque analítico que la destruya ocultará una importante labor interaccional. Lo que hace falta es prestarle atención a los *aspectos prácticos* del lenguaje y al estudio de los “juegos de lenguaje” o “formas de vida” (Wittgenstein, 1953) en el hogar, la educación, la psicoterapia, etcétera. Austin (1975) y Searle (1969) demostraron cómo el lenguaje es, ante todo, una forma de proceder en y dentro de un mundo social y únicamente en segundo plano un sistema de representación. Los análisis pragmáticos se enfocan en los “actos de habla” del lenguaje ordinario, en sus características “deícticas”, en la “implicatura conversacional” (Grice, 1967) y en los “giros” y “turnos” de la conversación cotidiana (Sacks, Schegloff y Jefferson, 1974). Los psicólogos sociales animados hermenéuticamente han utilizado el análisis de la conversación, un derivado de la etnometodología que le presta atención a los logros prácticos de la conversación cotidiana (Levinson, 1983; Nofsinger, 1991). El AC puede extenderse a la actividad no verbal, como lo demuestra convincentemente el trabajo de los Goodwin (Goodwin, 1990; Goodwin y Duranti, 1992). Mi propio trabajo ha combinado elementos de AC con una ontología de contexto Heideggeriana (Packer, 2000; Hwang, 2000; Bortle, 2000; Goldman, 2000).

Lyotard (1979/1997) ubica este enfoque pragmático hacia el lenguaje en el centro del postmodernismo: lo que “rige nuestro análisis” dentro de la perspectiva postmoderna de la sociedad es el principio de “que el vínculo social observable está compuesto de ‘juegos’ de lenguaje” (p. 11); la interacción social es el “tomar ventajas”; y Lyotard también cree que la pragmática tiene profundas implicaciones

para nuestro entendimiento del sujeto que conocedor, el ser humano. “Un *self* no es gran cosa, pero ningún *self* es una isla; cada uno existe dentro de un tejido de relaciones que en la actualidad es más compleja y móvil que nunca. Joven o vieja, hombre o mujer, rica o pobre, una persona siempre se encuentra ubicada en los ‘puntos nodales’ de circuitos específicos de comunicación [...] colocados en la encrucijada de las relaciones pragmáticas, pero también se ven desplazadas por los mensajes que las atraviesan, en movimiento perpetuo” (p. 15-16).

A primera vista, la antropología interpretativa de Geertz parece ser muy diferente del análisis conversacional. Sin embargo, hay importantes similitudes: ambos combinan un momento *participativo* con un momento *analítico*. El etnógrafo participa en eventos culturales locales, aunque nunca como alguien totalmente inmerso, y también redacta ‘descripciones densas’ para fijarlos. El analista de la conversación participa como oyente (Langsdorf, 1995) y estudia cuidadosamente las transcripciones. El estudio de la producción del orden social requiere tanto una actitud “performativa” como una “objetivadora”, la participación en una cultura así como el análisis meticuloso de sus prácticas (Habermas, 1983; Bernstein, 1983). La psicología tiene aquí un terreno apasionante y poco investigado: la manera en que el sujeto humano se forma y se vuelve a formar en interacción —en la familia, la escuela, el lugar de trabajo, etcétera— en lo que yo he denominado “labor ontológica” (Packer, 2000; 2001). La tendencia en la antropología y la sociología ha sido estudiar a los integrantes adultos de la sociedad, sujetos y subjetividades ya completamente formados; la psicología, en cambio, tiene un fuerte interés (social, clínico, evolutivo) en estudiar las formas en que los humanos se constituyen (cf. Coulter, 1979).

Una apreciación del carácter pragmático del lenguaje también tiene implicaciones poderosas para la escritura académica. La escritura científica en psicología típicamente utiliza un estilo realista que presenta al investigador como desinteresado y objetivo, imparcial e independiente del tema. Hay un reconocimiento cada vez mayor de que dicha representación realista de ‘las cosas

como son' es un estilo que sostiene la autoridad cuestionable y la objetividad aparente de una empresa de investigación íntimamente ligada a la política académica y las relaciones internacionales del poder (Clifford y Marcus, 1986; Marcus y Fischer, 1986). Esta "crisis de representación" plantea preguntas importantes: ¿Por qué nosotros los psicólogos nos omitimos de nuestros informes? ¿Para el beneficio de quién se escriben dichos relatos? ¿Qué determina a cuáles relatos se les confiere prestigio y estatus y a cuáles no? Ya es hora de que la psicología avance más allá de los mandatos y los límites del *Manual de estilo* de la APA y examine modalidades de redacción que son más reflexivas, que empoderan más a aquellos que son estudiados y que ya no describen desde una perspectiva de masculina, de clase media y occidental, la cual se disfraza como ninguna perspectiva. Si un relato no indexicalizado es imposible, si el género realista de informar sobre las investigaciones oculta tanto como revela, en verdad pone en entredicho la presuposición de que el conocimiento genuino es objetivo e imparcial y que un investigador debe esforzarse para ser neutro y desinteresado. El estatus del conocimiento en la psicología se ha hecho problemático.

Permítanme regresar por un momento a la entrevista de investigación cualitativa. Ésta comienza (con respeto y sensibilidad por parte del entrevistador) por animar a las personas a describir sus propios mundos en sus propias palabras, pero irónicamente con frecuencia termina reemplazando dichas palabras con las del investigador, como si sólo él o ella puede revelar el verdadero significado de lo que se ha dicho. Los investigadores cualitativos deben detenerse y contemplar *por qué* queremos estudiar la subjetividad: ¿Porque queremos mejorar el entendimiento humano y promover el conocimiento, o para facilitar la planificación y la administración? (Habermas, 1967). Debemos preguntar: "¿La asimetría del poder entre el entrevistador y el entrevistado a los intereses de quién sirve? ¿Quién se beneficiará del control por parte del investigador de la interpretación, la diseminación y la utilización de los 'resultados'?" (Mishler, 1986, p. 118). Las prácticas típicas de este tipo de investigación pueden convertir a los encuestados en una "masa anónima" (Mishler) y destruir su individualidad. Existe

una necesidad apremiante de mayor reflexividad en la psicología (cf. Packer y Tappan, 2001). Hace falta un giro *ético*.

3. La investigación cualitativa como investigación emancipatoria

He sostenido que los psicólogos tienen que examinar las condiciones intersubjetivas de la subjetividad, las formas en las que los sujetos están constituidos en la cultura. Esto será una actividad totalmente interpretativa que requerirá formas de investigación cualitativa con, planteo yo, un componente tanto etnográfico participativo como analítico en el que la actividad práctica se examine con detenimiento; pero el mundo es un lugar más feo de lo que Geertz o Garfinkel parecen darse cuenta. La exclusión, la explotación, la represión se ponen de manifiesto en cada aspecto de la realidad social, y sin embargo todavía no se ha hecho evidente de qué manera la psicología podría enfrentarlos. Aquí tenemos varias consideraciones. Una es que la cultura nunca consiste en sólo prácticas compartidas, un estilo de vida común. Cuando alguien habla de una tradición o del sentido común, nos debemos preguntar: ¿De quién? En la mayoría de los casos la cultura es una forma compartida de conflicto (Williams, 1983).

En segundo lugar, como señala Giddens (1979), el trabajo de los investigadores científicos sociales nunca es neutro. Ya que las personas que estudiamos son capaces de interpretar y responder a nuestros análisis y teorías, la investigación psicológica implica lo que él denomina una “doble hermenéutica”: puede reforzar el statu quo o puede ayudar en la lucha para reformar instituciones y prácticas no equitativas. “La teoría social es, inevitablemente, teoría crítica.” Jurgen Habermas (1971) sostiene que nuestra búsqueda de conocimientos nunca es imparcial, sino que siempre está guiada por “intereses de conocimiento-constitutivos”. Un “interés técnico o instrumental” yace detrás de las ciencias empíricas-analíticas (las ciencias naturales y la psicología que comprueba las hipótesis) y constituye los hechos que éstas estudian. Un “interés práctico y comunicativo” opera dentro del ámbito de la comunicación intersubjetiva y de las

ciencias sociales interpretativas. Un “interés emancipatorio” opera dentro lo que Habermas llama las ciencias *críticas*, que difieren de las demás en cuanto a que buscan “determinar cuándo es que las afirmaciones teóricas captan regularidades invariables de la acción social como tales y cuándo éstas expresan relaciones de dependencia congeladas ideológicamente que en principio pueden ser transformadas” (p. 310).

Una psicología que examina la construcción de sujetos y subjetividades humanas con un interés emancipatorio buscará construir conocimientos no sólo por el mero hecho de construirlos o para satisfacer un interés instrumental, sino para promover el cambio. Para algunos psicólogos, esto ha significado adoptar formas de investigación de acción participativa (Fine y Torre, 2004); para otros, que la psicología se vuelva crítica (Parker, 2003). ¿Qué implica esto? El examen por Kant de las condiciones para la posibilidad de conocimiento en su *Crítica de la razón pura* (1787/1965) definió un aspecto del término ‘crítica’. Cuando el análisis del capitalismo de Marx (1867/1977) demostró que la explotación de la fuerza de trabajo es una de las condiciones para la posibilidad de la acumulación de capital, el término llegó a significar tanto la revelación de la explotación como el examen de las condiciones que posibilitan un fenómeno. [N 2] Es importante considerar ambos aspectos de la crítica —las condiciones de posibilidad, la explotación— y su interconexión. Para la psicología en particular, las condiciones para la construcción de la mente, la personalidad, etcétera, parecen ser inherentemente las de la desigualdad. La relativa impotencia de los niños dentro de la familia ofrece el caso paradigma, pero tienen igual relevancia las situaciones de los grupos marginados, los encarcelados, los hospitalizados y aquellos a quienes se mantiene encerrados (Butler, 1997; Lacan, 1956/1968). En la opinión de Habermas, la emancipación es necesaria porque la comunicación humana se ve “sistemáticamente distorsionada” por las relaciones de poder y de dominación. Recurre a la obra de Freud para sugerir que dichas distorsiones son la condición para que un niño se vuelva ‘civilizado’ y miembro de una cultura. A juicio de Habermas, la investigación emancipatoria debe ser de carácter interpretativo,

lidiando con material simbólico —no las fuerzas causales, aunque como hemos visto las influencias simbólicas pueden *parecer* ser causas—; recurrirá a una teoría de las distorsiones sistemáticas en la comunicación para decodificar lo que la gente dice; y buscará no sólo comprender a las personas, sino facilitar el cambio. [N 3]

Foucault (1966/1973; 1969/1972; 1976/1980) criticó las ciencias humanas no por no utilizar los métodos o alcanzar los logros de las ciencias naturales, sino por adoptar como base de investigación un concepto del ‘hombre’ que es doblemente esencialista: que los humanos son, simultáneamente, tanto objetos como sujetos; que las personas son, paradójicamente, definidas y excepcionalmente libres. Insistió en que si uno examina los documentos históricos, no encontramos pruebas de que este ‘hombre’ alguna vez haya existido; más bien encontramos una variedad de clases de seres humanos que varían según el tiempo y el lugar. El interés de Foucault era la “sujetivación”, la formación de los humanos en “sujetos” de varios tipos. Abordó la tarea de dos maneras complementarias. La primera fue una *arqueología*: una forma de investigación en la que consideramos las declaraciones lingüísticas (actos de habla serios) como artefactos así como los que se desentierran en una excavación arqueológica. Imagínense a un arqueólogo que excava no huesos, cerámica y artefactos de metal, sino lo que la gente escribió en el pasado. Su tarea sería la de intentar reconstruir un entendimiento de esa época preguntando qué fue lo que hizo posible que la gente escribiese *estas* declaraciones, pero no otras. El arqueólogo estaría buscando reconstruir lo que Foucault llamaba una “épistémè”: el sistema de discurso posible que dominó la era histórica que se investiga; y así como en una excavación el arqueólogo encuentra capas definidas cuyos límites marcan cambios repentinos en los acomodos de la vida, así Foucault encontró pruebas de que la historia no es lineal: tiene rupturas, rompimientos y disyuntivas. Éstas marcan “régimenes de la verdad” bien diferenciados, cada uno con su propia episteme. La episteme dicta lo que cuenta como conocimiento, lo que se contempla como verdad. Le confiere *status* a quienes se les permite escribir y le retira estatus a aquellos que deben

permanecer callados. Por tanto, excluye y reprime a ciertas personas, ciertos *tipos* de personas: aquellos identificados como locos, enfermos, delincuentes, etcétera.

La investigación cualitativa en la psicología ha comenzado a incluir un componente arqueológico para estudiar no sólo las afirmaciones teóricas serias en las que se enfocó Foucault, sino las prácticas textuales y corporales, para analizar las formas actuales o pasadas de discurso como juegos de lenguaje, juegos de asignación de la verdad en los que a algunos participantes, a algunas personas, se les otorga estatus de autoridad y otros son marginados, incluso reclusos. Tales investigaciones excavan las condiciones sociales de las formas de agencia humana, condiciones que no son universales ni trascendentales, sino históricas y contingentes.

De manera similar, Bourdieu (1980/1991; Bourdieu y Wacquant, 1992) demuestra cómo el estudio de un juego de asignación de la verdad puede realizarse a través de la investigación dialéctica y reflexiva. Al igual que Foucault, describe los entornos de la actividad humana. Un *campo* social (en francés *champ* también puede traducirse como ‘mercado’ o ‘juego’) es un espacio estructurado de posiciones en el que el capital —cultural (conocimientos y destrezas) así como simbólico (prestigio acumulado, capacidades)— se encuentra distribuido de manera desigual. Es el terreno de lucha: un juego, aunque las apuestas son importantes y el juego es en serio. Estas luchas son totalmente convencionales, no naturales, pero los jugadores dan el juego por sentado. En efecto, cualquier conflicto siempre presupone un consentimiento fundamental entre los participantes en cuanto al juego que están jugando. La participación en cualquier modalidad de vida social, argumenta Bourdieu, requiere “errores e ilusiones”, reconocimientos erróneos necesarios y compartidos (tanto de la parte de los oprimidos como de los opresores) que sostienen su parcialidad y desigualdades. El análisis de Bourdieu busca sacar a la luz las desigualdades que han sido dadas por hechas.

Bourdieu argumenta que el poder rara vez se ejerce como una fuerza física y abierta; más bien, se transmuta en una forma simbólica y se vuelve invisible y erróneamente reconocida. Sus víctimas aceptan la legitimidad del poder y consideran la jerarquía sostenida por el poder como algo natural. Por ejemplo, Bourdieu y Passeron (1970/1990) analizaron el sistema educativo francés y describieron como el currículum académico sostiene las desigualdades sociales y proporciona una justificación —aún más poderosa por ser práctica en vez de teórica— del orden social establecido.

Habitus son los modos adquiridos de ser que inclinan a una persona a actuar y reaccionar de formas particulares. *Habitus* es una forma de estar de pie, de hablar, de caminar...y una forma de sentir y de pensar. Se inculca y estructura, es duradero, generativo y puede trasponerse: en breve, *habitus* es el “sentido del juego” que cada uno de nosotros tiene. Refleja las condiciones sociales de su adquisición, por ejemplo, el que nuestro origen sea de clase media. Es el motivo por el cual nuestras acciones en el presente son reacciones a nuestro pasado. Es “*le sens pratique*”, una sensibilidad para lo que es apropiado y lo que no lo es; un estado del cuerpo, un estado de ser, no un estado de ánimo.

El investigador necesita adquirir familiaridad práctica con el juego que se estudia y, además, modos de “romper” con esta práctica y “objetificarla”. También tenemos que poder romper con nuestro *propio* juego, el de la investigación académica. Las condiciones para la posibilidad de acción son las prácticas acostumbradas —el juego— en un campo particular y también las formas personificadas que han formado a las personas mientras crecían en condiciones históricas específicas. Para el participante, las diferentes posiciones en el campo de juego definen posiciones estratégicas distintas, aunque relacionadas sistemáticamente. Este “punto de vista sociogenético” permite una “ontología historicista” (Bourdieu, 1993, p. 273) que examina cómo “*habitus* [...] se vincula con el campo dentro del cual funciona (y dentro del cual, en la mayoría de los casos, se formó) mediante una relación de complicidad ontológica, [de modo que]

la acción del sentido 'práctico' equivale a un encuentro inmediato de la historia consigo misma, por medio del cual se engendra el tiempo" (1993, 274-4).

La psicología ha sido notoriamente no historicista en sus análisis. Debemos estar más conscientes de la historia sin considerar el cambio histórico como progreso inevitable o como una reproducción que se automantiene. La segunda clase de investigación de Foucault era una *genealogía*: reconstruir la ascendencia de teorías o conceptos en las ciencias humanas aceptados en la actualidad (de la misma forma en que la genealogía de una familia busca de dónde desciende) para poder escribir "historias del presente", ofrece una forma de entender el cambio como contingente, interrumpido por rupturas y discontinuidades. El énfasis en la genealogía es en "el conjunto de contingencias, accidentes y relaciones ilícitas históricas" para crear posibilidades: el "trabajo no definido de la libertad". Mientras que su arqueología se enfocaba en afirmaciones teóricas y buscaba ofrecer un relato teórico de las reglas subyacentes, la genealogía, por el contrario, invierte la prioridad de la teoría y la práctica. El investigador genealógico no es un espectador imparcial, sino que busca diagnosticar el significado de las prácticas sociales desde *dentro* de ellas (cf. Hook, 2005). La teoría en sí misma ahora se convierte en un componente de las prácticas organizativas; y, al igual que para Bourdieu, el cuerpo se vuelve central como el punto de aplicación de prácticas de subjetivación.

En los años antes de su muerte, Foucault (1984) comenzó a examinar las formas en las que las personas, aunque dominadas, han podido sobrevivir, gobernar y, en cierta medida, crearse a sí mismas: "las prácticas de la autoconstitución subjetiva" (Hall, 2001, p. 13) o "gubernamentalidad". Describió esta labor como "una investigación histórica de los eventos que nos han llevado a constituirnos a nosotros mismos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos". Esto es una "ontología histórica de nosotros mismos" la cual "separará, a partir de la contingencia que nos ha hecho lo que somos, la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o

pensamos...[B]usca darle un nuevo impulso, en tantos rincones como sea posible, a la labor no definida de la libertad”. Es una investigación crítica que “es genealógica en su diseño y arqueológica en su método” y aborda “los ejemplos de discurso [...] como otros tantos sucesos históricos”. Requiere una “actitud histórico-crítica” en la cual busquemos explorar y ampliar nuestra libertad y, mediante la reflexión, volvemos capaces de cambiarnos a nosotros mismos.

Foucault planteó tres preguntas centrales que dicha “ontología histórica” debe contestar. Éstas son las preguntas centrales que pueden servir para definir un programa amplio de investigación para la psicología:

“La ontología histórica de nosotros mismos debe contestar una serie de preguntas abiertas; debe llevar a cabo un número indefinido de investigaciones que pueden ser multiplicadas y especificadas tanto como uno desee, pero que todas abordarán las preguntas sistematizadas como sigue: ¿Cómo nos constituimos como sujetos de nuestros propios conocimientos? ¿Cómo nos constituimos como sujetos que ejercen o se someten a relaciones de poder? ¿Cómo nos constituimos como sujetos morales de nuestras propias acciones? (1984)

La psicología social con un interés emancipatorio será una psicología crítica que lleve a cabo un “análisis interpretativo” (Dreyfus y Rabinow, 1982) que examina arqueológicamente la labor ontológica de los juegos de la verdad, reconstruye genealógicamente su ascendencia y promueve la reflexión para aumentar las posibilidades de cambio.

Conclusiones

He sostenido que para que la investigación en la psicología pueda escapar realmente de las estrechas condiciones de la investigación tradicional de comprobación de hipótesis, deberá reconocer tres cosas. Las entrevistas no ofrecen acceso directo a la experiencia subjetiva: las prácticas culturales hacen

más que construir nuestro conocimiento del mundo, son la base intersubjetiva tanto de los objetos como de los sujetos; y una psicología ética debe buscar las microprácticas del poder —a través del espacio en el tiempo— para descubrir cómo nos constituimos a nosotros mismos en sujetos. Todo esto equivale a un estudio de las condiciones culturales e históricas de la posibilidad de fenómenos psicológicos y de la *psique* misma. Dicha psicología debe estar comprometida con evidenciar el poder y el privilegio en sus formas más variadas y sutiles y debe respetar a las personas que conforman los múltiples mundos sociales sobre este planeta, reconociendo que los límites de lo que hacen son fracasos socialmente instituidos, no personales.

El giro *lingüístico* conlleva reconocer que tenemos que prestar atención a la estructura y la función de lo que nos dicen las personas en sus relatos personales; no debemos simplemente aceptar estos relatos sin darles más vueltas. Nuestra impresión de la persona —como locus de opiniones, inquietudes y experiencias— debe reconocerse como un *efecto* de la lectura del texto. El giro *cultural* conlleva reconocer que lo que las personas *dicen* es al mismo tiempo lo que *hacen*. Poner atención a la pragmática del lenguaje nos ayuda a entender los juegos que la gente juega, los giros de la interacción y la función de la cultura, la cual puede contemplarse como un conjunto de textos, pero también como un proceso de improvisación. El estudio de los fenómenos intersubjetivos de los eventos e interacciones culturales exige una actitud no sólo objetificadora sino participativa. El giro *ético* desplaza aún más nuestro foco original en los relatos personales. Conlleva reconocer que tenemos que prestarle atención a las condiciones de posibilidad de dichos relatos, contemplándolos como movidas en un juego de asignación de la verdad que típicamente no es equitativo. Centra nuestra atención en la formación de la persona y las posibilidades de libertad.

He sostenido que dichas consideraciones revelan la función oculta desempeñada por la interpretación en toda la investigación psicológica y requiere así que practiquemos una especie de investigación explícitamente cualitativa e

interpretativa de principio a fin. Tomando como punto de partida la historia de la hermenéutica (la teoría de la interpretación), de la fenomenología (el estudio de nuestra relación con nuestro mundo) y de la teoría crítica, la investigación cualitativa en psicología exige una sensibilidad para las sutilezas del lenguaje, para sus juegos intersubjetivos y su construcción de la racionalidad y la irracionalidad, y para las formas en que las prácticas de poder dejan su huella en el cuerpo y la mente.

Un proyecto de este tipo no busca meramente acumular conocimientos objetivos y teóricos, sino asumir que todas las formas de conocer son locales, situadas, posibilitadas por los intereses humanos, y poseen una vida útil limitada ya que si son eficaces, transforman las condiciones de su propia producción. He esbozado una psicología emancipatoria que anima a la autoreflexión para disolver influencias aparentemente naturales y definidas que, de hecho, son productos del poder. Si aceptamos la metáfora de que la interacción social consiste en *jugar un juego* —una lucha competitiva por recompensas en la que los participantes, quienes ocupan posiciones contrarias en el campo de juego, han olvidado que sus acciones son regidas únicamente por un conjunto de convenciones—, entonces la psicología cualitativa busca describir estos juegos, diagnosticar sus efectos entre los participantes y luego ayudar a cambiarlos. Incluye un componente arqueológico que analiza lo que la gente dice y hace como movimientos en un juego particular; y un componente genealógico que reconstruye las contingencias e interrupciones que son la historia del juego y examina las posibilidades de jugarlo de diferente manera. Analiza cómo las personas son cómplices en su propio sometimiento y sin embargo tienen la capacidad de reflexionar y superar las limitaciones que han tomado como propias.

Este programa de investigación cualitativa en psicología mantiene el centro de interés de nuestra disciplina en el individuo, pero conscientes de su construcción cultural e histórica. El individuo es simplemente un tipo de sujeto, una forma de persona, y debe estudiarse como el producto, parcialmente autocreado, de la

historia y la cultura; existen otras formas de ser humano. “La individualidad no es ni la base atomística real de la sociedad ni una ilusión ideológica de la economía histórica, sino un artefacto eficaz de un proceso histórico muy largo y complicado” (Foucault, 1979, p. 194). Una psicología tal se ocupa del cuerpo, no como una naturaleza concedida biológicamente, sino como el blanco de prácticas disciplinarias y la fuente de resistencia ante dichas prácticas. Le presta atención al contexto, no como un escenario de consenso feliz y acuerdo intersubjetivo, sino como un campo de batalla en donde el acceso a los recursos no es equitativo. Es una “ontología histórica” cuyo objetivo es ofrecer respuestas a las preguntas planteadas por Foucault al final de su vida:

¿Cómo nos constituimos como sujetos de nuestros propios conocimientos?

¿Cómo nos constituimos como sujetos que ejercen o se someten a las relaciones de poder?

¿Cómo nos constituimos como los sujetos morales de nuestras propias acciones?

Dicha psicología exige un compromiso tanto con la creación de conocimientos y con “el juego muy serio de la ciencia social [...como] un arma posible en la lucha por más apertura en la vida social” (Calhoun, 2003).

Notas

1. Las semejanzas entre la fenomenología de Husserl y la psicología cognitiva moderna son examinadas por Dreyfus y Hall (1982). Por lo general, este estilo de pensamiento tiene mucho en común con los modelos cognitivos del funcionamiento humano.

2. La investigación de Marx recurre tanto a la fenomenología como a la hermenéutica (y está presente en las mismas). Marx ha sido llamado el “más grande fenomenólogo de la vida económica” (Ricoeur, 1979), y su método, una “fenomenología dialéctica” (Bologh, 1979) de fenómenos holísticos (Ollman, 1976).

3. El debate entre Habermas y Gadamer en cuanto a la relación entre la hermenéutica y la investigación crítica es importante (cf. Mendelson, 1979; McCarthy, 1978; Misgeld, 1976).

Bibliografía

Aristóteles. (1962): *On interpretation (Peri hermeneias)*, (Jean Oesterle, Trad.). Milwaukee, WI: Marquette University Press.

Austin, J. L. (1975): *How to do things with words*. Second Edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Berger, P. L. y Luckmann, T. (1967): *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*, Garden City, NY: Anchor Press.

Bernstein, R. J. (1976): *The restructuring of social and political theory*, University of Pennsylvania Press.

Bernstein, R. J. (1983): *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Blaxter, L., Hughes, C. y Tight, M. (2001): *How to research*. Second Edition, Buckingham, Reino Unido, Open University Press.

Bogdan, R. C. y Biklen, S. K. (1992): *Qualitative research for education*. Second Edition, Boston, Allyn & Bacon.

Bolgh, R. W. (1979): *Dialectical phenomenology: Marx's method*, Boston, Routledge & Kegan Paul.

Bortle, S. (2000): "Building context: Transpersonal reality in existential psychotherapy", *Methods: A Journal for Human Science*, Annual Edition 2000, 29-46.

Bourdieu, P. (1980/1991): *The logic of practice* (Nice, R., Trad.), Cambridge, Polity.

Bourdieu, P. y Passeron, J.-C. (1970/1990): *Reproduction in education, society and culture* (R. Nice, Trad.), Londres, Sage.

Bourdieu, P. y Wacquant, L. J. D. (1992): *An invitation to reflexive sociology*, Chicago, University of Chicago Press.

Bruner, J. (1996): *The culture of education*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Butler, J. (1997): *The psychic life of power: Theories in subjection*, Stanford, Stanford University Press.

Calhoun, C. (2003): "Pierre Bourdieu", en G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell companion to major social theorists* (pp. 696-730), Cambridge, MA, Blackwell.

Camic, P. M., Rhoades, J. E. y Yardley, L. (Eds.). (2003): *Qualitative research in psychology: Expanding perspectives in methodology*, Washington, DC, American Psychological Association.

Churchill, S. (2004): *Qualitative Research in Psychology*.

Churchill, S. D. y Wertz, F. J. (2001): "An introduction to phenomenological research in psychology: Historical, conceptual, and methodological foundations", en K. J. Schneider, J. F. T. Bugental y J. F. Pierson (Eds.), *The handbook of humanistic psychology: Leading edges in theory, research, and practice* (pp. 247-262), Thousand Oaks, Sage.

Clifford, J. y Marcus, G. E. (Eds.), (1986): *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press.

Cole, M. (1990): "Cultural psychology: A once and future discipline?", en J. J. Berman (Ed.), *Nebraska symposium on motivation 1989*, Lincoln, University of Nebraska Press.

Cole, M. (1996): *Cultural psychology: A once and future discipline*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Coulter, J. (1979): *The social construction of mind: Studies in ethnomethodology and linguistic philosophy*, Totowa, Nueva Jersey, Rowman & Littlefield.

Craig, A. P. (2003): "Culture and the individual", *Theory & Psychology*, 13(5), 629-650.

D'Andrade, R. G. (1974): "Memory and the assessment of behavior", en T. Blalock (Ed.), *Measurement in the Social Sciences* (pp. 159-185), Chicago, Aldine-Atheron.

Dreyfus, H. L. (1991): *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and time, Division 1*. Cambridge, MA, MIT Press.

Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. (1982): *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press.

Dreyfus, H. y Hall, H. (Eds.), (1982): *Husserl, intentionality and cognitive science*, Cambridge, MA, MIT Press.

Eagleton, T. (1983): *Literary theory: An introduction*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Edley, N. (2001): "Unravelling social constructionism", *Theory & Psychology*, 11(3), 433-441.

- Edwards, D. (1997): *Discourse and cognition*, Londres, Sage.
- Ferraris, M. (1988/1996): *History of hermeneutics* (Luca Somigli, Trad.), Nueva Jersey, Humanities Press.
- Fine, M. y Torre, M. E. (2004): "Re-membering exclusions: Participatory action research in public institutions", *Qualitative Research in Psychology*, 1(1), 15-37.
- Foucault, M. (1966/1973): *The order of things: An archaeology of the human sciences*, Nueva York, Vintage Books.
- Foucault, M. (1969/1972): *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trad.), Nueva York, Harper.
- Foucault, M. (1976/1980): *The history of sexuality. Volume 1: An introduction*, Nueva York, Vintage Books.
- Foucault, M. (1979): *Discipline and punish: The birth of the prison*. (Alan Sheridan, Trad.), Nueva York, Vintage/Random House.
- Foucault, M. (1984): "What is enlightenment?", en P. Rabinow (Ed.), *The Foucault Reader* (pp. 32-50), Nueva York, Pantheon Books.
- Gadamer, H.-G. (1960/1976): *Philosophical hermeneutics*, Berkeley, University of California Press.
- Gadamer, H.-G. (1960/1986): *Truth and method*, Nueva York, Crossroad Publishing Company.
- Garfinkel, H. (1967): *Studies in ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Geertz, C. (1972): "Deep play: Notes on the Balinese cockfight", *Daedalus*, 101, no. 1.
- Geertz, C. (1976/1979): "From the native's point of view: The nature of anthropological understanding", en P. Rabinow y W. M. Sullivan (Eds.), *Interpretive social science: A reader* (pp. 225-241), Berkeley, University of California Press.
- Geertz, C. (1988): *Works and lives: The anthropologist as author*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Gergen, K. J. (1999): *An invitation to social construction*, Londres, Sage Publications.
- Giddens, A. (1979): *Central problems in social theory: Action, structure and contradictions in social analysis*, University of California Press.

Giorgi, A. (Ed.). (1985): *Phenomenology and psychological research*, Pittsburgh, Duquesne University Press.

Glaser, B. G. y Strauss, A. (1967): *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*, Nueva York, Aldine.

Goldman y. (2000): "Speaking with the gospel", *Methods: A Journal for Human Science, Annual Edition 2000*, 47-63.

Goodwin, C. y Duranti, A. (1992): "Rethinking context: An introduction", en A. Duranti y C. Goodwin (Eds.), *Rethinking context: Language as an interactive phenomenon* (pp. 1-42), Cambridge, RU, Cambridge University Press.

Goodwin, M. (1990): *He-said-she-said: Talk as social organization among Black children*, Bloomington, Indiana University Press.

Grice. (1967): *Logic and conversation*, William James Lectures, Harvard University (paper).

Habermas, J. (1967/1988): *On the logic of the social sciences* (S. W. Nicholson y J. A. Stark, Trad.), Cambridge, MA, The MIT Press.

Habermas, J. (1971): *Knowledge and human interests* (J. Shapiro, Trad.), Boston, Beacon Press.

Habermas, J. (1983): "Interpretive social science vs. hermeneuticism", en N. Haan, R. N. Bellah, P. Rabinow y W. M. Sullivan (Eds.), *Social science as moral inquiry*, Columbia, University Press.

Hall, S. (2001): "Introduction: Who needs 'identity'?"

Harré, R. y Gillett, G. (1994): *The discursive mind*, Thousand Oaks, CA, Sage.

Hegel, G. W. F. (1807/1967): *The phenomenology of mind* (J. B. Baillie, Trad.), Nueva York, Harper & Row.

Heidegger, M. (1927/1962): *Being and time* (J. M. E. Robinson, Trad.), Nueva York, Harper & Row.

Honey, M. A. (1987): "The interview as text: Hermeneutics considered as a model for analyzing the clinically informed research interview", *Human Development*, 30, 69-82.

Hook, D. (2005): "Genealogy, discourse, 'effective history': Foucault and the work of critique", *Qualitative Research in Psychology*, 2(1), 3-31.

Husserl, E. (1931): *Ideas: General introduction to pure phenomenology* (W. R. Boyce Gibson, Trad.), Nueva York, Macmillan.

Hutchins, E. (1995): *Cognition in the wild*. MIT Press.

Hwang, J. (2000): "A reading of pragmatics and paradox", *Methods: A Journal for Human Science, Annual Edition 2000*, 64-81.

Iser, W. (1978): *The act of reading: A theory of aesthetic response*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Kant, I. (1787/1965): *Critique of pure reason*, Nueva York, St. Martin's Press.

Kvale, S. (1996): *InterViews: An introduction to qualitative research interviewing*, Thousand Oaks, CA, Sage.

Lacan, J. (1956/1968): *The language of the self: The function of language in psychoanalysis* (A. Wilden, Trad.), Nueva York, Dell.

Langsdorf, L. (1995): "Treating method and form as phenomena: An appreciation of Garfinkel's phenomenology of social action", *Human Studies*, 18, 177-188.

Lave, J. (1988): *Cognition in practice: Mind, mathematics and culture in everyday life*, Nueva York, Cambridge University Press.

Levinson, S. C. (1983): *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lyotard, J.-F. (1979/1997): *The postmodern condition: A report on knowledge* (Geoff Bennington, Brian Massumi, Trads.), Minneapolis, University of Minnesota Press.

Marcus, G. y Fischer, M. (Eds.), (1986): *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*, Chicago, IL, The University of Chicago Press.

Marx, K. (1867/1977): *Capital: A critique of political economy* (B. Fowkes, Trad. Vol. 1), Nueva York, Vintage Books.

McCarthy, T. (1978): *The critical theory of Jurgen Habermas*, Cambridge, MA, MIT Press.

Mendelson, J. (1979): "The Habermas-Gadamer debate", *New German Critique*, 18, 44-73.

Misgeld, D. (1976): "Critical theory and hermeneutics: The debate between Habermas and Gadamer", en J. O'Neill (Ed.), *On critical theory*, Nueva York, Seabury Press.

Mishler, E. G. (1986): *Research interviewing: Context and narrative*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Nisbett, R. E. y Wilson, T. (1977): "Telling more than we can know. Verbal reports on mental processes", *Psychol. Rev.* 84, 231-259.

Nofsinger, R. E. (1991): *Everyday conversation*, Newbury Park, Sage.

Ochs, E. (1979): "Transcription as theory", en E. Ochs y B. B. Schieffelin (Eds.), *Developmental pragmatics* (pp. 43-72), Nueva York, Academic Press.

Ollman, B. (1976): *Alienation*. Second Edition, Cambridge, Cambridge University Press.

Packer, M. J. y Tappan, M. B. (Eds.), (2001): *Cultural and critical perspectives on human development*, Albany, NY, SUNY Press.

Packer, M. J. (2000): "An interpretive methodology applied to existential psychotherapy", *Methods, Annual Edition 2000*, 5-28.

Packer, M. J. (2001): *Changing classes: School reform and the new economy*, Nueva York, Cambridge University Press.

Packer, M. J. y Goicoechea, J. (2000): "Sociocultural and constructivist theories of learning: Ontology, not just epistemology", *Educational Psychologist*, 35(4), 227-241.

Packer, M. J. y Richardson, E. (1991): "Analytic hermeneutics and the study of morality in action", en W. Kurtines y J. Gewirtz (Eds.), *Handbook of moral behavior and development. Volume 1: Theory* (Vol. 1, pp. 335-372), Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates.

Palmer, R. E. (1969): *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston, IL, Northwestern University Press.

Parker, I. (2003): *Critical discursive psychology*, Houndsmills, Palgrave Macmillan.

Parsons, T. (1963): "Some ingredients of a general theory of formal organizations", en T. Parsons (Ed.), *Structure and process in modern societies* (pp. 59-96), Glencoe, IL, Free Press.

Phillips, N. y Hardy, C. (2002): *Discourse analysis: Investigating processes of social construction*, Thousand Oaks, CA, Sage.

Potter, J. (1996): *Representing reality: Discourse, Rhetoric and social construction*, Londres, Sage Publications.

Potter, J. y Wetherell, M. (1987): *Discourse and social psychology: Beyond attitudes and behaviour*, Londres, Sage Publications.

Reddy, M. J. (1979): "The conduit metaphor... a case of frame conflict in metaphor and thought", en A. Ortony (Ed.), *Language and metaphor* (pp. 288), Nueva York, Cambridge University Press.

Ricoeur, P. (1971/1979): "The model of the text: Meaningful action considered as a text" [Reimpreso de *Social Research*, 38]. En P. Rabinow y W. M. Sullivan (Eds.), *Interpretive social science: A reader* (pp. 73-101), Berkeley, University of California Press.

Ricoeur, P. (1974): *The conflict of interpretations: Essays in hermeneutics*, Evanston, IL, Northwestern University Press.

Ricoeur, P. (1976): *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*, Fort Worth, TX, Texas Christian University Press.

Ricoeur, P. (1979): *Main trends in philosophy*, Nueva York, Holmes & Meier.

Rosaldo, R. (1993): "After objectivism", en S. Daring (Ed.), *The cultural studies reader* (pp. 104-117), Londres y Nueva York, Routledge.

Sacks, H., Schegloff, E. A. y Jefferson, G. (1974): "A simplest systematics for the organization of turn-taking in conversation", *Language*, 50, 696-735.

Schleiermacher, F. D. E. (1990): "The aphorisms on hermeneutics from 1805 and 1809/10", en G. L. Ormiston y A. D. Schrift (Eds.), *The hermeneutic tradition: From Ast to Ricoeur*, Albany, NY, State University of New York Press.

Schutz, A. (1964): *Collected papers: Vol II.* (Avid Brodersen, Ed.). The Hague, Martinus Nijhoff.

Schutz, A. y Luckmann, T. (1974): *The structures of the life world* (R. M. Zaner y H. T. Engelhardt, Trads.), (Vol. 1), Londres, Heinemann.

Scribner, S. (1990/1997): "A sociocultural approach to the study of mind", en E. Tobach, R. J. Falmagne, M. B. Parlee, L. M. W. Martin y A. S. Kapelman (Eds.), *Mind and social practice: Selected writings of Sylvia Scribner* (pp. 266-280), Nueva York, Cambridge University Press.

Searle, J. (1969): *Speech acts: An essay in the philosophy of language*, Nueva York, Cambridge University Press.

Shweder, R. A. (1991): *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Suchman, L. y Jordan, B. (1990): "Interactional troubles in face-to-face survey interviews", *Journal of the American Statistical Association*, 85, 232-253.

Taylor, C. (1971): "Interpretation and the sciences of man", *Review of Metaphysics*, 25(1), 3-34, 45-51.

Vygotsky, L. S. (1978): *Mind in society: The developmental of higher psychological processes*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Watzlawick, P., Beavin, J. H. y Jackson, D. D. (1967): *Pragmatics of human communication*, Norton.

Williams, R. (1983): *Keywords: A vocabulary of culture and society*, Revised ed. Nueva York, Oxford University Press.

Wittgenstein, L. (1953): *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trad.), Oxford, Blackwell.