

El testigo

Apuntes de clase de un Curso de Historias de Vida

José Bengoa. 1999. Profesor de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano

Desde hace cinco años he estado dictando un curso semestral de Historias de Vida en la Escuela de Antropología de la Academia de Humanismo Cristiano, en Santiago. El curso tiene por principal objetivo que los estudiantes de tercer y cuarto año de Antropología aprendan a realizar entrevistas, reconstruyan una historia de vida, la transcriban de sus grabadoras si ha sido grabada, la editen y finalmente la presenten en forma de texto ordenado y comprensible. Los resultados han sido muy interesantes y muchas de esas historias rescatadas de los más diferentes espacios sociales y culturales del país, se han estado publicando en los últimos años en boletines, revistas e incluso libros. Los estudiantes han aprendido la manera de realizar las historias de vida y el profesor se ha ido involucrando cada vez más en esta metodología, entendiendo sus fascinantes aspectos y sus evidentes limitaciones.

Estos apuntes tienen por objeto poner por escrito parte de lo que ha sido este curso. No pretenden ninguna originalidad; más bien son un comentario a las bibliografías utilizadas en clase. Como es bien sabido para quienes ejercen la docencia, al final el profesor no sabe bien si las ideas son propias o ajenas. Pido disculpas si repito cuestiones sabidas por todos. Antes de comenzar mis clases, yo personalmente no las sabía. Estos apuntes están destinados primera y principalmente a los estudiantes para animarlos a realizar Historias de Vida. Debo agradecer a Lorena Vázquez, egresada de Antropología, quien rescató muchos de estos apuntes entre las anotaciones de los alumnos de varias generaciones.

Apunte Primero: Alguna historia de la historia de vida

Por lo general se olvida que el relato de la vida de una persona, de uno mismo u otro, es lo más antiguo que ha realizado el ser humano. Las historias de la vida de las personas acompañan a los hombres y mujeres desde siempre. Más aún, no hay nada más placentero para mucha gente que escuchar lo que le ha sucedido en la vida a otro y contar la propia versión de su existencia. Por lo tanto, la cuestión de la historia de vida tiene historia, una larga historia.

a) De autobiografías y memorias

La historia de vida es un concepto muy general que abarca una multiplicidad de áreas y temas. Es pariente muy cercana a la "historia oral", de los relatos, de las "historias de familias", de comunidades, de historias relatadas por diversas personas sobre sucesos que les han ocurrido. Es muy difícil separar un tipo de historias de otras, y en este curso hemos optado por ir poco a poco clasificándolas, con cuidado de no establecer departamentos estancos. Por tanto, bajo el rubro "historia de vida" hablamos de muchas historias, en que la vida de las personas, combinada con los sucesos que han ocurrido a su alrededor, están en el primer lugar, por lo general en la primera persona del que relata.

Bajo el mismo rótulo de “historia de vida” aparecen las autobiografías que las personalidades que han creído tener una destacada participación en la historia de su comunidad han escrito, diría que desde siempre, bajo el título de Memorias. Este género es quizá de los más antiguos en literatura, y está entre los más ricos para el conocimiento de la historia a través de sus protagonistas.

Las memorias personales han sido consideradas como una fuente creíble por los historiadores, porque se fundamentan en el testimonio: yo lo vi, yo lo conocí, yo estuve allí. Son crónicas directas de testigos presenciales. La vida del testigo se funde con los hechos relatados. La memoria como género literario es una de las acepciones más corrientes cuando se habla de “historias de vida”.

Al mismo tiempo, la historia de vida se refiere, entre otras muchas variantes, a lo que un psiquiatra realiza en su gabinete cuando le pregunta a un paciente aquejado de malestares psicológicos cuál ha sido la trayectoria de su vida: su biografía. Al analizar lo que sus padres hicieron, su infancia, su adolescencia, sus sueños —tanto horribles como maravillosos—, a través de toda esta trayectoria íntima personal, el paciente va develando una imagen de sí mismo, va expresándose en torno a lo que ha sentido y siente, a las percepciones de lo que ha sido su vida. Llamadas por lo general biografías o autobiografías, o simplemente autoanálisis o análisis a secas, estas metodologías son usadas de manera habitual por la psicología y, en especial, por la psiquiatría. La historia que la persona hace de sí misma o, dicho con palabras más fuertes, que organiza o ‘arma’ para contársela al médico psiquiatra, es normalmente el inicio de un buen diagnóstico y, muchas veces, el inicio de una sanación.

Quizás esas son las dos áreas más antiguas en que se ha empleado la historia de vida: las memorias de las personalidades y las memorias de los individuos frente a un médico o, antes, frente a un confesor, para entregar sus conocimientos íntimos a otra persona. Qué duda cabe de que en el origen de las historias de vida hay textos tan famosos y antiguos como las Confesiones de San Agustín, modelo en el que se funden estas dos formas temáticas anteriormente descritas. Al confesar su propia vida, el Santo está al mismo tiempo señalando su manera de percibir la historia, y también su íntima manera de haberse comportado en esta vida. Su visión de hombre pecador transformado por el encuentro santificador con el cristianismo está en la base de lo que,

en forma secularizada, haría casi dieciocho siglos después el gran médico vienés Sigmund Freud.

Sin embargo, hay numerosas otras áreas en que la historia de vida se ha ido constituyendo en un método fundamental para el conocimiento de las sociedades, de la historia y de la cultura.

b) La historia oral

Un área sin duda también muy antigua ha sido el rescate de la historia oral para construir historias escritas. Es quizá Heródoto el primer historiador que, para construir sus escritos y textos, interroga a soldados, a viajeros y a numerosos testigos de la época. Desde los inicios, como es evidente, para construir la historia escrita que posteriormente quedaría en documentos, las fuentes han sido las historias de vida, los relatos de testigos.

Hay, sin embargo, historiadores que le niegan a la historia oral el fundamento de objetividad que podrían tener los documentos y otros materiales escritos por contemporáneos. Éstos sin duda tienen un peso mayor frente al historiador que la fuente oral, la cual, por el paso de los años, puede verse distorsionada. Aun así, el análisis crítico de las fuentes orales está muy desarrollado y nos permite manejarlas con gran exactitud.

En la Historia de Chile, el uso que se le ha dado a la historia oral ha sido de la mayor importancia. No es poco significativo el hecho de que al comenzar la historiografía nacional, como existían muy pocos documentos, muchos historiadores de la primera época se dirigieran hacia los testigos para inquirir detalles de lo ocurrido en lugares y épocas en los que ellos no pudieron estar presentes. La famosa reconstrucción de Vicuña Mackenna llamada “La Guerra a Muerte” es, sin duda, un excelente ejercicio de transcripción de una historia oral a una historia escrita, aunque con un grado muy alto de acriticidad, basada más en lo que decían las fuentes que en el conocimiento más delicado y detallado de los hechos ocurridos. Si bien es cierto que el grueso de la obra se construyó sobre hechos fehacientemente comprobados y comprobables, muchos de los comentarios y de las anécdotas o situaciones aludidas no tienen el grado de certeza o veracidad adecuado. Por ejemplo, los nombres y apellidos de los caciques araucanos y otros personajes que actuaron en el episodio de la Guerra a Muerte están transcritos a través de las formas que la soldadesca chilena, del bando patriota, transmitió.

Eso hace que Vicuña Mackenna transcriba distorsionadamente numerosos nombres y apellidos. En ese sentido, se podría criticar este uso de las fuentes de la memoria oral por la poca certeza en no sólo los nombres propios, sino también en las fechas y otros detalles precisos de la historia. Sin embargo, lo que se pierde en esos aspectos se gana con creces en la vivacidad que adquiere el relato, en la enorme riqueza comprensiva que adquiere a través de la visión que los soldados chilenos van desarrollando sobre los indígenas. La memoria oral recogida por Vicuña Mackenna, y transcrita en ese libro, permite observar cómo se produce el encuentro atónito entre ambas facciones. El método de la guerra, el rito bélico chileno republicano, basado en los sistemas y artes napoleónicos de la guerra, se enfrenta a los métodos indígenas de guerrear, propios de un sistema de guerrillas tribales. De las páginas de Vicuña Mackenna surge el asombro de los soldados frente a los indígenas. Ellos venían de ganar grandes batallas formales, como la de Maipú, donde dos ejércitos se encontraban en forma militar, frente a frente. Tal comprensión de la incompreensión constituye la riqueza mayor de ese libro, que sólo puede entregar una fuente tan compleja de manejar como es la historia oral.

No es por casualidad que el método de la historia oral se emplee preferentemente en el estudio de áreas de la sociedad y la cultura que no han quedado consignadas en los documentos oficiales. Por lo general, la historia política del Estado se puede reconstruir a través de documentos y archivos. No es lo mismo reconstruir la historia de una pequeña comunidad rural o la "toma de terreno" de una población marginal de Santiago u otra capital. Los diarios no han dicho nada sobre los hechos ocurridos, o lo han dicho de una manera policial y distorsionada. La recuperación de las historias de las familias va entrelazando la historia e historias de la comunidad, de sus pasiones, de sus luchas, de sus sueños y derrotas.

La historia indígena es un área de la mayor importancia para el uso de las historias de vida, ya que allí se encuentran historias no relatadas más que en el estrecho marco de la comunidad. A veces son historias completas no escritas. Muchos investigadores, al trabajar el mundo de las mujeres, han recurrido a las historias de vida, ya que ha sido un ámbito negado a lo público y, por tanto, silenciado en los periódicos y documentos oficiales, y que no se encuentra en los archivos de las naciones.

Estas historias adquieren un significado particular, ya que unen los acontecimientos públicos, el mundo de los "hechos historiciables", con el mundo de los privados, que normalmente la historiografía tradicional no toma en cuenta. La unidad de ambos relatos le otorga al texto de la historia de vida una calidad singular, que hoy en día valoran enormemente las nuevas corrientes críticas de las "historias oficiales", de las historias patrióticas.

c) Las historias etnográficas

Hay muchos otros usos tradicionales de la historia oral, la historia de vida, la biografía, autobiografías o memorias. Sin embargo, desde hace unos cuarenta años esta metodología se ha utilizado como arte de las ciencias sociales y, muy en particular, como metodología de la antropología. Es así que se habla de historia de vida en antropología como una forma específica de conocimiento de las culturas y de grupos humanos, y como un medio eficiente para obtener conocimientos nuevos con respecto a una situación social o cultural determinada.

Los hijos de Sánchez

Esta concepción moderna de la historia de vida se hizo mundialmente famosa con los libros de Oscar Lewis, en especial su obra más conocida y traducida, *Los hijos de Sánchez*. En ella, Lewis logra hacer del método de la historia de vida un sistema de producción de conocimiento sobre la realidad de la cultura de la gente pobre que ha migrado del campo a la ciudad de México. Estudiando un caso familiar en 1957, en la colonia El Dorado y el barrio Tepito en Ciudad de México, a través de numerosos miembros de esa familia logra decir mucho más sobre la sociedad mexicana de fines de los años cincuenta que muchos estudios sociológicos y antropológicos de ese tiempo. El primer trabajo de Lewis fue *Cinco familias*.¹ En él relata su trabajo en el pueblo de Tepoztlán, antes estudiado por Redfield, en un "Tepoztlán revisited"; esto es, Lewis "revisita" una comunidad estudiada por el conocido antropólogo creador del concepto de "sociedad folk". De su estudio de Tepoztlán surgen numerosas pistas; concretamente, las dadas por quienes se han ido del pequeño pueblo de Morelos a Ciudad de México, no demasiado lejos en distancia pero muy alejada culturalmente de esa comunidad, supuestamente tradicional. Ahí comienza Lewis a seguir las huellas de las vidas de estas personas. Y junto con publicar sus primeras historias de vidas y aproximaciones en *Cinco familias*, avanza a lo que será *Pedro Martínez*, libro publicado años después con la vida de este campesino teposteco. En este trabajo, Lewis describe en tercera persona a Jesús Sánchez y su familia e incorpora en su texto relatos entrecomillados, a manera de transcripciones directas de las palabras de sus informantes. Todavía no ha llegado al método limpio, sin voz del antropólogo, que lo hará famoso. Más aún, en muchas de sus intervenciones se muestra más la preocupación del antropólogo que el punto de vista del actor, del personaje, del que narra la historia de vida. En alguna conferencia posterior, Lewis señaló que se dio cuenta en ese momento de que el relato perdía fuerza y que no había logrado comunicar los sentimientos de esas familias. Por ello profundizó el estudio, volvió a

¹ Oscar Lewis, *Five families (Mexican case studies in the culture of poverty)* (New York: Basic Books, 1959).

recabar las historias, las complejizó años después con las de las hijas y parientes, y así fue urdiendo un relato en primera persona, en la que el autor pasa a ser un silencioso observador que deja hablar al testigo. A partir de *Los hijos de Sánchez* (1961),² la historia de vida se ve, al menos en América Latina, como una metodología capaz de captar cualitativamente los aspectos más profundos de una cultura. Con los años se transforma en un método privilegiado de la antropología, que lo hace suyo en especial para el análisis cualitativo. Más aún, podríamos decir que la antropología moderna —sobre todo aquella que no se refiere a sociedades primitivas o aisladas— se diferencia de la sociología y otras ciencias sociales casi fundamentalmente por la utilización de métodos cualitativos y por la capacidad de desplegar conocimientos complejos sobre determinadas culturas, para lo cual las historias de vida resultan el método preferencial.

Vida de un estudiante mapuche

Imbuido de esas mismas ideas y metodologías, don Carlos Munizaga, uno de los fundadores de la antropología académica chilena, realizó a comienzo de los años sesenta una biografía de un joven mapuche que vivía en la ciudad de Santiago.³ En la primera versión solamente lo nombraba como L.A. Era un joven migrante que había venido a estudiar desde el sur, provincia de Cautín, a la capital. Don Carlos le propuso un método por medio del cual el joven escribía su relato en primera persona y el antropólogo lo iba corrigiendo, y luego devolviéndole las cuartillas para nuevas correcciones. Surgió un pequeño libro, que inauguró quizá los estudios de antropología urbana en Chile, en el que se conoce, a través de L.A., la vida de los jóvenes migrantes en la ciudad. Hasta ese momento, la mayor parte de los estudios de migraciones, muy en boga en la época, se referían a aspectos cuantitativos de los cambios de población. No se había ingresado en los aspectos subjetivos, cuestión que este libro realiza por primera vez.

La relación que el antropólogo establece con el "informante" es fundamental en la historia de vida, como se podrá ir viendo más adelante en estos "apuntes". Lewis estableció con algunos de los miembros de la familia Sánchez una relación que continuó toda la vida. Uno de ellos lo acompañó como "jefe de terreno" en su estudio realizado en Puerto Rico, posteriormente llamado *La vida*. Algo semejante sucedió entre Carlos Munizaga y L.A., quien regresó posteriormente a su tierra en Puerto Saavedra. El relatar la historia casi siempre desata un muy fuerte proceso de hacer explícitas las propias identidades. Así, Lorenzo Ayllapán, que así se llamaba el joven, fue dedicándose a escribir cada vez con más belleza y capacidad (*El hombre pájaro*), hasta ser galardonado con el Premio Casa de las Américas. Hoy en día este poeta mapuche, dirigente y líder de su gente en el sur de Chile, cultivador de su cultura, actor y guionista de cine (*Witrán* o *El juicio*, de Maga Meneses).

Nos muestra esta anécdota el hecho de que para confeccionar una historia de vida no siempre se precisa una grabadora, sino más bien una buena relación entre personas. La biografía escrita por un tercero, la autobiografía escrita por el propio personaje y la grabación de un relato vivido, son tres formas de "producir" una historia

² Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez* (México: Editorial Joaquín Mortiz, 1966).

³ Carlos Munizaga, *Vida de un estudiante mapuche* (Santiago: Instituto de Estudios Antropológicos, Universidad de Chile, 1963).

de vida, la que suele marcar tan profundamente a quien la relata como a quien la registra.

d) La primera persona relatando

Podemos concluir esta primera lección diciendo que empleamos un concepto amplio de “historias de vida”. Es más útil de ese modo que haciendo distinciones que, por precisas, suelen resultar artificiales y falsas. Hay un traslape en los diversos usos que se hace de la historia de vida, como iremos viendo a lo largo de estos apuntes de clase. El género literario denominado “memorias” está muy cercano al conocido como “crónicas”, y éste se emparenta con las historias en primera persona en que el testigo relata lo sucedido. Hay un evidente cruce entre estas “historias” y la “historia oral”, los recuerdos, los relatos del pasado. En un plano más íntimo, esas memorias se hermanan con las “confesiones”, género autobiográfico en que el autor relata aspectos supuestamente secretos o prohibidos de su vida pasada. Ya hemos visto que esas confesiones son parte de la “arqueología del psicoanálisis”, en que la biografía se ha ido sofisticando cada vez más como herramienta terapéutica. Las historias de vida que realizan los antropólogos tienen elementos de una y otra parte: son autobiografías de un personaje popular, hablan de los hechos de la historia que le ha tocado vivir, miran la sociedad desde su particular lugar y, en fin, testifican acerca de lo que ha visto, escuchado, pensado o sentido.

Lo que une a todas las historias de vida es la presencia de un testigo. Es el testigo quien organiza las historias, las recrea, las relata y las entrega a un público específico. En el acto de contar su historia, el testigo debe cristalizar diversos sucesos en un relato de una mínima coherencia. Su interlocutor puede ser el antropólogo con una grabadora, la página en blanco de un libro que lo enfrentará al juicio de la historia, o la mirada atenta y silenciosa de un psiquiatra frente al cual trata de organizar su inorgánica mente.

Apunte Segundo: Verdad y subjetividad

En la lección introductoria se pudo ver que las historias de vida son un género literario y un método de investigación muy antiguo. No son una novedad de las ciencias sociales de los últimos años. Pero es necesario analizar con más detalle en esta lección la razón de que se hayan puesto nuevamente en boga —o “de moda”, podría decir alguien con ironía— en los últimos años.

Una hipótesis posible diría lo siguiente: las historias de vida se han puesto en boga con mayor fuerza a partir de los años ochenta, porque aparecen como una posible —aunque sea limitada— respuesta a las falencias percibidas en muchos paradigmas de las ciencias sociales.

a) Las permanentes crisis de los paradigmas científicos

El trabajo de campo de la sociología basado en análisis cuantitativos, que utilizaba rígidas hipótesis de trabajo, requería de paradigmas o marcos teóricos que permitiesen, de manera abstracta y general, establecer relaciones entre variables, conceptos claros y diferenciados, o la regulación de indicadores aplicables en una realidad determinada. Con dificultades, pero también con éxitos, se intentó trasladar el paradigma de las ciencias físico-matemáticas a las ciencias sociales y humanas. El cuestionamiento de muchos paradigmas a partir de los años setenta, principalmente, y sobre todo el cuestionamiento del paradigma del cambio social desde fines de los ochenta y durante los noventa, puso en seria duda esta manera de realizar la investigación científica. El sistema y metodología de las ciencias físico-matemáticas

traspasados a las ciencias sociales se ven enormemente limitados por la dificultad de encontrar certezas, por la imposibilidad de obtener resultados medibles en reglas y procedimientos estandarizados de conducta. Muchos investigadores, aunque realizaron durante largos años trabajos empíricos mediante encuestas, entrevistas dirigidas con métodos adaptados de las ciencias físico-matemáticas, se vieron ante un muro sin salida. No era inusual que sus investigaciones terminaran en tautologías. Diversos estudios se referían al análisis de tan sólo dos o tres variables, sin considerar la multiplicidad de fenómenos concomitantes que afectan de una u otra manera la realidad social estudiada. Los marcos teóricos llamados empiricistas fueron siendo discutidos y criticados en forma creciente en los últimos veinte años. Es cosa de dar un vistazo a las revistas más importantes de sociología para ver su tránsito desde estudios empíricos donde el uso de la matemática estaba permanentemente presente y consagraban la así llamada rigurosidad metodológica, a otros más emparentados con el ensayo, con la escritura comprensiva e impresionista, con el análisis social de múltiples variables.

Cientistas sociales de la categoría de Clifford Geertz se plantearon en forma radical a fines de los años setenta diciendo que las ciencias humanas y sociales requieren de un paradigma metodológico distinto al de las ciencias físico-matemáticas, o en general de las llamadas ciencias exactas. Esto no es nuevo en la historia de la filosofía, pero en muchos ámbitos académicos —en especial en el empiricista Estados Unidos— significó una profunda transformación. Geertz plantea que, en este caso, el antropólogo debe ser, al igual que un crítico de arte, una persona que sólo lee textos, pinturas, expresiones de la así llamada “realidad”, y que el valor de esa lectura reside en el conjunto de categorías que él tiene y no en que la realidad le expresa una objetividad determinada.⁴ No hay una sola versión. La dificultad de objetividad en ciencias sociales se ha transformado en los últimos quince años en un dogma. La dificultad de alcanzar una objetividad pertenece al terreno epistemológico y metodológico en todos los ámbitos de las ciencias sociales, y muy en particular en la antropología.

Geertz plantea serias limitaciones al análisis cultural. Señala que las acciones simbólicas de los individuos y de las sociedades son textos que el autor debe interpretar. "La etnografía no puede ser más que una descripción densa ("*thick description*") (Leavitt). El etnógrafo se sumerge en los textos llegando a describirlos en el mayor número de especificidades. No es poco, y a veces es mucho. Más bien, llegar a un nivel como el definido por Geertz como “descripción densa” significa una comprensión profunda de los textos culturales y sus múltiples significaciones y relaciones. Pero no hay más pretensión que ello: la interpretación de un texto.

La película del director de cine japonés Akira Kurosawa, recientemente fallecido, *Rashomón*, ha estado en la retina de muchos metodólogos. Se ha denominado "efecto Rashomón" a lo que él propone en esa obra. Es una experiencia sencilla: se ha producido una violación de una niña que cruzaba un bosque. El personaje representado por Toshiro Mifune relata a un grupo de vagos que se calienta al fuego en el borde de un templo, lo que ocurrió en el bosque. Vienen posteriormente las diferentes versiones de los hechos presentadas al juez por quienes fueron testigos.

⁴ C. Geertz, *El antropólogo como autor* (Buenos Aires: Paidós, 1989); y *La interpretación de las culturas* (México: Gedisa, 1987).

Cada uno, desde su punto de vista, presentaba parte de la verdad. Encontrar "la verdad de los hechos", incluso mediante la buena fe de los testigos, es difícil. Lewis habla de *Rashomón* y, guiado por esa experiencia, busca recoger diversos relatos sobre una misma situación. Por ejemplo, haciendo entrevistas cruzadas a diversos miembros de las familias. Pero ése es un recurso metodológico parcial que no resuelve el problema epistemológico de fondo que aquí está planteado.

b) El carácter irrefutable del sujeto

Una primera observación o acercamiento al problema nos muestra que la historia de vida, en la medida en que es un testimonio, es irrefutable. Puede ser que esa historia de vida no sea la historia "de todo el grupo", es decir, que no sea representativa de la historia grupal, o de la cultura, o que no es objetiva frente a los hechos relatados. Pero lo que nadie puede desconocer es que esa historia es la historia vivida, sentida o interpretada por quien la relata. Es con este método que se resuelve —parcialmente, por cierto— la difícil relación entre autor o investigador y persona investigada. Con este método es el propio investigado el que da su visión. Así, muchos investigadores, ante la confusión de paradigmas, han preferido el silencio: el silencio del investigador. El antropólogo se esconde tras la grabadora y hace hablar a "la realidad", representada por la persona investigada, por el testigo de una realidad determinada.

En tanto investigador, entonces, aunque no sepa nada de "esa realidad", a lo menos en un acto metodológico y lógico puedo afirmar algunos elementos: que un otro me dice lo que él cree que es esa realidad. El nuevo texto debe, por tanto, ser tratado como una subjetividad, pero una subjetividad objetivada en un texto. Puedo analizar ese texto subjetivo como si fuera un "hecho objetivo". Creo que en esta paradoja se encuentra la potencia de las historias de vida, y a la vez la base crítica de su análisis.

Por supuesto, esto no resuelve la ausencia de paradigmas, o los problemas de la generalización y la representatividad de las ciencias sociales; no obstante, sí resuelve el problema de la investigación, en la medida de que la historia de vida sugiere una interpretación de la realidad que está más allá de la propia interpretación del investigador. Ésta no es una causa menor. Para muchos investigadores, la dificultad de hablar de la realidad social y cultural se ha hecho cada vez mayor. Muchos hablan del "desierto de la investigación", de la sequedad del proceso de investigación. Al no existir macroteorías que permiten validar propuestas en diversas partes del mundo, en diversos sectores, regiones o culturas, en el proceso de investigación el investigador requiere plantear hipótesis referidas exclusivamente al conocimiento de lo local. Es obvio que no en todas las situaciones se puede encontrar un conjunto convincente de explicaciones para la realidad en la cual se está inmerso. La historia de vida resuelve de una manera simple (o simplista, podría criticarse) esta visión: permite que el investigador escuche de manera silenciosa la voz de un otro que "pareciera" ser parte de la realidad y que, por lo tanto, "pareciera" hablar como esa realidad, a lo menos ser su "vocero". "Lo dijo un informante". Lo dijo, por tanto, alguien que no pertenece al mundo de la academia, de la antropología, de la sociología, mundo que está contaminado con los paradigmas en decadencia, con conceptos y diversas interpretaciones mañosas de la realidad. Lo dijo, lo señaló, lo interpretó una persona común, una persona que habla como testigo del grupo.

c) Historias y sugerencias

La historia de vida es, por tanto, sugerencia. Más que teorías, más que reemplazar a los macroparadigmas en decadencia, la historia de vida ha venido a hablar en forma sutil, alegórica, o en forma simplemente sugerente de la realidad.

Esta característica de la historia de vida se empalma con las nuevas teorías posmodernas en las ciencias sociales. Son numerosos los autores que ven en el conocimiento objetivo de la realidad un imposible. Estiman que son tantas las mediaciones que el ser humano tiene con la realidad, que se hace virtualmente imposible acceder a ella. Intereses generales, económicos, de la investigación, de prestigio académico; diferencias culturales, de género; los propios recuerdos y vivencias que el investigador tiene en su experiencia, numerosos elementos de esta naturaleza están interfiriendo en la capacidad del investigador de llegar a la comprensión de los sujetos-objetos investigados. Es, por tanto, casi imposible para algunos —cuestión que compartimos de una manera general— llegar a un conocimiento determinado de lo que ocurre en una sociedad, en un grupo social, en un pueblo, en una cultura en cualquier parte del mundo. Las interpretaciones son siempre interpretaciones, son atisbos de esa realidad multifacética que va a ser percibida por un otro, en un discurso lleno de intencionalidades, y atisbos que van a ser manejados y manipulados. Y finalmente, atisbos puestos en el papel de una manera determinada según las necesidades también determinadas de las reglas del sistema académico.

Así, lo que queda frente a esta materia prima lejana que es la así llamada realidad, es la sugerencia.

La ‘realidad social’, más allá de nuestro conocimiento, de nuestra capacidad de comprensión, tiene la posibilidad de sugerir —a la manera platónica— algunas claves de ella misma. Decimos platónica, porque toda esta corriente epistemológica que hoy debatimos está contaminada por el “mito de la caverna”. La realidad como objeto oscuro escondido al fondo de una caverna, sacada a pasear por seres maravillosos que, al cruzar por el fuego, muestran las sombras de las cosas ante nuestros estupefactos ojos. Tal cual este mito antiguo del sabio ateniense, para muchos la historia de vida es hoy día la experiencia falseada, sombría pero sugerente, de la realidad escondida más allá de la luz de la fogata que alumbra el poco conocimiento que tenemos de nuestras sociedades. El entrevistado, el sujeto de la historia de vida, viene a ser este arquetípico paciente de los conceptos, de las ideas de la cultura, de su pueblo, de su grupo, de su país. Este testigo de la realidad nos permite captar un algo, un pedazo, un fragmento, un trozo, mediante la sugerencia que nos hace en su relato.

d) De lo individual y su generalización

La historia de vida, sin embargo, tiene una limitación obvia. Es un caso puntual de un testigo que habla por sí mismo, desde su punto de vista, sin ninguna consideración acerca de la generalidad de los casos. Sin duda, el problema de la generalización es, para muchos investigadores, el mayor desafío del método de la historia de vida en las ciencias sociales. No son pocos los que descartan esta metodología, en el sentido de decir que no expresa la generalidad de los casos, que es un punto de vista muy particular, que solamente se trata de un individuo y no se puede generalizar a partir de allí, etc. Crítica válida, que es necesario tomar en cuenta.

Se dice que Tolstoi decía: “conoce tu pueblo, tu aldea, y podrás hablar del mundo”, o algo parecido. No cabe duda de que hubo mucha literatura criollista que vio en la aldea lo universal, siguiendo la vieja máxima de los antiguos según la cual lo individual es infinito y no puede ser aprehendido. Un individuo no puede ser captado, comprendido, más que tomando sus dimensiones más abstractas, en un proceso de generalización y abstracción. Pasar de *esta* mesa a “la mesa”, esta última como concepto abstracto, es un trabajo arduo y bárbaro de simplificación.

En la metodología moderna de las ciencias sociales se ha tratado permanentemente de estudiar las características de un núcleo significativo (expresivo) de individuos. Por ejemplo, se estudia y analiza veinticinco familias campesinas, y a partir de allí se intenta hablar del “campesinado”, categoría diferente a la de los campesinos individuales, abstracta, no aplicable de manera mecánica a ninguno de ellos. De ahí que la metodología hable de la “expansión” de un caso o muestra de casos, al conjunto del “universo”. No estamos absolutamente convencidos de lo adecuado de esta manera de ver tan común y tan generalizada en las ciencias sociales. Muchas veces efectivamente lo individual es un caso. No siempre podemos argumentar que un caso individual expresa la totalidad de situaciones, la complejidad cultural, la diversidad social de que pretende hablar. El caso, como lo expresa la misma palabra, es un “ejemplar” de un todo más amplio, y no siempre estudiando el caso comprendemos el todo.

La cuestión fundamental que hoy en día guía o debiera guiar la metodología moderna es la de las relaciones que se establecen entre unos y otros en el proceso de conocimiento. El que conoce un caso, el investigador, reacciona frente a una situación determinada que le propone un otro sujeto, el investigado. Son dos sujetos los que se encuentran en el ruedo del proceso de investigación y no, como se planteaba siguiendo el modelo de las ciencias físico-matemáticas, un sujeto cognoscente y un objeto conocido o por conocer. Al cambiar la perspectiva, cambia la visión metodológica e epistemológica con la que se aborda la investigación social y de las llamadas ciencias humanas. Hay gente que mira y hay miradas contrapuestas, hay observaciones sobre las observaciones, hay diversidad en el sujeto que observa a otro sujeto y en lo que el sujeto que es observado mira y observa de la realidad. Esa relación no es posible de expandir. Sólo se la puede sugerir, como hemos dicho en la sección anterior de estos apuntes. El trabajo del investigador es sugerir este conjunto de relaciones, de interrelaciones entre sujetos cognoscentes, observantes, objetos y sujetos al mismo tiempo de sus relatos. La sugerencia conduce —como veremos en la lección final— a las modificaciones, tanto del sujeto que conoce como del sujeto que supuestamente es conocido. Con esta difícil y quizá confusa sugerencia acerca de la investigación social termina esta segunda clase sobre las metodologías de las historias de vida.

Apunte Tercero: Elogio y límites del conocimiento de las culturas

La historia de vida es uno de los métodos principales que se ocupan en el trabajo de campo o de terreno, con la gente, en el conocimiento de otras culturas. El trabajo de terreno es lo que distingue a la antropología de otras disciplinas que utilizan materiales diversos para el análisis social. Es el caso de los historiadores, a quienes les es suficiente el trabajo con documentos y archivos, y que muchas veces no entrevistan a las personas ni se comprometen en sus pasiones. Más de alguno incluso señala que es mejor establecer una relación neutral con los procesos, dejar que pase el tiempo antes de incursionar en ellos, en fin, adoptar una “posición científica”. En el

vulgo (y no sólo en él) la científicidad está asociada a la neutralidad. El trabajo de campo es algo totalmente diferente: es un involucramiento vital del investigador con la sociedad y cultura que estudia o analiza. No puede ser neutral. Opta en cada acción que emprende: si entrevista a esta persona o la otra; si hace determinada pregunta o calla; si participa en una ceremonia o filma, y así por delante. En las investigaciones sociales, cuando el investigador sale de su gabinete y se involucra con todo su intelecto y sentimiento en el proceso de conocimiento, se ha iniciado un proceso multidimensional. En el mismo acto de investigar se produce el choque y fusión de las culturas, y ello en la misma mente del investigador, cuando no en su propia vida, lo que también en la antropología es muy común.

La historia de vida es, junto a la simple observación, o también llamada observación participante, el método de campo por excelencia: el investigador escucha al otro; el proceso de realización de una historia de vida es un acto de "vivir con el otro". Lewis habla de vivir con los pobres como requisito de comprensión de la cultura de la pobreza. ¿Cómo es posible realmente vivir con una persona de otra cultura? Suele ser imposible o muy limitado. El escuchar un relato, una historia de vida de una familia, permite abrirse a los "secretos de la tribu", al conjunto de nociones, experiencias, vidas íntimas, "secretos públicos", verdades por todos conocidas y calladas, que constituyen el núcleo duro de la cultura de una sociedad o un grupo. El investigador, de buena fe, se involucra en el tema de los otros y se hace, de una cierta manera —marginal por cierto—, partícipe de sus anhelos, sufrimientos, demandas y sueños. Nada hay, por tanto, como el trabajo de terreno en la investigación social. El investigador puede, con benevolencia y humildad, ser el "vocero de una cultura", de un grupo, de una sociedad determinada. Aspiración no menor en medio del escepticismo cognitivo en que vivimos.

a) Trabajo de campo y rito de pasaje

Sin embargo, no es tan fácil. Numerosos libros, experiencias, y entre ellas la fascinante lectura del *Cuaderno del etnógrafo*, de B. Malinowsky, han contribuido a poner un signo más de interrogación respecto a la validez universal del trabajo de campo. Algunos se han reído directamente del "antropólogo inocente" a quien le inventan una realidad del tamaño de su estupidez. Se ha venido cuestionando la aseveración de que el trabajo de terreno tiene un peso o densidad mayor que otras maneras de acercarse a la realidad social. Esta aseveración, de una u otra forma, ha acompañado desde sus orígenes a la antropología.

Franz Boas, al iniciar la antropología académica norteamericana, hizo del trabajo de campo el "rito de pasaje" de los jóvenes antropólogos. Por ahí se dice o recuerda, medio en broma o medio en serio, que la idea proviene de las prácticas de los antiguos zulúes (o lo que le dijeron a los antropólogos los antiguos zulúes), que eran pintados de colores brillantes y enviados a la jungla a sobrevivir. No podían regresar a la aldea hasta que se les hubiese caído, descascarado o lavado la pintura. Si sobrevivían, eran considerados adultos y buenos cazadores. Los profesores de antropología pintaban a sus estudiantes con semejantes colores y los enviaban, beca mediante, a los países y lugares más exóticos, a sobrevivir. Debían volver de su cacería intelectual con las bases para la Tesis de Doctorado. Éste ha sido, *mutatis mutandis*, el método aplicado tradicionalmente, y parece muy difícil cambiarlo. Mal que mal, toda disciplina se emparenta y asimila con su objeto de estudio.

Lo indudable es que, tomando todas esas providencias, el contacto directo con las personas es lo que garantiza la antropología de buena calidad. Cuando el antropólogo se involucra intelectual y afectivamente con un grupo o cultura diferente de la suya, ha comenzado un proceso imparabile de conocimiento, y también de transformación de sí mismo. Escuchar en silencio una historia de vida de otra persona, de otra cultura, de un ambiente diferente al de uno, es la experiencia fundante de la aproximación al otro. Es, en ese sentido, un "rito de pasaje".

b) El síndrome Malinowsky o el antropólogo en búsqueda de sí mismo

El antropólogo, sin embargo, ha llegado a la misma conclusión que traía antes de llegar a las islas que hará famosas y lo harán famoso: en su viaje a las islas de Papua, Malinowski⁵ ha estado mirando todo con las mismas categorías que ya traía desde sus estudios universitarios y lecturas anteriores, y es eso lo que vuelca en sus hermosas descripciones de las sociedades indígenas que le tocó visitar. Y ello aunque se trata, quizá, del etnógrafo que más ha cambiado las técnicas de campo y que hizo una verdadera revolución acerca de "los terrenos". Por eso mismo vale la pena preguntarse: ¿Puede ser diferente? ¿O será que a todos nos acecha el peligro del "síndrome Malinowsky" cada vez que salimos a terreno, que entrevistamos a una persona? Alguien incluso podría agregar que más valdría no viajar tan lejos. No es otra cosa la que hace Umberto Eco en su famoso cuento "Represión y sexualidad en una ciudad padana", en el que relata, a modo de broma, lo que hace un antropólogo de Papua que, gracias a una beca de estudio, se dirige a Milán, donde asiste a un partido de fútbol el día domingo. Ve a la gente preparándose para el evento, percibe el ambiente de que "algo sagrado ocurrirá", observa a los hinchas entrar en el lugar santo. Dados los gritos que escucha desde fuera del estadio del famoso Milán, interpreta el rito como un evidente festín donde se sacrifica a un ser humano. Aunque no fui testigo presencial, dice, puedo asegurar que allí existió un sacrificio.

Esta crítica al trabajo de campo en la antropología, este descrédito del antropólogo profesional que, vestido de botas, sombrero, mochila y numerosos otros aderezos, va a un lejano territorio, donde vive gente que nunca ha conocido, es hoy día muy grande. Ponerse en guardia frente al "síndrome Malinowsky" es un asunto fundamental en metodología y requiere estar en primer plano cuando se va a iniciar un trabajo con historias de vida. Siempre podemos terminar escribiendo nosotros la historia de vida, la que nos gustaría que nos contaran, la que está de acuerdo con los temas del profesor y que servirá para mejorar la ubicación académica.

c) La búsqueda de la esmeralda perdida

En un artículo que lo prestigia, el antropólogo norteamericano Richard Wilks, de la Universidad de Indiana, Bloomington, hace una autocrítica a la tesis que había realizado quince años antes con los mayas, en Belice, Centroamérica (*América indígena* [1986], vol. 21, pp. 81-134). Al egresar de los estudios de antropología en la Universidad, debió hacer una Tesis de Doctorado, para lo cual buscó una comunidad indígena lo más alejada, en lo posible lo más primitiva, que no hubiese sido estudiada por ningún antropólogo anteriormente, y en un lugar apartado, pero adecuado a su presupuesto. Así, en vez de irse a África u otro lugar, eligió uno donde había comunidades mayas a las cuales poco se conocía.

⁵ B. Malinowski, *Sexo y represión en la sociedad primitiva* (Madrid: Morata, 1971).

Dice haber partido hacia Belice, a la capital, tomado un bus al pueblo más alejado y utilizado una canoa para remontar un río —lo cual ya otorgaba a su aventura un grado enorme de entusiasmo intelectual y emotivo— hasta llegar a la comunidad donde efectivamente a los pocos días encontró todo lo que buscaba. Iba tras comunidades nativas donde no existiese la moneda, con todas las características de primitivismo que le habían enseñado en la Escuela de Antropología. Dice haber vuelto lleno de entusiasmo a su Universidad, haber escrito una convincente tesis que le fue aprobada con nota máxima y haber publicado un libro.

Años después volvió a visitar la misma comunidad, donde efectivamente había hecho numerosos amigos. Cuenta que lo recibieron muy bien; sin embargo, por el involucramiento que había ido teniendo en esa comunidad, fue acusado de brujería por un sector de ella. Esa acusación cabía perfectamente en los marcos que él se había establecido para comprender la realidad en la cual estaba viviendo. Es por ello que, sin mayor penuria, decidió abandonar la comunidad e irse a la capital de esa región a buscar archivos y revisar algunos documentos históricos. Lo interesante del caso es que, al comenzar a revisar esos archivos, se dio cuenta de que no todo lo que había visto representaba costumbres antiguas. Más aún, encontró que en ese lugar había habido un gran desarrollo económico en los años treinta y cuarenta de este siglo, producto de las exportaciones de caucho y madera. Descubrió que en ese tiempo las comunidades utilizaban el dinero, que comerciaban con el resto del país y que en su mayoría los hombres trabajaban como asalariados en las empresas internacionales que allí operaron. Se enteró también de que, años después, terminó el ciclo del caucho, las empresas se retiraron del lugar y las comunidades quedaron solas y aisladas. Cayó en cuenta, entonces, que el problema del aislamiento era más moderno que antiguo. Fue comprendiendo poco a poco que la ausencia de dinero y el sistema de trueque que se había establecido, eran también más modernos que antiguos. Más aún, comprendió que los rasgos "primitivos" y todas las costumbres ligadas a la subsistencia que regían a las comunidades de los años setenta y ochenta, eran producto de un ciclo económico capitalista en el cual esa zona del mundo había quedado abandonada. Concluyó así que su descubrimiento de la comunidad primitiva había sido más bien el encuentro con una comunidad moderna; es decir, una comunidad que, tras haber tenido durante siglos contacto fluido con México, con Guatemala y con numerosas partes del mundo, había quedado abandonada. Producto justamente de la separación de Belice de Guatemala y Honduras, de los problemas coloniales, de las crisis económicas internacionales, de los descubrimientos internacionales del plástico y de numerosos otros factores totalmente ajenos a esa comunidad, se había transformado en "comunidad primitiva". En esta situación, lo "primitivo" no está antes, sino después.

Este caso me parece paradigmático para comprender la dificultad de conocimiento que existe en torno al mundo llamado primitivo cuando se ocupa el paradigma de "la búsqueda de la esmeralda perdida".

d) El bote salvavidas: que hable el actor

En todos estos casos de desconfianza metodológica, la historia de vida actúa como un buen bote salvavidas.

Independientemente de que el conocimiento sea falso o verdadero, truncado o no, la historia de vida está organizada por la propia experiencia del entrevistado, del sujeto de la otra cultura, y no necesariamente guiada por el investigador y sus categorías

preconcebidas. Al hacer historia de vida se abre la posibilidad de que el sujeto señale cuáles son sus intereses, sus prioridades, los aspectos más importantes de su vida, los mitos que le han dado significado a su existencia. Esto no es menor, dadas las confusas experiencias señaladas, y muchas otras que sin duda se pueden argüir y que han ido produciendo un "pánico metodológico" en la cultura antropológica contemporánea. La historia de vida es un documento independiente del autor que puede ser analizado, interpretado y conocido por otros investigadores, o simplemente entregado al público para un conocimiento más libre de la realidad en cuestión.

A pesar de ser un documento de mayor fidelidad que el elaborado por el investigador, la historia de vida es siempre fruto de una relación. Es allí donde reside el segundo nivel de desconfianza de este método de trabajo. Para muchos autores, el nivel de relación existente entre el entrevistador y el entrevistado determina absolutamente la calidad del relato. Porque, ¿qué duda cabe de que cualquier discurso se da en el contexto de la relación social que se establece? Efectivamente, el relato es parte consustancial de una relación social, interpersonal, intercultural, establecida entre un investigador extraño y un investigado. Ni en el diván de un psiquiatra, sabiendo del secreto profesional, y de la existencia de un pago de por medio, el paciente puede eximirse de la relación que tiene con el analista que lo está escuchando. Hay quienes han pretendido resolver este asunto entregando un cuaderno en limpio, una grabadora, un aparato de vídeo, esto es, un instrumento supuestamente virginal, para que allí se exprese la 'verdad' del relato sin relación alguna que la determine. La falsedad de ello es evidente. Quien escribe un relato, incluso quien escribe su último relato antes de colgarse con una cuerda desde una viga, está escribiendo algo para alguien, un relato que espera o teme —o supone, al menos— que va a ser leído por alguien que al autor le interesa que lo lea. Si no existiera ese interés, lo único que ocurriría sería el silencio, la falta de explicación, la mudez.

Éstos son algunos de los aspectos metodológicos que tratamos en este curso. Se trata de analizar sin pasiones exageradas las bondades y dificultades de la historia de vida como un camino de comprensión de otras personas, de otros grupos sociales, de otras culturas. Pero de lo dicho queda pendiente el asunto de fondo: ¿Es posible, a partir del relato de una persona, asomarse a la cultura, conocer algo de la cultura de los otros? Es lo que intentaremos ver en la próxima sesión, siguiendo la enloquecida y maravillosa figura de Carl Jung. Ello nos llevará en la sesión final, a lo menos de estos apuntes breves, a sostener que en las modificaciones de los sujetos que establecen la relación de conocimiento está lo que llamamos "acción cultural". Con estos apuntes finaliza la tercera sesión.

Apunte Cuarto: Carl Jung y la relación entre el testigo de sí mismo y el testigo de la cultura

El psiquiatra suizo C. Jung realizó una de las aventuras intelectuales quizá más fascinantes en torno a la psicología profunda y su relación con la cultura. Si queremos establecer una relación entre la historia de vida de una persona y el testimonio de la cultura en la que vive, el acceso a la obra de Jung pareciera indispensable. Es por ello que lo tratamos en este curso de historias de vida. Como es bien sabido, la psicología profunda fue sin duda iniciada por Freud y continuada por Jung, entre otros, en el estudio del inconsciente.⁶

⁶ C. Jung, *Lo inconsciente*, 3ª ed. (Buenos Aires: Ed. Losada, 1965).

Jung establece una relación entre individuo y cultura como —a mi parcial modo de ver— no lo ha hecho ningún otro psiquiatra, y quizá ningún otro pensador moderno. Es esa relación la que permite que el testigo de sí mismo pueda ser testigo de su pueblo y de su cultura. En la teoría junguiana, la base de la relación entre el testimonio individual y su "representatividad" cultural se encuentra en la relación entre individuo y sociedad.

... el proceso cultural, como es sabido, consiste en una "doma" progresiva de lo animal en el hombre (...) es un proceso de domesticación que no puede llevarse a cabo sin rebeldía por parte de la naturaleza animal ansiosa de libertad, (...) de tiempo en tiempo una especie de embriaguez acomete a la humanidad que va [caminando] por los rieles de la cultura. La antigüedad experimentó esta embriaguez en las orgías dionisiacas desbordadas del oriente, las cuales constituyeron el elemento esencial característico de la cultura clásica...

Cómo no iba a pensar algo así este médico viviendo en Zurich, en medio de la cultura alemana y temiendo la demencia de esa cultura justo terminada la Primera Guerra Mundial. No por casualidad Jung se aísla de todos, se va a la casa que ha construido a orillas de un lago y comienza un entrenamiento personal, fronterizo con la locura, para encontrar en sí mismo el fondo de los "arquetipos", el fondo del conocimiento de su propio inconsciente. Jung dibujando diariamente sus sueños comienza a llegar hasta el fondo de los depósitos que, por generaciones de generaciones, se habían ido enterrando en las zonas más profundas de su psiquis. En el famoso sueño de Filemón, originado en la figura del profeta Elías, Jung va viendo cómo, sin tener conciencia del conocimiento que había adquirido a lo largo de su niñez, a lo largo de su vida, incluso en términos genéticos, pudo comprender las bases mismas de la cultura. Señala Jung que al reconocer al sueño como la más importante fuente de información sobre los fenómenos del inconsciente, arrebató al pasado y al olvido un valor que parecía irremisiblemente perdido.⁷

En esos años, Jung inició un proceso de introspección en el cual llegó a comprender cuáles eran los elementos fundamentales de la cultura que, de una manera u otra, organizaban su comportamiento como persona. Jung como "testigo solitario de sí mismo" en el torreón de San Manrad cerca del Monasterio de San Gail, en Zurich, Suiza, comienza la investigación sobre sí mismo. Y al ser testigo de sí mismo, se señala también testigo de su cultura. Jung, gran conocedor de la alquimia, pone en el patio de su casa una piedra con una inscripción críptica:

Soy huérfano, estoy solo; sin embargo, se me encuentra en todas partes. Soy una unidad de lo contrapuesto a mí mismo. Soy joven y anciano a la vez. No he conocido ni padre ni madre porque se me tuvo que extraer de las profundidades como un pez. O porque caí del cielo como una piedra blanca. Voy vagando por bosques y montañas, pero estoy oculto en lo más íntimo del hombre. Soy mortal como todos; sin embargo, no me afecta el curso de los tiempos.

⁷ Carl Jung, *Recuerdo, sueños y pensamiento*. Editado por Daniela Yafe. Traducción de Rosa Borrás (Barcelona: Seix Barral, Biblioteca Breve, 1964).

Dice que colocó esa piedra en el patio fuera del torreón y que en ese texto se contiene una suerte de justificación de toda su obra: la extraña y oculta relación entre lo uno y lo universal, entre lo uno y lo infinito. En ese periodo de su vida, Jung comprendió que el sueño, el mundo onírico, le permitía encontrar los elementos más esenciales del ser humano, los cuales se confundían inseparablemente con las bases de la cultura. En su explicación de la neurosis se encuentra esta relación entre individuo y sociedad:

... porque quisiera subrayar que el conflicto patógeno, aunque es sin duda un momento personal, es también un conflicto de la humanidad manifestado en el individuo, pues el desacuerdo consigo mismo es, al fin y al cabo, característica del hombre culto. El neurótico es un caso especial de hombre culto en desacuerdo consigo mismo...

Aunque no más sea un consuelo para los neuróticos, no deja de establecer una relación que para la antropología es central. Sin ella, el relato individual estaría desprovisto de todo sentido, sería una isla, sin grado alguno de expresividad global.

Jung continúa su investigación acerca de los arquetipos de la cultura y se pregunta sobre el "relativismo cultural". Sospecha que el conjunto de elementos que él considera fundamentales, tanto en sí mismo como en su cultura, y que se han venido depositando de manera tan sutil y profunda en su inconsciente, pueden ser diferentes según diversas sean las culturas. En general, ello podría significar que cada cultura tiene sus arquetipos diferenciados y, por tanto, afectarían al individuo de una manera diferente. Imbuido de estas ideas, Jung inicia una serie de viajes de los cuales uno de los más interesantes es el que lo lleva hasta los indios "pueblos" de los Estados Unidos. Va a analizar también el mundo musulmán, y para ello viaja a Túnez, a África del Norte.

En el viaje en que visita a los indios pueblos en Nuevo México, a esos indios constructores de ciudades, dice: "Sus casas apiñadas y construidas unas sobre otras fundieron la palabra ciudad, así como su idioma y todas sus costumbres". Tiene una conversación con uno de los jefes: lo describe Jung como un hombre inteligente, de entre 40 y 50 años, que le hace observar "lo crueles que parecen los blancos. Sus labios son finos, su nariz puntiaguda, sus rostros los desfiguran y surcan las arrugas, sus ojos tienen duro mirar, siempre buscan algo... ¿qué buscan los blancos?... quieren siempre algo, están inquietos y desasosegados. No sabemos lo que quieren. No los comprendemos. Creemos que están locos".

Dice Jung que a su pregunta sobre por qué creía que todos los blancos estaban locos, le respondió: "Dicen que piensan con la cabeza". Y continúa Jung: "Pues claro, ¿con qué piensas tú?, le pregunté. Nosotros aquí pensamos, dijo señalando su corazón. Quedé sumido en largas reflexiones", dice Jung, "por vez primera en mi vida me pareció que alguien había trazado un retrato auténtico del hombre blanco. Era como si hasta entonces sólo hubiera recibido impresiones teñidas de sentimentalismos. Este indio había acertado nuestro punto vulnerable... sentí nacer en mí como una niebla difusa algo desconocido y, sin embargo, entrañablemente íntimo, y de esta nebulosa iba surgiendo imagen tras imagen: primero legiones romanas, tal como irrumpieron en las ciudades de la Galia las legiones ambiciosas de

Julio César, de Ciprión el africano, de Pompeyo... vi la nobleza romana en el mar del norte y a orillas de Nilo..., entonces vi a Agustín, cómo predicaba el credo cristiano a los británicos a punta de lanzas romanas y la gloriosa misión de Carlomagno entre los gentiles. A continuación venían Colón, Cortés, y los demás conquistadores que con el fuego y la espada, la tortura y hasta con el cristianismo aterrizaron a estos pueblos remotos que soñaban apaciblemente al sol, su padre... vi también la despoblación de Elsenía mediante las ropas infectadas de escarlatina, el aguardiente y la sífilis... con esto tuve ya bastante” (pp. 254–255 de la obra citada).

Jung no concluye, como buen sabio que era, y deja pendiente la discusión sobre el relativismo y si acaso todos los seres humanos respondemos finalmente a una estructura íntima de las mismas características o no. Sin embargo, llama la atención sobre la relación entre individuo y cultura. Finalmente, nuestros actos y miradas están necesariamente determinados por la cultura en que hemos vivido. Cómo se transmite esa cultura, ese mensaje que viene desde Julio Cesar en la cultura occidental latina, hasta el inconsciente profundo de una persona nacida en el siglo veinte, obviamente no es un motivo de este artículo. Lo que sí queda claro en la teoría junguiana es esta íntima relación entre el uno y el universo, entre el inconsciente y la cultura, entre la profundidad del ser humano y esos puntos de apoyo en los cuales se organiza en buena medida el conocimiento y la acción. Porque no cabe duda de que pensar con la mente es algo muy diferente a pensar con el corazón. Y aunque la biología, la fisiología y las ciencias digan que el órgano de procesamiento de la información está en la cabeza, una cultura no tiene sólo el derecho, sino también la capacidad de organizar de manera totalmente diferente sus datos, si concluye que el corazón es el que determina el ritmo de esas informaciones. Posiblemente la antropología biológica contemporánea está encontrando razonable la opinión del viejo jefe indio.

El testigo de sí mismo es, por lo tanto, muchas veces un testigo privilegiado de su cultura. Se requiere un gran entrenamiento para acceder a los reinos desconocidos del inconsciente, los reinos desconocidos de la cultura. Es evidente que este entrenamiento se debe realizar teniendo claridad sobre los límites, sobre las fronteras del conocimiento permitido. ¿Qué es lo prohibido? Lo prohibido está determinado por la persona, es solamente ella quien establece los límites. Si la persona con la que se ha establecido una relación de informante e informado, de entrevistado y entrevistador, avanza en la expresión de sus conocimientos de sí mismo, testimonia acerca de su intimidad, no cabe duda de que estaremos en presencia de un testigo de su cultura. Jung y la teoría junguiana conducen a un análisis complejo de la relación entre individuo y cultura. La base teórica de este curso en cuanto a la validez del testimonio personal, individual, sobre el conocimiento social y cultural, está dada por este pensamiento elaborado por Jung en la primera mitad del siglo veinte. Con estos apuntes finaliza la cuarta sesión.

Quinta y última sesión: Identidad y acción cultural

El testigo de sí mismo elabora un "documento personal", el testigo de la historia elabora un "documento histórico", el testigo de su comunidad un "documento cultural", y sin duda puede haber más tipos de documentos. Esas distinciones son fundamentales cuando se realizan historias de vida. En todos los casos, es el testigo quien relata en primera persona su vida y se refiere a sí mismo, a su vida personal, a los hechos históricos que le ha tocado vivir, tanto en el país como en la localidad, y a

los elementos culturales que pueblan su vida y en especial que se expresan en su lenguaje.

Los anteriores son tres niveles de historias de vida que comúnmente se entrelazan. En cuanto al testimonio de la comunidad o el testimonio grupal, es siempre un testimonio de la identidad. La identidad del grupo se manifiesta en dos elementos que, por lo general, surgen de todas las historias de vidas: un elemento de distinción y un elemento de alteridad.

El elemento de distinción está dado por las cosas propias, peculiares del grupo. El elemento de alteridad está dado por un otro, que no es del grupo, que es visto con distancia o como oposición, contradicción y rechazo. La historia de vida cultural tiene en "nosotros" el centro o eje de la acción. Cuando se logra el discurso del "nosotros", estamos frente a un "documento duro", algo más que una sombra platónica paseándose por la muralla de la caverna. El narrador ya no es el testigo poco confiable de hechos que ocurrieron en cierto modo independientes de sí mismo —una revolución, una guerra civil, un hecho histórico público—. El protagonista testifica acerca del papel que le cupo cumplir en esos hechos, el estado de ánimo que tuvo frente a ellos y ciertas características de los episodios en los cuales fue él un testigo privilegiado. El testigo privilegiado puede haber cumplido el papel de liderazgo, de jefatura —el papel más importante, propio de las biografías y memorias tradicionales— o el papel de un partícipe anónimo, propio de la historia social más reciente, en que se privilegia la historia oral en términos genéricos. En el caso que estamos tratando —el del testigo de la comunidad—, lo que predomina no es el hecho externo ocurrido, sino el "nosotros" internalizado, ocurrido en el grupo constituido por pares. El testigo es un testigo del grupo. Da testimonio de la existencia del grupo, de su cultura, y lo hace a través de la afirmación del "nosotros". La identidad grupal o comunitaria surge en la experiencia de relaciones horizontales.

Es aquí donde la antropología representa un papel de transformación social, de "acción cultural". El grupo, la comunidad, el conjunto de individuos que está en un proceso de constitución, al ser interpelado por un agente externo —léase un agente social, un trabajador social o un antropólogo—, inicia un proceso de autoidentificación, producto de tener que "verbalizar", frente a un extraño o un externo, las condiciones de su propia identidad. La historia de vida juega en este terreno el mismo papel terapéutico, *mutatis mutandis*, que en la historia de vida personal, la biografía realizada con y por el psicoanalista. La elaboración de un documento acerca de la identidad que hemos llamado cultural, conduce normalmente y por lo general, a una autoidentificación, a la expresión de características culturales muchas veces no expresadas anteriormente. El sujeto es compelido a decir cuáles son sus principios de distinción y sus principios de alteridad, esto es, qué elementos son propios de sí mismo y cuáles son sus interlocutores, contrincantes o los actores con que interactúa. La historia de vida se inicia muchas veces en un punto cero de autoidentidad y concluye en un punto alto de identificación grupal o comunitaria, que lleva a los individuos y al grupo a reconocerse a sí mismos en lo expresado, o simplemente a rechazar lo expresado como inadecuado a su autorreconocimiento. La historia de vida es un camino de construcción de discursos sobre la identidad, de lenguajes del grupo, de capacidades de agrupamiento, todo lo cual puede ser denominado "acción cultural".

Es en esta dimensión de la historia de vida como "práctica cultural" donde podemos salir de los *impasses* a los que hemos hecho referencia en estos apuntes de metodología. Ciertamente el "síndrome Malinowski" se dará mucho más en el antropólogo que irá a "mirar" una cultura que en aquel que se aproxima a ella en un proceso conjunto de "acción cultural", donde lo que ocurra con los individuos que están al frente no es un asunto indiferente. Volvemos, al finalizar estas notas, al asunto central de la desconfianza en el conocimiento que nos ha perseguido en esta discusión metodológica acerca de las historias de vida.

Porque el "grado de certeza" —por decirlo de un modo sencillo— de una interpretación de la teoría de neurosis de Jung finalmente se juega en la práctica terapéutica que esa propuesta tiene. Es en el proceso de acción médica donde esa explicación teórica va a tener su "hora de la verdad". "Por sus frutos los conoceréis", se podría decir también en epistemología. La capacidad comprensiva, heurística, de un conjunto de hipótesis interpretativas de la cultura humana, es lo que hace que una teoría tenga "mayor calidad" que otra. Puedo con ella explicar más fenómenos y, por tanto, actuar sobre más variables. No me pronuncio necesariamente sobre si es más "verdadera" o no, cuestión de una complejidad demasiado alta para estos sencillos apuntes. Pero tiene algunos elementos importantes, como la "recurrencia". Si logra ser recurrente y predictiva, por supuesto que poseerá más calidad y peso que otras interpretaciones, en ese sentido menores. Desde esta perspectiva injerencial, el sabio ya no sólo contempla la realidad humana, al testigo de sus pesares, sino que puede provocar un grado tal de interacción, que lo transforma. En ese acto de sanación se ha manifestado una verdad indestructible del conocimiento. El testigo se ha transformado en actor.

La interacción que provoca la "acción cultural" como parte sustantiva del trabajo intelectual, es también la demostración de uno de los grados más altos de comprensividad. La acción cultural es la demostración de que existe un grado superior de adecuación entre el método empleado y el objeto, de un acercamiento profundo entre el sujeto que ha interpelado y el sujeto o los sujetos que han sido interpelados, llamados a un proceso interactivo de reflexión. Por eso, en estos apuntes hemos señalado que el proceso investigativo o de conocimiento se juega en la interacción. El investigador llamado neutral, o que quiere ir a la así llamada "realidad" y volver de ella "impoluto", no contaminado, no tiene gran capacidad de certezas, y sus teorías por lo general dependen más de su propia organización interna que de su externidad. En algunos casos, pueden ser muy interesantes juegos pirotécnicos de ideas, muy útiles y sofisticados, y en otros equivocarse radicalmente. En ocasiones se valorarán por su contenido estético. No existe manera de saber si está hablando de una sociedad inventada en su imaginación o de una sociedad real en proceso de transformación. *El cuaderno del etnógrafo* de Malinowsky no implicó ninguna transformación de los papuanos por él observados; más aún, muestra un respeto y entusiasmo por el colonialismo inglés inconcebible en una persona entrenada en la crítica social. Habría respondido el académico del London School of Economics: "Yo soy antropólogo y no político". Es por eso que la teoría es más sobre sí mismo que sobre los papuanos. Años más tarde podrá "revisitar" la comunidad otro tesista y comprobar que todo era relativo, o que todo era más o menos imaginado por las preocupaciones del autor. Pero cuando el autor se involucra en una relación con seres humanos frente a los que no

puede quedar "inconmovible", ha comenzado un proceso subjetivo de una calidad diferente: la transformación tanto en el autor como en las personas interpeladas. A este proceso, como dijimos, lo denominamos "acción cultural", y en él se encuentra, a nuestro modo de ver, la clave de la antropología y, por supuesto, el elemento central de la "historia de vida".

Si en este curso se lograra entender esta relación entre conocimiento, historias de vidas, individuo y cultura, identidad y acción cultural, sería muy estimulante. Con esto se terminan estos apuntes.⁸



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME:

<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores.

© CEME web productions 2003 -2007

⁸ Los apuntes de clase tienen varios otros aspectos o lecciones que no hemos incluido para no alargar en demasía este ya largo artículo.