

Las historias de vida como método¹

Franco Ferrarotti

Universidad Sapienza de Roma

Abstract: This paper provides strong arguments that validate the qualitative methods as privileged strategies for the study of the social aspects, particularly in the case of the stories of life; one of the fundamental arguments is that humans are not a piece of data, but rather, a process which acts creatively in their quotidian world, where the latter implies acknowledging its evocative and re-creative sense, elements that imply the possibility of self perception of the individual-subject of the history of life in its experiential relation with the contextual environment. The relation between text and context is created by the individual as part of his experience process, in so far as a historic agent. In the end, the histories of life have the capacity of expressing and formulating the quotidian lived of the social, formal and informal structures, from there the fundamental contribution to the social research.

Key words: histories of life, quotidian life, qualitative methods.

Resumen: El trabajo da argumentos de fondo que legitiman a los métodos cualitativos como estrategias privilegiadas para el estudio de lo social, en forma particular en el caso de las historias de vida; uno de los argumentos centrales es que el hombre no es un dato sino un proceso, el cual actúa en forma creativa en su mundo cotidiano, es decir, lo social implica una historicidad. Un segundo argumento es el de la necesaria vinculación entre texto y contexto, en el que este último implica reconocer su sentido evocativo y re-creativo, elementos que implican la posibilidad de la autopercepción del individuo-sujeto de la historia de vida en su vinculación experiential con el ambiente contextual. La relación entre texto y contexto la realiza el individuo como parte de su proceso vivencial en tanto que agente histórico. Las historias de vida tienen, finalmente, la capacidad de expresar y formular lo vivido cotidiano de las estructuras sociales, formales e informales, de ahí su aporte fundamental a la investigación social.

Palabras clave: historias de vida, vida cotidiana, métodos cualitativos.

ISSN 1405-1435, UAEM, México, núm. 44, mayo-agosto 2007, pp. 15-40

¹ Traducción del italiano de José Manuel Recillas. Revisión, Daniel Gutiérrez Martínez.

Han transcurrido treinta años, casi una generación, desde que publiqué *Vite di baraccati* (1975). Se trata de un lapso más bien breve, en el cual, sin embargo, los temas de la pobreza, de la marginación metropolitana y de la exclusión social parecían destinados a transformarse muy pronto en asuntos “residuales”, si no es que irrelevantes, como para considerarse apenas *sujets honteux* (temas no muy honrados). Por no mencionar el problema del marco metodológico de la investigación. Sobre todo, los sociólogos elaboraban escombrados bajo el peso del inalcanzable modelo de las ciencias naturales, afligidos por un invencible sentimiento de culpa por no ser lo suficientemente rigurosos, exactos en los cálculos estadísticos y en absoluto certeros de la verificación de sus hipótesis. Era la época en la cual se hablaba, entre sociólogos y, en general, entre estudiosos de los asuntos sociales, del método de las “historias de vida” como un método serio para el análisis sociológico, tal vez el único que nos permitiera tener un contacto directo con lo “vivido” de las personas y, por ende, con la “materia prima”, fundamento de la investigación social; pero se podría decir que se corría el riesgo de provocar una sonrisa de complacencia. Como las sonrisas que se les reservan a los escritores de segunda categoría o a novelistas fracasados, y que en el variopinto campo de la investigación social insinúa una vocación literaria miserablemente abortada.

En ese tiempo triunfaban, como aún hoy priman, los métodos cuantitativos, y por razones más que ineluctables: son métodos rigurosos, que compiten en la precisión numérica con las ciencias “duras”, llamadas con temeridad “exactas”, de la naturaleza, con suficiente distancia de aquellas disciplinas de la vaguedad y de la superficialidad como son las ciencias humanas tradicionales, en especial las histórico-morales. Otras razones suelen ser dadas por los interesados púdicamente susurradas, pero su peso es indudable: los métodos cuantitativos permiten previsiones, acerca del éxito y el tiempo real necesario para la investigación, sobre todo seguros y, por lo tanto, de consecuencias tranquilizantes para los que piden las investigaciones, que con gusto pagan con tal de tener en la mano los resultados de la misma en tiempo real, con grupos de diagramas y tablas del todo consecuentes a su acercamiento, en particular, del tipo pragmático. Además de todo lo anterior, en cuanto a los investigadores concierne, incluso en las investigaciones “sobre el terreno” —el célebre *field-work*— (trabajo de campo), no deben ensuciarse las manos más de lo necesario. Los instrumentos cuantitativos —cuestionarios, apuntes, escalas de actitudes,

fórmulas para los coeficientes de correlación, etcétera— están ya preconcebidos de manera que puedan ser utilizados y evaluados por los mismos colegas. Basta aplicarlos siguiendo de manera escrupulosa las instrucciones para el uso y manteniéndose a la higiénica distancia de los “objetos” de la investigación.

Al respecto, las páginas introductorias de Pierre Bourdieu a *La miseria del mundo*² resultan iluminadoras y plenamente compatibles: “¿Cómo, de hecho, no experimentar un sentimiento de inquietud en el momento de hacer públicas declaraciones privadas, confidencias reunidas en una relación de confianza? [...] Ningún contrato está tan cargado de exigencias tácitas como un *contrato de confianza*” (Bourdieu, 1993: 7).³ Bourdieu llega a citar a Spinoza: “No deplorar, no reír, no odiar, sino comprender”. Es justo a la comprensión profunda, y no sólo a la descripción de los contornos externos, para lo que sirven las “historias de vida”. Pero, obvio, tienen un precio que el sociólogo cuantitativo puede ignorar de manera olímpica: obligan a ganarse la confianza de los interlocutores, a no limitarse a colocar una cruz en la casilla justa (“sí”, “no”, “no sé”), a saber escuchar y, en esta capacidad de escucha, a saber realzar la búsqueda más allá del simple reporte sociográfico-inventarial o del reporte policial. En otras palabras, entre los investigadores y los “objetos” de la investigación debe instaurarse una relación significativa, una auténtica *interacción*, que, en tanto involucre de manera natural a las personas sobre las que se conduce la investigación, reclame al investigador permanecer en la causa y derribar el muro defensivo tradicionalmente colocado al pie de la cultura entendida como capital privado. Y la investigación misma abandona su estructura asimétrica que realiza, de este modo, más que una empresa cognoscitiva, se trata de una operación de poder. Las “historias de vida” ayudan a comprender que en la investigación social todo investigador es también un “investigado”.

En el caso de la investigación de Bourdieu, los frutos de esta impostación resultan vistosos, pues permiten lanzar una mirada en los ángulos oscuros de las “sociedades de la abundancia”. En particular,

² Hay una edición en español: *La miseria del mundo* (1999), México: Fondo de Cultura Económica. Parte de estas observaciones sobre la obra de Pierre Bourdieu vieron la luz, bajo la forma de una reseña, en el “Suplemento cultural” del diario *Il Sole 24 Ore*.

³ Cursivas en el original.

ayuda a medir el orden de grandeza y a comprender el sentido y la dinámica de las nuevas formas de pobreza. Esta ya no es la desnutrición crónica del siglo pasado; aunque ciertamente, y sobre todo entre los inmigrantes más recientes y desesperados, casos de este tipo no faltan. Por el contrario, la nueva pobreza está dada por la exclusión social y por la imposibilidad —objetiva y psicológico-cultural— de participar en la vida de la comunidad. Es una pobreza material, pero en primer lugar moral e intelectual, que se hunde de forma vertical en la conciencia de los marginados, condenados a vivir, o, más sencillamente, a sobrevivir en la gris desolación de las *banlieues* (suburbios) del mundo. La nueva manera del sistema de aprovecharse de los marginados al final de este siglo no es más la confiscación, por parte del capitalista, de la plusvalía. Es el abandono, el descuido, el estar al margen de la sociedad y de la historia.

Las voces que provienen del gueto norteamericano son, en este sentido, relevantes y nos hacen entender cómo la *Autobiografía* de Malcolm X no es sólo un texto revolucionario, sino también un testimonio de vida cotidiana para meditar y analizar. Numerosos preconceptos y estereotipos se vienen abajo: por ejemplo, la idea de que entre los pobres hay mucha solidaridad. En realidad, reina una soberana desconfianza, casi paranoica, y la razón resulta evidente por sus declaraciones: los pobres no tienen márgenes, no pueden permitirse el lujo de un encuentro equivocado; no colaboran porque no tienen nada que poner en común, nada sobre lo cual colaborar (Bourdieu, 1993: 169). Pero también para quienes se han “integrado” en el sistema y que poseen un trabajo regular, las metas vitales se presentan demasiado estrechas. Piénsese en el obrero que se halla descartado, “cortado” de “improviso”, por la innovación tecnológica (Bourdieu, 1993: 331) o en los “vacíos ineliminables” del “trabajo del turno nocturno”. Dice Danielle, empleada de Correos: “Jamás veo el sol [...]. Se está de pie, siempre de pie [...]. Cuando me levanto para ir al trabajo, la noche cae” (Bourdieu, 1993: 373). El movimiento fisiológico del capitalismo entre alta y baja coyuntura, entre crisis y *boom*, también toca a los profesionistas intermedios de la estructura productiva, esos que se podían mantener razonablemente más allá y a buen resguardo respecto de las oscilaciones del mercado. “Vistos desde abajo”, como escribe Bourdieu, son estos profesionistas intermedios de la estructura productiva, determinados por la estrechez de las innovaciones tecnológicas, con sus carreras y expectativas destruidas, quienes manifiestan la más profunda angustia y una incertidumbre casi total sobre las perspectivas futuras. Se sienten al garete. Son tal vez la

encarnación más inquietante de lo que Max Weber llamaba “la proletarización del alma”. De frente al extravío de estas figuras sociales, que se sienten presas en un engranaje del que conocen muy poco y del que no están en posibilidad de gobernar, parece evidente, una vez más, que los problemas del individuo no son ni se reducen a una cuestión meramente individual. La mentalidad progresista está acostumbrada, por generaciones, a recurrir, en esta fragmentación, al Estado, en particular al Estado social, mencionado a menudo con ironía inconsciente, “Estado de bienestar” o *Welfare State*. Las páginas que la investigación de Bourdieu reserva a la “violencia de la institución” no dejan en pie muchas ilusiones. Del sistema escolástico a ese otro *pensionístico*, Bourdieu registra con frialdad la “rendición del Estado”. Lo que queda del Estado es eso que Nietzsche previó correctamente: entre todos los gélidos monstruos, ciertamente el más gélido. Bourdieu subraya: el que comprende menos, el más reacio a entender, el más burocráticamente protegido y lejano, el menos capaz de “comunicación no violenta” (Bourdieu, 1993: 905).

De acuerdo con Bourdieu, respecto a todo lo demás, es necesario repensar la política, sustrayéndose de manera contemporánea tanto a la “arrogancia tecnocrática” como a la “declinación dogmática”. Sobre estos “preceptos” del ilustre académico, se pueden legítimamente mantener intactas las reservas, sobre todo por parte de aquellos que saben que la política es todo menos que una obra piadosa; es más, se resuelve en una ardua lucha de poderes entre centros oligarcas que sería ingenuo sostener la idea que sean límpidos en sus operaciones internas.⁴ No obstante, es verdad que la misma lucha por el poder surtiría tal vez mejores resultados si en vez que al barullo de aproximaciones incluso generosas, fuese conducida en una situación de más actualizado conocimiento de los problemas, según el célebre pero nunca escuchado dicho: “Conocer para deliberar”. “Los gobernantes —escribe al final de su trabajo Bourdieu— son prisioneros de un *entourage* (entorno) de jóvenes tecnócratas que a menudo ignoran casi todo de la vida cotidiana de sus conciudadanos, y a los cuales nunca recuerda su misma ignorancia” (Bourdieu, 1993: 941). Es probable que Bourdieu, al escribir estas palabras, tuviese en mente los jóvenes *commis d'Etat* (comisionados del Estado) que salen de la célebre

⁴ A este respecto, permítaseme remitir a mi *Simone Weil: la pellegrina dell'assoluto* (1996), en especial el capítulo II: “I partiti politici: un male non necessario”, pp. 37-61.

École Nationale d'Administration (Escuela Nacional de Administración). Se dan situaciones que son mucho peores, en las cuales los jóvenes colaboradores de los gobernantes no salen de escuelas prestigiosas. Nacen de las parroquias o de las humeantes habitaciones de las secretarías de los partidos. Para señalarlos no es necesario incomodar a la "tecnocracia". Se pueden llamar, de forma mucho más prosaica, "maleteros".

Cierto, la iniciativa de Bourdieu es saludada como una importante toma de conciencia respecto a los datos cualitativos y a su capacidad de ofrecernos elementos, para una interpretación más profunda y más auténtica de la vivencia social. El historiador de la Edad Media, Jacques Le Goff, sospecha que la moda de las biografías está vinculada, si no es que determinada, por el hambre de concreción y de especificidad que el historiador advierte tras diez años de "estructuralismo", de "historia hecha con la computadora", es decir, de conceptualizaciones tipológicas abstractas. "El historiador de las estructuras —escribe— perturbado por las abstracciones, tenía hambre de concreción. Quería volverse el tipo de historiador que Marc Bloch habría deseado, ese similar 'al ogro de la fábula'", que "sabe que su presa se encuentra en cualquier lugar que se sienta el olor de carne humana. Es más la presa ya no es más el 'hombre' en sociedad, el hombre atrapado colectivamente, sino el individuo: un personaje histórico preciso" (Le Goff, 1995: 11).

Una reserva es legítima: ¿Están en verdad de moda, hoy, las biografías en la investigación social? Parece plausible que lo *vivido*, una vez derrumbadas las ideologías globales y disueltos los grandes ideales, haya alcanzado un cierto interés, teniendo en cuenta también la psicologización de las cuestiones estructurales operada, más o menos de forma conciente, por el feminismo. Pero esto no tiene mucho que ver con una renovada concepción de la historia como búsqueda completa y tridimensional (*a tutto tondo*) de la vida histórica en sus múltiples aspectos, ni mucho menos conlleva las historias de vida como materia privilegiada de la investigación social.

La polémica en contra de la precisión en sentido cuantitativo en los estudios interpretativos sobre la experiencia social en su sentido literal no es un asunto de hoy. Basta detenerse por un instante para considerar la cuestión, y de inmediato se amontonan en la memoria los nombres y los títulos que, a la polémica, han dado piezas de apoyo y argumentos, los ensayistas literarios a los historiadores de la economía y de la ciencia, por

ejemplo de Lionel Trilling y Dwight MacDonald a John U. Nef y a A. Koyré, por no mencionar a un sociólogo recién desaparecido, de pasado político turbulento, pero no por ello para guardarlo en silencio, Jules Monnerot (1946).

El debate propiamente filosófico es por sí mismo rico y articulado. Esto remite, en particular, a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendente* (1961) de Edmund Husserl, y a las críticas hacia Galileo en cuanto a que la matematización de la naturaleza nos habría separado de toda posibilidad de contacto significativo con el “mundo de la vida”, o inclusive reducir a separar la riqueza de la experiencia vivida para *rigidizarla* en la sequedad y en las formas estandarizadas por las fórmulas matemáticas: o sea, dicho en otras palabras, hasta hacer perder a la ciencia todo significado por la vida y su sentido de empresa humana en nombre de la “geometrización del mundo”. En términos políticos, la misma crítica se puede hallar en la *Dialéctica de la Ilustración*, de Max Horkheimer y Theodor Adorno, para quienes el lenguaje científico físico-matemático habría sustraído a los seres humanos, en tanto que “seres oprimidos”, la “fuerza de expresarse”. No es difícil ver cuánto de nostálgico e irracionalmente romántico está presente en éstas y otras críticas del mismo estilo, observando cómo una expresión matemática no es más que un lenguaje, del todo similar a otros lenguajes, y, por lo tanto, capaz de poder expresar una representación numérica de la cualidad de la experiencia, una vez que se hayan definido las “cualidades justas” o pertinentes para expresarlas de forma matemática.

Empero, queda en pie la observación fundamental de que los hechos sociales no son susceptibles de elaboraciones de segundo grado en sentido matemático. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que el hombre no es un dato, sino un proceso, y que las “leyes” que tienen que ver con él, no pueden ser *timeless* y *spaceless*, válidas en cualquier contexto e intemporales. Tal vez existe en el hombre en sociedad una indeterminación más alta que la correspondiente en la naturaleza, también sólo por el hecho incontrovertible que el hombre es un animal no programado y en esto es radicalmente diferente, y que lo digan los sociobiólogos, de los animales no humanos. Es cierto, como muchas veces ha sido observado, que en sociología el dato cuantitativo, estadístico, a menudo es fundamental y que sus repeticiones dan lugar a la definición de una clase de fenómenos, que a su vez devienen el “tipo” interpretativo de algo socialmente vasto; pero lo real se manifiesta en sociología no tanto y no sólo en la repetición y en la uniformidad, cuanto en la ruptura revolucionaria, en la “diferencia”,

en el momento de la crisis —crisis como ruptura, pero, en primer lugar, como “separación”. Hay entonces en la crisis una función epifánica probablemente no subrogable, incluso porque las revoluciones sociales no se pueden construir de forma ágil o reproducir artificialmente en laboratorio.

La historicidad de la ciencia ofrece saludables lecciones de sobriedad de la misma medida en el estudioso llevado a razonar en los modos de un tematismo puro, es decir, razonar hasta enloquecer, confirmando contra deseo o inconscientemente el dicho que considera al loco como aquel que ha perdido todo menos la razón. Y entonces, está eso que con gusto llamaré el “baile de los paradigmas”. Éstos no sólo “desfasan”, como supuso Thomas Khun, sino que evolucionan volteándose inclusive sobre sí mismos. También en los ejercicios de la ciencia que se suponen por definición racionales, hay que tener presente los aspectos imprevistos de las modas intelectuales y de las vagas influencias, a-rationales pero potentes, que demasiado correctivamente se reasumen a menudo en el sugerente y por demás genérico término de *Zeitgeist* o “espíritu del tiempo” —término sugestivo, si no es por otra cosa que por la presencia del término *Geist*, pero también irritante, debido a que todo sumado, resulta inaferrable. Esto es sobre todo cierto para esas ciencias de lo vago o del *más o menos*, que en Francia son llamadas *ciencias humanas*; mientras que en países de lengua inglesa se presentan como *social sciences*. En el clima mental en el cual están inmersas y del cual son variablemente condicionadas, aparece el clima demasiado móvil, capaz de evoluciones radicales en un arco de tiempo relativamente breve.

En un tiempo no tan lejano, en los años de la inmediata posguerra, se acostumbraba pensar en términos de una gran dicotomía. Permítaseme usar una terminología más bien bárbara, en ese tiempo se podía ser “estructuralistas” o bien “relacionales”. Los primeros trataban los fenómenos sociales “como cosas” —*comme des choses*, sentenció Émile Durkheim—, en tanto los segundos se atrincheraban al interior de grupos primarios, llamados también “cara a cara”; y a partir de ahí se disponían a diseñar esos refinados arabescos que presumían expresar científicamente los variados “retículos” de las relaciones interpersonales. La tensión entre ambas impostaciones, que por un instante pareció dramática, era sostenida, por una parte, por Talcott Parsons; pero con él toda, o casi toda la tradición sistemática europea, y por otro, el pintoresco inventor de la “sociometría”, el infatigable viajero con sombrero Jacob L. Moreno, pero también el austero y distraídamente aristocrático médico y sociólogo

australiano Elton G. Mayo, ilustre teorizador de las “relaciones humanas” en la industria.

Al parecer esa época hoy está cerrada y aquellos debates, ya entonces fervorosos y colmados de *pathos*: “actos” hoy, releídos con atención nos parecen desvaídos y polvorientos. Se trata más bien de una severa lección para quienes se imaginan el progreso científico como una suerte de lisa carretera sin curvas o interrupciones o vueltas en U, por no hablar de las retractaciones y arrepentimientos, vinculadas al supremo criterio de la “autocorregibilidad interna”; mientras, tratándose también de una información de conjunto, la evolución de las ciencias no tarda en manifestarse por lo que es: una empresa humana, sólo humana, una historia constelada por contrastantes “escuelas” y por grupos contrapuestos, una historia hecha, ciertamente, de conquistas científicas, empero también de luchas políticas, de celos mortales, de conjuras y de sangre.

La tensión ahora ha mutado de registro. Pasa y se manifiesta entre grupos de analistas sociales que se refieren a la cantidad o bien a una impostación, contraria y simétrica, que se funda sobre la cualidad. No se trata de una *querella* de poca monta. No se agota en el ámbito académico, pues envuelve importantes intereses económicos y a sus representantes. Para comprender su sustancia es necesario dirigirse a la perspectiva histórica. Durante 150 años el sociólogo vivió en su limbo, umbrátil y apartado. Con paciencia, hizo antecámara. En muchas ocasiones se cubrió la cabeza de cenizas. Padeció todo el sentido de inferioridad que era capaz de sufrir. Como los que temen verse acusados de bancarrota, desesperadamente imitó y se dirigió hacia los científicos de la naturaleza; intentó elaborar una “física de las costumbres”; temió ser atrapado en fragancia de lesa rigurosidad científica, no saber mostrar eficazmente la exactitud de su “ciencia enferma”, como tuvo que llamarla un ilustre erudito napolitano. No es casualidad que la instancia positivista, todavía en sus límites históricos y teóricos, sea aún el momento fundante de las ciencias sociales en cuanto ciencias de observación —observación de los datos y de comportamiento externo para llegar a la interpretación de la motivación interna, en el “sentido” del actuar humano en cuanto acción del individuo singular o bien como actuar recurrente cristalizado en las instituciones—. Pero hoy son las mismas ciencias de la naturaleza, las ciencias “exactas”, que se ven constreñidas a autoproblematizarse, las que se aproximan cada vez más, y de manera por completo imprevista, a las “ciencias de lo vago” y que renuncian —o penosamente comienzan a

renunciar— al concepto de “ley” intemporal, necesaria o de necesidad, universalmente válida, *timeles and spaceless*, a favor del concepto de “uniformidad tendencial” en sentido probabilístico.

Por otro lado, las ciencias sociales y la misma sociología se están moviendo y transformando. Los límites del positivismo comtiano son ahora tan evidentes que resultan innegables. Por lo demás, se trate del “fiscalismo” comptiano o del “cosalismo” durkhemiano, en ocasiones hallaron críticos aguerridos y sutilmente despiadados. No sólo en la cultura italiana, convertida en provincia de un veterano-humanismo en esencia antisociológico. También en Francia, donde la gran “camada” de Durkheim no sufrió jamás serias interrupciones. “En Francia”, escribió Simone Weil, “[...] existe una escuela de sociología gracias a la cual se pueden estudiar los mitos, el folclor, las civilizaciones antiguas y las de las poblaciones de color sin hallar, por ninguna parte, alguna huella de espiritualidad”. Y, más adelante, al abordar a los griegos antiguos, prosigue: “Hay relaciones indefinibles por medio de números”. Y eso era experimentado por los griegos no como una ocasión de jaque o de angustia, sino de alegría, pues la noción de equilibrio era la noción fundamental y “la injusticia en un hombre consistía en ignorar sus límites” (Weil, 1966: 245).

¿Es entonces posible teorizar un encuentro entre cantidad y calidad a medio camino? Al parecer, no por el momento. La impostación cuantitativa en las ciencias sociales gozó y goza en la actualidad de un gran fervor. Cuando el jefe de una compañía tiene problemas en un departamento, el sociólogo cuantitativo lo conforta con las respuestas obtenidas de los trabajadores en torno a sus investigaciones; todo es elaborado a través del suministro de un cuestionario con respuestas precodificadas; al final, el jefe puede leer algunas tablas limpias, con porcentajes y cruces hechos como es debido. Se trata de un lenguaje seco, que se comprende de inmediato y lo tranquiliza, aunque después las auténticas razones de la agitación de los trabajadores ni siquiera se hayan desentrañado. Cuando los soldados estadounidenses en el frente del Pacífico, en la Segunda Guerra Mundial, bloqueados tal vez por complejos religiosos o psicológicos, no disparaban, fue la investigación de Samuel Stouffer y sus colaboradores la que aplacó la angustia de los Estados mayores con los diagramas de la monumental investigación sobre los *American Soldier*. Los métodos cuantitativos tratan a las personas que forman parte de una situación social por analizar; como por ejemplo, el comportamiento de *los colonizadores frente a los indígenas*. No hay que

escandalizarse. Se comportan exactamente como cualquier profesionalista, es decir, como aquellos que, bajo contrato, ofrecen un servicio a un cliente, el cual no tiene posibilidad alguna de control, profano como es, sobre el servicio mismo.

En realidad, la investigación social, conducida con métodos estrictamente cuantitativos, aún hoy en posición dominante entre aquellos de cultura sociológica, debe mucho de su éxito a razones de naturaleza extracientífica.

a) Coincide y corresponde al estilo de pensamiento y a la mentalidad tecnocrática sobresaliente en la gestión de la empresa industrial y financiera.

b) Ofrece resultados ilusoriamente ciertos, expresados con la restrictiva coherencia formal de los aparatos numéricos.

c) Al no basarse sobre una conciencia problemática autónoma, no se plantea el problema de la elección de los temas de encuesta.

d) En este sentido, se encuentra en la disponibilidad de venderse en el mercado al mejor postor.

Pero después se puede mencionar una ventaja de naturaleza técnica: valiéndose de instrumentos conceptuales preconstituidos, o sea elaborados independientemente del tipo y de las características humanas de la investigación, se encuentra en posibilidad de conducir sondeos de opinión masivos, que proporcionan al menos la ilusión de totalidad y de una cierta capacidad predictiva, y todo esto en un arco de tiempo razonable.

Por el contrario, la investigación cualitativa históricamente ha privilegiado los estudios de comunidad. Además de la experiencia extraordinaria de la Escuela de Chicago en los años treinta, son estudios clásicos los de Helen y Robert Lynd (1929) (*Middletown* y *Middletown in Transition*) y los de Arthur J. Vidich y Joseph Bensman (1958) (*Smalltown in Mass Society*). Contrario a las investigaciones cuantitativistas, en vez de dejar caer sobre el objeto de estudio categorías, esquemas y cuestionarios preelaborados y usados en formas intercambiables, descuidando con esto el contexto histórico específico, las investigaciones cualitativas tienden a hacer emerger, desde abajo en contacto directo con el objeto de investigación (observaciones participantes y esa que, en mi *Trattato di sociología* [Ferrarotti, 1968], llamo “investigación de fondo”), las “áreas problemáticas” y los eventuales “conceptos operativos”. Éstas no son

elaboradas en el escritorio, sino que son el fruto de una impostación de la investigación esencialmente inductiva y que no puede partir sino sobre la base de una “exploración preliminar”. Éstas consienten elaborar o ensayar y poner en punto una serie de “conceptos sensibilizantes”, como los llama Herbert Blumer, los cuales hacen posible la construcción de lo que yo llamo “conceptos operativos” (debido a que se pueden “operacionalizar”, es decir, descomponer en sus partes para ser puestos en relación con variables importantes para los fines de la investigación).

No es casualidad que, para la reunión de los datos empíricos a través del análisis cualitativo, sea fundamental la “historia de vida”.⁵ Es claro que la lectura de documentos biográficos pone problemas más complejos que una mera elaboración estadística de respuestas precodificadas. Para empezar, la reunión de las historias de vida presupone, como antes he subrayado, una relación de confianza entre entrevistador y entrevistado. Ninguno contaría a un magnetófono sus *Erlebnisse*, sus “experiencias vividas”. Esto significa que la investigación es concebida como una *con-investigación* y que cada investigador, lejos de poder atrincherarse tras un armamento metodológico preconstituido, es a su vez un “investigado”. En otras palabras, la investigación cualitativa nos ayuda a comprender que el “cientismo”, incluso el de ascendencia iluminista, es la caricatura de la ciencia, una caricatura tan atroz como para hacer decir a un escritor de la inteligencia de Voltaire que las huellas de conchas halladas en ciertas rocas alpinas eran producto del paso de peregrinos, quienes regresaban del viaje de Tierra Santa. Nos hace comprender, también, que el rigor cuantitativo *acrítico* desdeña la calidad. El rigor científico, en sentido propio, históricamente consciente, la llama.

Sin embargo, es cierto que muchos investigadores cualitativos, puestos de frente a una masa imponente de material autobiográfico, no saben qué hacer y lo usan al mayoreo, a lo más como material ilustrativo de hipótesis elaboradas antes, reduciéndolo a apéndices “románticos” de la investigación, a una “pincelada de color”. La cuestión de la conexión entre hipótesis teórica y documento biográfico empírico permanece abierta. Se

⁵ Remito a mi investigación sobre las periferias metropolitanas y, respecto al establecimiento epistemológico, en particular a *Storia e storie di vita* (1981) y a *La storia e il quotidiano* (1986). *Cfr.*, en cuanto a la intervención de Ilio Adorasio, *L'identità perduta della sociologia*, en “Il Manifesto”, 21 de abril de 1989.

necesitaría en vez de proceder, con extrema atención analítica, a la lectura de las historias de vida, con el objetivo de llegar al núcleo y hacer emerger las “áreas problemáticas”; éstas expuestas naturalmente más a menudo en términos de percepción psicológica individual, se asocian de consecuencias con las determinantes del contexto histórico-económico-cultural meta-individual, de forma tal que evidencian el entrecruzamiento dialéctico —o de “reciprocidad condicionante”— entre individuo, cultura y momento o fase histórica. Lo que significa, tomando en cuenta las historias de vida, el aprehender el *nexo entre texto, contexto e intertexto*. Respecto a las investigaciones cuantitativas, la diferencia es fundamental: en la búsqueda cuantitativa las categorías teóricas están preconstituidas y descienden sobre el material empírico, con el fin de reordenarlo según un diseño preestablecido fuera de la investigación en su hacerse efectivo. En la investigación cualitativa, el proceso de categorización parte de la base; está menos definido de manera apriorística; más que considerar los resultados, tiende a indicar, problemáticamente, las direcciones en las cuales se necesita excavar y explorar. En este sentido, la investigación cualitativa es una búsqueda típicamente “abierta”, que induce al analista a practicar esa virtud de la humildad que ya Bacon consideraba esencial para cualquier científico.

Entonces, tengo frente a mí una historia de vida, muy bien registrada y, por lo tanto, “desenbobinada”. La he obtenido a partir de mi interlocutor ganándome su confianza.⁶ Se estableció entre nosotros una corriente “empática”, frágil, pero suficientemente sostenida y basada en un proceso de interacción que canceló, al menos por un tiempo, las asimetrías culturales y los “saltos” de la estratificación social. La recopilación de la historia de vida implica, para el investigador, algunas renunciadas y la aceptación de algún principio ético más bien importante. Es necesario renunciar a la cultura entendida como capital privado e instrumento antagónico de confrontación y de poder, y al unísono requiere aceptar colocarse en la misma longitud de onda del interlocutor, reconocer que investigador e “investigado” se hallan relacionados, en el mismo título, en la misma empresa. El resultado de esta compleja operación, para la cual no hay reglas metodológicas preestablecidas y que constituye en sentido

⁶ En *Storia e storie di vita, op. cit.*, propuse la “biografía de grupo”, pero para este fin se necesitará profundizar el discurso en otra parte.

estricto el momento cualitativo y la primera fase orientativa de cualquier investigación social, es la historia de vida que ahora tengo enfrente. ¿Qué hay que hacer al respecto? ¿Cómo utilizar estos “materiales”, a menudo desiguales y deshilvanados, pero fundamentales para la reflexión sociológica?

La historia de vida es un texto. Un texto es un “campo”, un área más bien definida. Es algo “vivido”: con un origen y un desarrollo, con progresiones y regresiones, con contornos sumamente precisos, con sus cifras y su significado. Debo aproximarme a este texto con atención humilde, silenciando al “aventurero interior”. Se requiere acercarse al texto con el cuidado y el respeto debido a otro distinto de uno mismo. Se entra en el texto. No basta con leerlo con la atención externa de quien lee sólo para informarse. Es necesario “habitarlo”.

Así es como entro al texto de la historia de vida. Lo pueblo. Establezco con él una relación significativa en la cual ni mi identidad ni la alteridad del texto tienden a prevalecer. Leo con calma, y es así que del texto emergen las áreas problemáticas, ésas en las cuales el relato se mueve con más rapidez, los momentos de crisis se vuelven preciosos, epifánicos y reveladores. La historia de vida se me presenta entonces como una historia de constricciones que pesan sobre el individuo —un conjunto de condicionamientos más o menos determinantes—, y al mismo tiempo como un complejo de estrategias de liberación, que el individuo pone en juego aprovechando las “buenas ocasiones”, los atisbos intersticiales.

Las “áreas problemáticas” de una historia de vida pueden concernir la socialización primaria (familia, escuela), la esfera sexual, el trabajo y la posibilidad de hallar una ocupación, como se dice, “creativa”, los vínculos con la pareja y con los hijos. Es el vínculo entre texto y contexto lo que da la medida y el carácter de las *áreas problemáticas* y de los *temas emergentes* de una vida. Estar desocupado, por ejemplo, en una situación en la cual la desocupación es un fenómeno extraño y no necesariamente de masas, es algo distinto de serlo cuando la desocupación es un fenómeno endémico. El desocupado, en ese caso, no se siente forzosamente “rechazado”, un excluido de la sociedad, un marginado. Por así decirlo, está en buena compañía.

La historia de vida puede ser vista, desde esta perspectiva, como una contribución esencial a la *memoria histórica*, a la inteligencia del contexto. Sin embargo, ligar texto con contexto no es tarea sencilla como parece a primera vista. No se trata sólo de un asunto de aproximación de datos,

más o menos pertinentes. Entre historia e historia de vida hay una línea de demarcación que puede fracturarse.⁷ Quizá se habla demasiado fácil de memoria histórica. La relación entre historia y memoria coloca un problema aún irresuelto. El concepto mismo de memoria no es fácilmente aferrable, es elusivo y evanescente. Más que de memoria, habría que hablar en plural: de *memorias*. En efecto, la memoria es una realidad plural, dinámica, proteiforme. Más que una realidad dada, fijada, se trata de un magma, de un proceso. Es cierto que no se le puede considerar como una placa pasiva que registra —de forma neutra, notarial, desde lo externo— nuestras experiencias. Es reactiva, huye al control puramente lógico. Es enigmática, en ocasiones puntualiza en la reconstrucción de los particulares hasta la crueldad, a veces de repente bloqueada, apagada, perdida en un vacío turbio.

El gran descubrimiento de Freud consiste, en esencia, en haber acertado que a veces la memoria, en apariencia sin razón, se bloquea, oculta en vez de recordar, se inhibe y “cancela”, en parte o completamente, lo vivido. Tiene la capacidad de remitir y de recrear, así como la capacidad inquietante de “dicotomizar”, oscurecer, seleccionar. Entonces, la memoria también es facultad de olvidar. Al inicio de sus *Confesiones*, Rousseau habla de posibles “vacíos de memoria”. Se preocupa de su credibilidad con el lector. Asegura que esos eventuales “vacíos” los colmará con “algunos leves ornamentos”. Más adelante veremos que será necesario algo más que algún artificio retórico. “Puedo haber supuesto verdadero —afirma Rousseau— lo que pudo haber sido, jamás lo que conocía era falso”. Pero es este escrúpulo por la verdad lo que nos revela la imposibilidad de reconstruir la propia infancia. El joven Jean-Jacques que lee en voz alta al padre relojero las *Vidas paralelas* de Plutarco, se entusiasma, reflexiona, es profundamente edificado por esa literatura o, más bien, por el recuerdo de esa literatura, pero *cuarenta años después*. No es el joven el que habla, es el adulto, el pensador, el escritor ya de amplia experiencia, el hombre de mundo que le presta al niño de entonces cuanto, ahora, ha aprendido de la vida.

⁷ Decisivo puede ser el aporte de las “historias de vida” para una primera exploración de esas culturas y pueblos que, desde el punto de vista eurocéntrico, parece que “no tienen historia” (*cf.*, por ejemplo, Grohs, *The Changing Social Functions of African Autobiographies*).

La reconstrucción de esa infancia no puede resultar más que artificiosa. Pero no sólo eso. Rousseau excava en su propia infancia no tanto para reconstruirla tal y como en efecto fue, como pretende y como no se cansa de asegurarle al lector, sino que además excava en ella para descubrir, descubriéndose a sí mismo, la esencia del hombre, el concepto universal de humanidad, su arquetipo como principio metafísico. Hace coincidir el descubrimiento de sí mismo con el de la humanidad.

Comprendidos antes aún que pensar, tal es la suerte común de toda la humanidad —escribe— y yo la sentí más que nadie. Ignoro lo que fui a los cinco o seis años; no sé cómo aprendí a leer: me acuerdo sólo de las primeras lecturas, del efecto que tuvieron en mí, y de ese tiempo resalto la conciencia de mí mismo que desde entonces ya jamás me abandonó (Rousseau, 1988: 17).

¿En verdad? Es lícita alguna duda.⁸ El hecho es que para comprender y reconstruir el espíritu, la atmósfera de un tiempo que ya no existe, para sentirse de alguna manera en verdad contemporáneo de sí mismo y de los hombres de tiempos pasados, la mayor dificultad no está constituida por lo que haría falta saber, sino más bien por todo lo que haría falta saber olvidar, ignorar, poner entre paréntesis, suspender de alguna manera. Quizá Mark Twain tiene razón cuando escribe su *Autobiografía* renunciando a cualquier criterio lógico preconstituido, sea de tipo cronológico o temático. A veces escribe *à bâtons rompus*, como llegue, dejándose ir a placer, guiado sólo por los reclamos imprevisibles de las experiencias más diversas, abandonándose a las reacciones de la memoria y de la fluida asociación de ideas y asonancias.

La memoria es estimulada en formas y por factores a menudo imprevisibles o del todo casuales. Puede bastar un olor o un sonido, una música que se aleja para despertar y hacernos recordar una página entera de vida, a recrearla, evocándola, un “pasaje del alma”. O bien un rostro, una línea particular del horizonte, una fotografía. De visita por primera vez en Israel, hallándose en el desierto de Galilea, Ignazio Silone exclama

⁸ Para este ámbito problemático, es menester deslizarse casi de manera súbita en términos de metaficismo gratuito. Elémire Zolla: “Por sí mismo [...] el hombre se hace a los harapos de su pasado, a su identidad biográfica [...] una vez sustraídos de la dominación de su arquetipo privado, se comprende el juego arquetípico complexito o se instaura, dice Keats, ‘una comunidad con las esencias, una especie de unidad’, se prueba un éxtasis, y subraya Keats, que ‘destruye a la persona’” (Zolla, 1994: 79).

de repente: “Pero es que este paisaje ya lo había visto. Es la tierra donde nació. Es la misma tierra, árida y pedregosa, de la Marsica”. Entonces, se dan muchos tipos de recuerdos, además de los más explícitos y conocidos, como el visual, el locativo, el acústico, el olfativo. Hay recuerdos fundados sobre conexiones significativas, pero no aferrables de inmediato. Georg Simmel atribuía el *pathos*, el sacudimiento nostálgico y el áurea que tomamos contemplando ciertas ruinas, en parte ya cubiertas por la vegetación, al hecho de que una obra del hombre poco a poco está regresando a la naturaleza (Schama, 1995; Ferrarotti, 1994; Rilke, 1949).

Hágase la experiencia directa que precede a cualquier autobiografía. Se busca regresar a las fuentes, de regresar y así dar jaque a la cronología y al calendario. De repente se es víctima de una tendencia doble, contraria y simétrica. Por un lado, se experimenta la poderosísima sensación del tiempo que pasa; por la otra, surge la imperativa pregunta: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? Pasaje, entonces, transformación continua y necesidad de permanencia, metamorfosis y persona, fluir de sensaciones, constante renovación y envejecimiento de las células corporales, decaimiento físico y al unísono construcción de la subjetividad, dominio de un yo unitario, coherente, responsable. Entonces se vuelve a los orígenes. Se reclama el pasado, el estupor infantil, el primer descubrimiento del Sí-mismo y del mundo en torno a uno. Se trata de un complejo juego de claroscuros. Se procede entre destellos, relámpagos de luz vivida y sombras fijas, opacidades misteriosas. La memoria recuerda y cancela: pizarra luminosa y a la vez esfinge callada, inquietante sobre el marmóreo silencio.

Se recuerda el estupor infantil, ¿pero para el niño esta actitud es en verdad de estupor? ¿O, por el contrario, no aparece como estupor del adulto *blasé* (desconcertado), que ha visto tanto y que tanto ha vivido, que piensa de nuevo en la infancia como un baño purificador y en una afortunada excursión a la isla de los Lotófagos? La infancia: isla perdida, soñada, reinventada repensada por el hombre adulto, ya no es aquella; se traduce en términos distintos, reenvía a la edad adulta una imagen que reclama al hombre la dolorosa conciencia que la recreación ha concluido, y que en la inocencia se consumó. El adulto repiensa en su infancia y crea una inocencia mítica de la cual se imagina que sea la fiel depositaria, en tanto en la realidad la infancia es, en primer lugar, ambigua, inocente y perversa, desalmada y cruel. Sartre dijo: “Es el paraíso”. Alcanzado en la fase de la desesperación absoluta, acaso demasiado exhibida para ser genuina, “el hombre finito”, asegura Giovanni Papini: “Jamás tuve una

infancia”. Como decir: jamás fui un niño; siempre fui un adulto. ¿En verdad? Y entonces, ¿qué decir de ese niño que ciertos domingos otoñales en Florencia, ya aburrido y decorado el horizonte, daba largos paseos, tomado de la mano con un padre taciturno? Es verdad: existe un misterioso *sentido del destino* que puede emerger y manifestarse en los años más tempranos de la infancia y de la juventud primera. El resto de la vida pasa después para probar y confirmarse así mismo y a los demás lo que desde el principio sabía o intuía. En este sentido tiene razón Alexander Pope: “*The child is father to the man*” (*el niño es padre al hombre*). Pero existen también los *late bloomers*, los que florecen tarde.

La infancia existe. Hay una época de la vida en que es obligado por parte de los hombres maduros y en el umbral de la vejez, a mirar en los ojos de un niño, como recelaba Dostoievsky, los misteriosos reflejos de un mundo distinto. Negar la infancia y la memoria es un modo más bien apresurado para presentarse y autoavalarse como hijo de nadie, a lo más de sí mismo, *homo novus*. Entonces sólo hay un modo de aceptarse y de dar un sentido a las inquietudes primerísimas: hacer coincidir el destino propio con el de la humanidad entera; descubrir en el sí-mismo individual la esencia del hombre universal y recabar, a partir de este descubrimiento, la regla salvífica de una suprema autoterapia.

En el fin de sus *Confesiones*, Rousseau tiene un propósito explícito:

Tout le reste du jour, enfoncé dans la forêt, j’y cherchais, j’y trouvais l’image des premiers temps, dont je traçais fièrement l’histoire; je faisais main-basse sur les petits mensonges des hommes; j’y osais dévoiler à nu leur nature, suivre le progrès du temps et des choses qui l’ont défigurée, et comparant l’homme de l’homme avec l’homme naturel, leur montrer dans son perfectionnement prétendu la véritable source de ses misères. Mon âme exaltée par ces contemplations sublimes s’élevait auprès de la Divinité, et voyant de là mes semblables suivre dans l’aveugle route de leurs préjugés, celle de leurs erreurs, de leurs malheurs, de leurs crimes, je leur criais d’une faible voix qu’ils pouvaient entendre: Insensés qui vous plaignez sans cesse de la nature, apprenez que tous vos maux vous viennent de vous (1988).⁹

Entonces, es la sociedad y no la naturaleza la que está bajo acusación. La infancia es la edad buena y feliz, la de los paseos en los bosques, en contacto con las fuerzas naturales y sus bellezas incontaminadas, antes que la obra del hombre y sus diseminadas intervenciones la devastasen. La

⁹ Las cursivas son mías.

sociedad técnicamente “progresada” se ha barbarizado humanamente al mismo tiempo. Sólo el burgués privilegiado, asido de manera triunfal sobre un trono de poder económico y decoro social que vierte lágrimas y sangre, puede decirse satisfecho. En formas diversas, con una crítica radical de la sociedad y de sus reglas, pero no por ello con una exaltación ditirámica de la naturaleza, esta actitud regresa con una singular persistencia en otros autores.

El intento de vincular texto y contexto, es decir, vincular la historia de vida a las características contextuales del cuadro histórico objetivo, en el cual la historia de vida se ha ido desarrollando, no pone sólo la cuestión de la relación entre microanálisis y macroestructura, que algunos autores indican como “teorías de medio nivel” o “teorías meso”, las cuales garantizarían las “conexiones micro-macro”, con una terminología que parecen ventilar las instrucciones tipográficas de un mapa antes que acercarse a un discurso teórico (Collins, 1992). Ese intento obliga, en primer lugar, a constatar que es ineliminable un cierto grado de colaboración entre cantidad y cualidad, y en toda evidencia demuestra la inconsistente banalidad de la “guerra intelectual” por alguno declarada “contra la sociología cualitativa” (Ferrarotti, 1989). La vinculación entre texto y contexto comporta la descomposición del concepto de contexto según una triple directiva:

a) Contexto en el sentido *histórico*, con su peculiar dificultad en el relacionarse con la memoria individual, no sólo en el sentido de un presunto “abuso” de la memoria (Todorov, 1995) que groseramente es equiparada a una suerte de *magazine* de información fragmentaria, sino de un “horizonte histórico” en el sentido de “ámbito problemático” (Ferrarotti, 1987).

b) Contexto en el sentido *evocativo y recreativo*.

c) Contexto en el sentido de *cuadro objetivo socioeconómico-estadístico*, en el cual el acercamiento numérico es, por supuesto, fundamental.

Parece importante, llegados a este punto, profundizar en el concepto de contexto en su sentido evocativo y re-creativo por una razón intuible: consiente el examen de la autopercepción del individuo-sujeto de la historia de vida en su vinculación experiencial con el ambiente contextual.

¿Qué es lo que vemos cuando miramos? De cierto sabemos que nada es observable de inmediato. En otras palabras, miramos con los ojos y vemos con los recuerdos, las impresiones, las lecturas precedentes. Miramos con los ojos de cuerpo, pero vemos también, o quizá, sobre

todo, con los ojos de la mente. Todo lo que vemos es, en sentido literal, un *déjà vu*.

Cuando Maurice Halbwachs, el eminente miembro de la “camada” durkhemiana y autor de *Los marcos sociales de la memoria*, llegó por vez primera a Londres, le pareció ya haber estado ahí. La había visto a través de las novelas de Charles Dickens. Ahora la “veía de nuevo”. Cada persona lleva dentro de sí sus paisajes, parte y conjunto estímulo de sus recuerdos —sus “paisajes del alma”, el fichero de sus recuerdos—. La importancia del libro de Simon Schama (1995) consiste en hacer comprender, si no es que demostrar en sentido estrecho, el peso de la memoria en la contemplación de cualquier paisaje, y de subrayar la fundamental unidad de la experiencia humana, en la invencible tendencia a sacralizar bosques, rocas, corrientes de agua, atribuyéndoles significados que trascienden sus características empíricas. En esta prospectiva, el libro es de enorme originalidad, desafía y afronta los lugares comunes y la pereza de la sabiduría convencional. En efecto, hay toda una tradición de pensamiento de ascendencia cartesiana —en realidad platónica— que se fundamenta, justifica y celebra el dualismo: naturaleza y cultura, *res cogitans* y *res extensa*, alma y cuerpo, empiria y teoría. Asumiendo una perspectiva bastante original, la contribución de Schama se funda en el intento de reunir los dos términos. La presencia humana parece ser esencial incluso para documentar la ausencia. No es verdad que es imposible retirarse en el desierto al modo de los ascetas y de los anacoretas de los siglos II y III sólo porque en el desierto se halló el petróleo. Si observamos un desierto, si contemplamos las ondas arenosas en apariencia inmóviles, prontas a retomar su imprevisible danza no apenas se eleve el temible *ghibli* o, peor aún, el *Kaban-sin* que quema los ojos y enturbia la vista, el buen sentido nos dice que es desierto aquello que está privado de la presencia humana. Lo paradójico es que es el hombre, con su presencia, quien define al desierto.

Los paisajes —escribe Schama— son cultura antes de ser naturaleza; construcciones de la imaginación proyectiva sobre la selva, sobre el agua y la roca [...]. Es necesario reconocer que una vez que una cierta idea de paisaje, de un mito, de una visión se ha establecido en un sitio dado, conquista una particular capacidad de confundir las categorías, de hacer más reales las metáforas de sus referentes; de transformarse, de hecho, en una parte del cuadro (1995).

Los ejemplos adoptados por Schama son enormemente placenteros. Las páginas dedicadas al mariscal del Tercer Reich, el nazi Hermann Göring, quien hacia las postrimerías de 1934 se preocupa del estado de los

bosques en los confines de los territorios orientales y se pasea entre los bosques vestido como una comparsa del *Freischütz*, de auténtico “hipopótamo”, sensual y voraz, digno acompañante complementario del anal vegetariano de Hitler, son de un humorismo negro irresistible, más subrayado por el general *understatement*. Pero más relevantes son las observaciones que Schama dedica al *De Germania* de Tácito.

Aquí la selva deja de ser la escena de una opereta de dudoso gusto. Es sacralizada en cuanto sede de la divinidad primigenia, que de las raíces emerge y se afirma como la fuerza indígena destinada a castigar la arrogancia racial, más allá de la presunta superioridad técnica, de Publio Quintilio Varo y de sus legiones. En la densa, oscura y atemorizante foresta de Teutoburgo, Varo y sus tropas caen víctimas de la emboscada de Arminio. Con un atrevido vuelco comparativo, no extraño en este libro, Schama compara a Varo con el general Custer circundado por los indios: “Pobre Quintilio Varo, el Custer del bosque de Teutoburgo; Custer por más de una razón, debido a Veleio Patercolo, el único testimonio sobreviviente, presta particular atención a la arrogancia racial y cultural de Varo, quien desprecia a los germanos que ‘no tienen nada de humano más que la voz y las artes’”. Pero Arminio, quien había sido educado en las artes militares de los romanos, era un indígena, no era ciertamente un incauto, y después tocará a Agrícola vengar la vergüenza de la derrota de Varo, copiando en parte la técnica militar y las estrategias de Arminio. Por lo tanto, éste debía volverse un mito, el héroe del bosque alemán por excelencia, como tal desempolvado en los años previos al nazismo y por ese su ministro de agricultura, Rudolf Darrè, a quien le es atribuida la paternidad del slogan *Blut und Boden* (“Sangre y tierra”).

El análisis de Schama es en gran parte deudor de Tácito, pero no parece ser del todo conciente del intento pedagógico que mueve la tiesa escritura tacitiana como, siglos después, justificará la paradójica defensa del canibalismo hecha por Montaigne. En ambos casos, se trata para Tácito, de colocar frente a nuestros ojos a los corruptos romanos, y para Montaigne el de los hipócritas católicos europeos, el ejemplo de costumbres primitivas pero genuinas, sobrias, de admirable simplicidad.¹⁰ Schama eleva una cuestión diversa y muy interesante: hasta qué punto se

¹⁰ Páginas memorables sobre Tácito y sobre la desesperación cívica (“se abrieron de par en par las puertas del templo y una voz sobrehumana anunció que los dioses

puede incitar el mito, la necesidad de santificar los orígenes, la obsesión por el inicio.

El verdadero problema —observa con mucho equilibrio— consiste en decidir si es posible tomar el mito en serio en sus mismos términos, respetar su coherencia y complejidad sin dejarse cegar moralmente por su fuerza poética [...]. De esto estoy seguro. No tomar el mito en serio en la vida de una cultura claramente “desencantada” como la nuestra significa, en efecto, empobrecer nuestra comprensión del mundo que tenemos en común [*our shared World*].

Schama hace valer la misma impostación en su genial examen del agua y de las montañas. La reconstrucción de la vida y obra del singular “amigo del agua” que fue Gian Lorenzo Bernini, con las fuentes de los cuatro ríos, de la “barcaza” de la Plaza de España y del Tritón, es rica de acercamientos imprevistos tanto como la reconsideración de Henry David Thoreau y de John Muir nos obliga a ver de nuevo las interpretaciones, hoy ya tradicionalizadas, por recientes movimientos de contestación. Más allá de ponerse como una novedad absoluta, acaso sea necesario convencerse de que gran parte de la contestación y de la contracultura juvenil contemporánea encuentra en los románticos del antepasado siglo a sus progenitores, si no es que a sus ejemplares arquetipos.

La comparación entre texto y contexto no es, por lo tanto, asimilable a una secuencia histórica racionalizada. Conoce y re-conoce. Ve y re-ve. Se dan exploraciones de nuevos territorios y retornos imprevistos, casi como que un arquetipo sobrepuesto guiase la experiencia del sujeto en los meandros del más amplio contexto colindante. La relación entre texto y contexto es esencialmente un *condicionamiento recíproco*. No se trata de dos realidades que se enfrentan de manera especulativa. Una es la otra, influye y al mismo tiempo es influida por la otra. Tiendo a ver sólo lo que ya he *visto*. Pero he aquí que el contexto me sorprende con lo *imprevisto*. En este sentido, nadie está jamás solo. *Interdependemos*. No percibo nada, en ninguna circunstancia, absolutamente por sí solo. El paisaje que contemplo a su vez me contempla. En realidad, me coopta, me absorbe, me hace volverme parte de él mismo. *Puedo mirar el paisaje en cuanto el paisaje mira que miro*. Un poeta tocó este punto delicado y crucial:

partían...”) escribió Lidia Storoni Mazzolani (*L'impero senza fine*, 1972); a propósito del intento pedagógico de Tácito y Montaigne, *cfr.* mi *La tentazione dell'oblio*, 1994, pp. 44-56.

¿El secreto de la grandeza de Rembrandt no es acaso que él veía y pintaba hombres como si se tratara de paisajes? Mediante la luz y la sombra (con los cuales se tocan la esencia de la mañana o el arcano de la tarde), él hablaba de la vida de aquellos a quienes retratía, y esta vida se transformaba en vasta y potente [...]. ¿No es acaso Cristo como un árbol solitario, erigido contra la ruina? [...] Él podía pintar retratos porque penetraba profundamente en los rostros como si se tratara de países de vasto horizonte y de elevados cielos agitados (Rilke, 1949: 42-43).

Esto no significa mucho. Sólo quiere decir que el texto ni el contexto se pueden reducir o anular uno al otro y que entre ellos no existe un nivel dominante de prioridad. El agente histórico es un individuo que hace ciertas cosas, toma o no ciertas decisiones, se mueve, transcurre su tiempo de vida. Y todo esto tiene sitio en un marco que, sin embargo, no es estático, sino reactivo, lo ayuda o lo bloquea, lo estimula o lo paraliza. No es verdad, como alguien afirmó, que “las macro-estructuras contextuales no hacen nada”. Ayudan o impiden el despliegue de comportamientos individuales sobre el plano microsituacional. Su configuración, sea en su codificación formal, en sentido jurídico, tanto como en su presentación como hábito tradicionalizado, es un presupuesto importante para el análisis y la comprensión de las historias de vida.

Igualmente carente, o cuando menos unilateral, es la concepción que agota el significado y la tarea de las historias de vida en la reconstrucción de “la cultura, la historia, la tradición de una comunidad, de un grupo o de una capa social” (Bruschi, 1996: 117).¹¹ No es posible sostener con buenas razones que esta concepción esté completamente errada. Al contrario, ella es memoria, dentro de ciertos límites, y expresa adecuadamente la primera fase de las historias de vida en la pura y simple “ampliación de los horizontes”, para el cual a partir del caso individual se construye el caso general, aparece un programa al unísono excesivo y reductivo: excesivo, a causa de la pretensión de ampliar el horizonte histórico ya de por sí correspondiente a periodizaciones elaboradas, con base en la lógica del relato histórico, que atraviesa las vicisitudes individuales; reductivo, por vía del papel subalterno reconocido en los materiales biográficos respecto del plano histórico en sentido pleno. El verdadero desafío que las historias de vida arrojan a la investigación social es más bien para verse en la

¹¹ El texto de Bruschi es probablemente uno de los mejores compendios metodológicos hoy existentes en Italia.

tentativa de tomar, expresar y formular la “pulpa”, por así decir, lo vivido cotidiano, de las estructuras sociales, formales e informales.

Bibliografía

- Adorisio, Ilio (1989), “L’identità perduta della sociologia”, en *Il Manifesto*, 21 de abril.
- Bourdieu, Pierre (1993), *La misère du monde*, París: Seuil.
- Bruschi, Alessandro (1996), *La competenza metodologica*, Firenze: La Nuova Italia Scientifica.
- Collins, Randall (1992), *Torrie sociologiche*, Bologna: Il Mulino.
- Ferrarotti, Franco (1968), *Trattato di sociologia*, Turín: UTET.
- Ferrarotti, Franco (1975), *Vite di baracati*, Nápoles: Liguori.
- Ferrarotti, Franco (1981), *Storia e storie di vita*, Roma-Bari: Laterza.
- Ferrarotti, Franco (1986), *La storia e il quotidiano*, Roma-Bari: Laterza.
- Ferrarotti, Franco (1987), *Il ricordo e la temporalità*, Roma-Bari: Laterza.
- Ferrarotti, Franco (1989), *La sociologia alla riscoperta della qualità*, Roma-Bari: Laterza.
- Ferrarotti, Franco (1994), *La tentazione dell’oblio*, Roma-Bari: Laterza.
- Ferrarotti, Franco (1994a), *Leggere una fotografia*, en *Mass media e società di massa*, Roma-Bari: Laterza.
- Ferrarotti, Franco (1996), *Simone Weil: la pellegrina dell’assoluto*, Papua: Edizione Messaggero.
- Grohs, Gerhard (1996), *The changing social functions of african autobiographies*, Berlín: Dietrich Reimer.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno (1947), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Ámsterdam: Querido. [Traducción al español, *Dialéctica del iluminismo* (2001), Buenos Aires: Sudamericana.]
- Husserl, Edmund (1961), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendente*, Milán: Il Saggiatore.

- Khun, Thomas (1962), *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago. [Traducción al español, *La estructura de las revoluciones científicas* (1971), México: Fondo de Cultura Económica.]
- Le Goff, Jacques (1995), “Writing historical biography today”, en *Current Sociology*, otoño-invierno, vol. 43, núms. 2/3.
- Lynd, Robert y Helen Lynd (1929), *Middletown*, New York: Harcourt Brace.
- Monnerot, Jules (1946), *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, París: PUF.
- Rilke, Rainer (1949), *Del paesaggio e altri scritti*, Milano: Cederna.
- Rousseau, Jean Jacques (1988), *Confesiones*, México: Porrúa.
- Schama, Simon (1995), *Landscape and Memory*, New York: Knopf.
- Storoni, Lidia (1972), *L'impero senza fine*, Milano: Rizzoli.
- Todorov, Tzvetan (1995), *Les abus de la mémoire*, Paris: Galilée.
- Vidich, Arthur y Joseph Bensman (1958), *Smalltown in Mass Society*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Weil, Simone (1966), *Sur la science*, Paris: Gallimard.
- Zolla, Elémire (1994), *Archetipi*, Venecia: Marsilio.

Franco Ferrarotti. Sociólogo italiano. Referencia mundial en cuanto a las metodologías de historia de vida. Nació en la región de Piemonte, Italia, en 1926. Realizó estudios de Filosofía en la Universidad de Turín en 1950. Fundó con su amigo Nicola Abbagnano en 1951, *I Quaderni di Sociologia* (*Los cuadernos de sociología*), que continuó hasta 1967. Después creó la revista de la que es aún director: *La Critica Sociologica* (*La crítica sociológica*). En 1961, obtuvo la primera cátedra de sociología en Italia en la Universidad de Roma “La Sapienza”, convirtiéndose en la actualidad en la referencia de la sociología italiana. Entre los numerosos premios que ha recibido se puede mencionar el premio literario de excelencia de la Academia del Lincei en 2001. Ha enseñado en Europa y en América. De manera particular se ha interesado en los movimientos sociales y en los problemas de la sociedad industrial. Por otro lado, ha popularizado una metodología de tipo cualitativo. En las décadas de 1950 y 1960, llevó a cabo una serie de investigaciones sobre el sindicalismo, la transformación

del trabajo, las comunidades y la sociología urbana. Actualmente (2007), es profesor emérito de l'Universidad de Rome "La Sapienza".

Envío a dictamen: 18 de mayo de 2007.

Aprobación: 07 de junio de 2007.