

HISTORIAS DE VIDA Y SOCIOLOGÍA CLÍNICA¹

Vincent de Gaulejac

Con ocasión del lanzamiento de la revista *Proposiciones* 29, dedicada a "Historias y relatos de vida: Investigación y práctica en las Ciencias Sociales", pudimos contar con la presencia de Vincent de Gaulejac, director del Laboratorio de Cambio Social de la Universidad París VII y presidente del Comité de Investigación en Sociología Clínica de la Asociación Internacional de Sociología.²

La sociología clínica nació a principios de los años 80 de un pequeño grupo de profesionales que "no se identificaban totalmente con el núcleo duro de disciplinas tales como el psicoanálisis, la psicología, la sociología". Eran profesionales sin ganas de quedar encerrados en la psicología, la sociología. Temían no poder ahondar en la profundidad de los fenómenos sociales. La sociología clínica es en este sentido, una apertura a la creatividad en los ámbitos teóricos y metodológico. En 1990, en el congreso de la Asociación Internacional de Sociología, en Madrid, una treinta de investigadores provenientes de distintos países y disciplinas decidieron formalizarse como grupo de investigaciones. Posteriormente la Asociación Internacional de Sociólogos de Lengua Francesa también les otorgó su reconocimiento.

En esta perspectiva, la propuesta que De Gaulejac nos trae a Chile, nos abre al descubrimiento de un nuevo enfoque de trabajo. Uno que rompe con los límites disciplinarios autoimpuestos y aboga por la "indisciplina". La invitación es a abandonar las divisiones académicas/disciplinarias cuando éstas impiden pensar y comprender lo existencial, lo personal y la complejidad de las relaciones socioafectivas. Se trata de poner las disciplinas al servicio del objeto de estudio, y no a la inversa. En este sentido, la propuesta de la sociología clínica nos abre a una comprensión más integradora de los relatos de vida en su dimensión psíquica, su dimensión del individuo social y su dimensión del sujeto. El relato de vida es la expresión de esas tres dimensiones esenciales de la identidad de los deseos y de las angustias inconscientes de la sociedad a la cual pertenece su autor, y de la dinámica existencial que lo caracteriza. De Gaulejac señala: "Una verdadera ciencia de los relatos de vida debe permitir dar cuenta de esta 'intersección', situándose en tres niveles: el de los hechos, el de sus significados inconscientes y el de su expresión subjetiva".

Desde la perspectiva de la sociología clínica, la historia de vida es una mezcla compleja de elementos. A través de la historia y el relato que el individuo hace se advierten el entrecruce y superposición de elementos culturales, sociales, económicos (ligados al funcionamiento psíquico consciente e inconsciente).

Desde esta apuesta de la sociología clínica, la "separación" entre el análisis sociológico y el análisis psicológico de una historia que da cuenta de un fenómeno "total" de la personalidad (en los términos de Marcel Mauss) no tiene cabida alguna. Por el contrario, la propuesta apunta al análisis de los vínculos, los cambios, las condensaciones, las rupturas y las influencias recíprocas entre los diferentes elementos de una historia de vida.

Por último, creemos que en un contexto social donde la memoria es un ejercicio doloroso, la necesidad de imaginar nuevos enfoques de trabajo, nuevas aproximaciones teóricas y nuevas metodologías de trabajo en torno a la memoria y la historia, es una tarea pendiente. La venida de De Gaulejac sin duda nos aporta en este sentido.

¹ Conferencia dictada por el Profesor Vincent De Gaulejac con ocasión del lanzamiento de *Proposiciones* 29: Historias y relatos de vida: Investigación y práctica en las Ciencias Sociales (Santiago: Ediciones SUR, marzo 1999), en Santiago, 29 de abril de 1999.

² La presencia del profesor Vincent De Gaulejac fue posible gracias al auspicio de la Embajada de Francia en Chile y Cafod - The Catholic Fund for Overseas Development.

1. Historias de vida y sociología clínica

Es un gran honor participar en el lanzamiento de la Revista *Proposiciones*, particularmente en este volumen dedicado a los relatos e historias de vida, que reúne contribuciones importantes. Pienso que la revista está muy bien construida y que aclara algunos asuntos sobre los cuales muchos investigadores se interrogan desde hace aproximadamente veinte años. Es un gran orgullo también haber participado en este número y haber sido invitado a hablarles de historias de vida y sociología clínica.

La sociología clínica no es una sociología que quiera curar a la sociedad; una sociedad no se cura. Uno puede ayudar a las personas, pero no hay que confundir el nivel personal y el nivel de la sociedad. La sociología clínica, es, sin embargo, una sociología que se interesa en lo vivido.

La sociología clínica

Voy a hacer un poco de etnocentrismo, es decir, remitirme a referencias europeas, que sé muchos de ustedes conocen. Muchos de ustedes conocen a Pierre Bourdieu, que escribió en 1967: "La maldición del sociólogo es que se las tiene que ver con objetos que hablan". Yo diría que la bendición del sociólogo clínico, es que tiene que vérselas con sujetos que hablan. Por lo demás, Bourdieu ha cambiado desde entonces. Hablábamos de ello en un coloquio hace cuatro, cinco años. Aquella vez él declaraba: "Demoré mucho en comprender que la sociología se había construido contra lo personal, contra lo existencial". No quiero decir con ello que Bourdieu se haya convertido en un sociólogo clínico, pero está en buen camino, en buena vía.

La sociología clínica se interesa en aquello que es emotivo y afectivo en la vida social. Tal vez recuerden ustedes esta famosa regla de Durkheim, de considerar los fenómenos sociales como cosas. Era una buena idea, era fundar la sociología como una ciencia. El problema es que los fenómenos sociales no son cosas. Obviamente, uno no puede interesarse en la sociedad sin interesarse en las representaciones sociales, en la subjetividad. Ello remite, por lo demás, a la subjetividad del investigador y a un cúmulo de interrogantes sobre la articulación entre los fenómenos sociales y los fenómenos psíquicos. Tampoco se pueden reducir los fenómenos psíquicos a su dimensión psicológica, a su dimensión individual, a la forma que adquieren en el inconsciente, en las zonas de lo intrapsíquico individual.

Tras la sociología clínica hay un proyecto pluridisciplinario, de cuestionar las fronteras, los dogmatismos, las compartimentalizaciones que implican esos cierres entre una disciplina y otra. El proyecto de trabajar sobre fenómenos totales —como decía Marcel Mauss, por ejemplo—, sobre procesos transversales, sobre la complejidad, nos lleva a no preocuparnos demasiado de las barreras disciplinarias. Se trata, entonces, de convocar a la indisciplina. Son los objetos los que deben mandar a las teorías que necesitamos, y no las teorías las que deben determinar la manera de construir nuestro objeto. Es allí que yo veo el interés de la metodología de los relatos de vida, porque una vida no se recorta tan fácilmente en disciplinas. ¿Una vida es acaso psicología, es sociología, es antropología, o es algo biológico, es historia, geografía?

2. La pasión por los relatos de vida

Comenzaré mis palabras a través de una pregunta ingenua: ¿Por qué contar la propia vida? ¿Para qué sirve? Yo, personalmente, hace 25 años que recojo y recibo relatos de vida, y sigo encontrándolo tan apasionante como en sus inicios. Y a la gente con la cual me encuentro les gusta mucho esto: a las personas les encanta hablar de ellas mismas, contar su propia vida. Incluso cuando ésta no es bella, tienen el sentimiento de decir cosas importantes. Y desde hace unos 20 años, esta metodología de los relatos de vida, en Europa particularmente, se ha desarrollado mucho. Los antropólogos, como siempre, están un poco adelantados respecto de las otras disciplinas. Ustedes conocen el maravilloso libro de Oscar Lewis, *La familia Sánchez*. O el libro sobre el campesino polaco de Znianiecki y Thomas, aunque se trata más bien de sociólogos de la escuela de Chicago de los años 20. Este libro es un gran relato de vida que habla de la emigración polaca hacia Estados Unidos. También vemos emerger al género autobiográfico en literatura. Philip Lejeune colega francés, hizo un libro muy interesante sobre el

pacto autobiográfico, en el que se pregunta por aquello que está en juego cuando uno cuenta su historia.

De un modo similar, la búsqueda genealógica es algo que está hoy muy de moda. Muchas veces en esta búsqueda está en juego una posición social, el intento de encontrar ancestros prestigiosos para revalorizarse uno mismo. Antes, ello interesaba principalmente a los aristócratas, que querían probar su nobleza. Algunas revoluciones pasaron por allí, y ahora cada uno, incluso la "pequeña gente", se interesa en su historia. Es una vieja pregunta que los filósofos conocen muy bien: ¿De dónde vengo?

3. El desarrollo del individualismo y la construcción de sí mismo

En todo caso, tenemos aquí un fenómeno social que se relaciona con el desarrollo del individualismo y la lucha por el lugar social. En francés, esta expresión da cuenta de un juego de palabras entre "lucha de clases" y "lucha de lugares" —*lutte des classes, lutte des places*—. Y uno puede preguntarse ¿con el desarrollo del individualismo, la lucha por los lugares no estará sustituyendo a la lucha de clases?

¿Qué quiere decir la lucha por los lugares? Quiere decir que hoy en día cada individuo debe luchar por poseer una existencia social, por tener un lugar en la sociedad. Cada individuo es invitado a volverse autónomo, a producir su existencia. Quiere decir que la existencia social ya no está dada por el grupo, como en las sociedades holistas, por ejemplo, sino remitida a cada individuo que es invitado a construirse, a devenir el mismo.

¿Qué quiere decir devenir uno mismo? ¿En qué consiste este proceso de construcción de sí mismo? ¿Qué quiere decir afirmar su identidad hasta producir su vida? Cómo escribe el sociólogo Richard Sennett, en un bello libro que se llama *Las tiranías de la intimidad*³. "Con el desarrollo del individualismo, el Yo de cada individuo se ha vuelto su principal carga". Y yo agregaría que con el desarrollo del capitalismo, el Yo de cada individuo se ha vuelto un capital que hay que hacer fructífero: tenga un buen desempeño, sea eficiente, sea rentable, sea productivo, sea excelente. Para ser reconocido hay que afirmarse, hay que mostrarse dinámico, voluntarioso, seguro de sí mismo, competente, en forma.

En el libro *El costo de la excelencia* hemos intentado, con Nicole Aubert, demostrar que ésa es la ideología de los tiempos modernos, que surge de las empresas, en particular de las multinacionales sostenidas por la ideología de *management*. Estas ideologías proponen una personalidad de *winner*, de "ganador", que se desarrolla con la ideología del liberalismo salvaje, del cual ustedes conocen aquí ciertos aspectos; tal vez mucho más que en otros países. Ideología que celebra el mérito individual, la carrera por la eficiencia. El modelo de éxito social es EL ÉXITO. Pero, ¿qué quiere decir el éxito? ¿Cumplir los objetivos fijados por la empresa? ¿Ponerse al servicio de las exigencias de la empresa hasta el momento que ella lo expulse?

En este ámbito, existen varios rostros de la lucha por los lugares: El rostro de la identidad flamígera de aquel que logra hacer carrera y que se consume para responder a las exigencias de las empresas. Esa es la lucha por los lugares desde el lado de los *winner*s, de aquellos que quieren ganar. La otra cara de la lucha por los lugares está constituida por los perdedores, los *losers*. Son aquellos que se hicieron expulsar o aquellos que no logran encontrar un lugar y que son definidos por una identidad negativa. Los cesantes, los que no tienen ingresos, los inactivos, los indocumentados, los sin casa. Todos aquellos que la sociedad define por una falta y cuya existencia esta marcada por esta identidad negativa, que, tienden a interiorizar. Como si ellos fuesen responsables de su situación, viven carcomidos por la vergüenza y la pérdida de su autoestima. Entre los *winner*s y los *losers*, entre la identidad resplandeciente del ganador y la identidad negativa del perdedor, estamos nosotros: las clases medias, con trabajos medios, para una vida mediana, pero que tienen miedo. Que se sienten amenazados y que luchan por conservar su lugar, si es que tienen uno. O, en el caso de los más jóvenes, que intentan encontrar un lugar en alguna parte.

En este contexto, la demanda de escucha es muy importante. Pero existe un riesgo, un riesgo de psicologización de un problema que es en primer lugar socioeconómico. Cuando uno le dice

³ Publicado en castellano con el título *El declive del hombre público* (Barcelona: Ediciones Península, 1988).

a un cesante, que busca dejar de ser cesante y que no se encuentra bien porque está recibiendo una pensión de cesantía, "hábleme de usted", uno está dándole implícitamente a entender que si se encuentra cesante es porque algo en él no anda bien. Pero si está cesante no es porque algo en él no anda bien. Es porque hay una distancia estructural entre el número de empleos que la economía produce y el número de personas activas en edad de ocupar esos empleos. Entonces no hay que equivocarse de registro. Y, al mismo tiempo, es cierto que a este cesante puede que le haga bien hablar de sí mismo.

4. La novela familiar: el individuo como producto y productor de historia

Si quise introducir la reflexión de los relatos de vida a través de este ejemplo, es porque uno ve cuán necesario es articular lo que está en juego desde el punto de vista económico, social y en el ámbito existencial. Cuán necesario es articular un cuestionamiento sociológico, con un cuestionamiento psicológico. En un relato de vida, en una historia de vida, estos elementos se confunden. Se confunde lo que se encuentra del lado de las vivencias afectivas, emocionales, personales, íntimas, con aquello que está de lado del contexto social, económico, laboral, ideológico, cultural, familiar, etc. De allí, entonces, una serie de preguntas teóricas y metodológicas cómo abordar esta totalidad, como descifrar lo que hay de objetivo y subjetivo: cómo analizar un relato, a partir de que referentes, según cual metodología, que tipo de relación se instala entre el investigador y el narrador, cómo comprender el conjunto de factores que intervienen en las condiciones de producción del relato.

No puedo pretender responder a todas estas preguntas esta noche, e incluso durante mi vida de investigador; pero tal vez pueda rozar alguna de ellas, tocar superficialmente alguna de ellas a partir de la experiencia que tengo con los relatos de vida en grupo. En grupos que se constituyen como grupos de implicación y de investigación, donde la gente va a trabajar sobre su historia a partir de una temática que se llama novela familiar y trayectoria social. Novela familiar es un concepto de Freud, que remite a la fantasía, a la imaginación de los hombres y mujeres que cuentan la historia de su vida. En este fantasma de la novela familiar sucede que se inventan orígenes. En particular, los niños adoptados se inventan una novela sobre sus padres. Evidentemente, en el imaginario se inventan padres mucho más prestigiosos. Todos los cuentos de hadas están contruidos sobre la novela familiar: son la historia de una pobre pastora o de un pobre vasallo. Algún día se descubrirá que este vasallo o esta pastora es el hijo o la hija de un príncipe o de una princesa. Algún día estallará al fin la verdad, y entonces ese fantasma algo tendrá que ver con la realidad.

Algunos tienen más interés en intentar cambiar la realidad que otros. Así, en los seminarios de novelas familiares y trayectorias sociales se observa que el fantasma de la novela familiar es muy corriente en los niños de familias populares. En cambio, es mucho menos corriente en los hijos de familias aristocráticas o de la gran burguesía.

Todo esto nos remite a una hipótesis: el individuo es producto de una historia de la cual intenta volverse el sujeto. ¿Qué quiere decir que el individuo es el producto de una historia? ¿De qué historias estamos hablando? Esto se puede comprender de distintas maneras.

En primer lugar, el individuo es producido por la historia. Su identidad se ha construido a partir, por un lado, de acontecimientos personales que ha vivido, que forman la trama de su biografía. Historia singular, única. Pero, al mismo tiempo, estos elementos son comunes a la historia de su familia, de su cultura, de su medio social, de su clase de pertenencia, de la sociedad en la cual vive. Entonces el individuo es un ser sociohistórico. Los individuos son producidos por la sociedad.

Segunda acepción del término: el individuo es un actor de la historia. A la vez que ha sido producido, es también su productor. Es portador de historicidad. Es decir, la capacidad de intervenir sobre su propia historia es lo que lo posiciona como sujeto. Porque está sometido a una multiplicidad de contradicciones, está obligado de alguna manera a hacer opciones. De alguna manera él es partícipe de su devenir. Quizá recuerdan lo que decía Jean Paul Sartre. Lo importante no es lo que se hace del hombre, sino lo que él hace respecto de lo que se ha hecho de él. Y es exactamente allí que Sartre plantea la cuestión de la libertad.

Finalmente, el individuo es productor de historia, en el sentido de que él cuenta historias y se cuenta historias. Cuando uno se cuenta a uno mismo, se trata siempre de cuentos, dice Dou-

brovsky. Y uno podría interrogarse sobre la función de contarse historias. Ello nos remite a la cuestión de la memoria y la transmisión. En particular, nos remite a las familias, ¿Cómo se cuenta a los niños la historia de la familia? ¿Qué queremos decirles? ¿Qué es lo que se prefiere no decirles? Ello nos remite a su vez, a una cuestión sobre los secretos de familia. Hay una paradoja en torno a los secretos de familia. Uno no habla de ellos, no debe hablarse de ellos, nadie sabe nada, pero todo el mundo está al tanto. Pero, ¿al tanto de qué? De que hay algo secreto, algo que no debe ser dicho, algo que no debe saberse. Mientras más se esconde el secreto, más se sabe que hay algo que no hay que saber, y más interesante se vuelve, por supuesto. Evidentemente, el secreto es la fase última de las contradicciones presentes en los relatos producidos en torno a las historias de familia. Los relatos tienen como función transmitir al niño lo que sucedió, y al mismo tiempo transformar aquello que sucedió en función de aquello que uno desea que sean los hijos. En la manera de contar las historias de familia, uno les ofrece a los hijos un guión de vida. En Europa se habla del tío de América. Son familias pobres que vivían en la miseria y que poseían un tío que partió a América e hizo fortuna. A través de ello se indica a los niños que si uno no está bien, uno puede irse y tener mejor vida. También uno puede contarles la misma historia hablándoles del tío que se fue, pero que se hizo alcohólico o jugador y se suicidó. Puede ser el mismo, pero ahí uno le dice al hijo que partir es peligroso, que tal vez sea mejor quedarse. Por un lado, la esperanza; y por otro, el peligro. Se podría decir lo mismo sobre las imágenes de mujer que son transmitidas en la familia. La imagen de la madre que se sacrifica para educar a sus hijos o la imagen de mujer que sólo escucha su propio deseo y que es la vergüenza de toda la familia.

La neurosis de clase: la historia de Francois

En torno a estas historias, uno puede ver cómo las contradicciones sociales se encarnan en destinos individuales. Puedo contarles la historia de Francois. Su padre, que era obrero, militante comunista, le hablaba de la lucha de clases: los patronos, los burgueses, son unos explotadores que viven de la miseria de los obreros. Hay que luchar en contra de ellos. Al mismo tiempo, le decía a su hijo: "No quiero que lleve la vida de perro que yo he conocido. Vas a ser estudioso. A través del colegio, a través de la cultura, vas a poder reemplazar a estos financieros incapaces que nos gobiernan". Francois se hace buen alumno y prepara su entrada al Politécnico, la escuela top de Francia. Como él no tuvo las facilidades burguesas para preparar el Politécnico, no lo logra. Se inscribe entonces en el Partido Comunista. Y ahí conoce a Isabel, que es hija de alguien que hizo el Politécnico. Se casa con Isabel. Cuando yo lo conozco, él no se halla bien, no está bien. Está haciendo un doctorado en Economía y acaba de mudarse. Con Isabel vivía en un barrio popular, y sus suegros, que son ricos y burgueses, les facilitan un departamento en uno de los barrios más lujosos de París. Un día, Isabel y Francois tienen un hijo que tiene bellos rizos rubios. Todos los jueves lo cuidan los suegros, es decir, los padres de Isabel. Un día el niño vuelve muy bien peinado, con el pelo cortado, muy bien vestido, como un niño de la burguesía. El padre de Francois se encuentra justo allí y le dice a Francois: "¡Bravo, hijo mío, lo lograste!". Francois realmente no comprende nada. No comprende lo que le está sucediendo, esta atrapado en un mandato paradójico. Por el lado de su padre, se podría resumir así: "Todos los burgueses son unos desgraciados y hay que eliminarlos. Tú, vuélvete burgués. Lograste volverte un burgués. ¡Bravo! Porque si tú no lograste entrar al Politécnico, tu hijo si lo lograra".

Contradicciones de ese tipo, ¿son contradicciones sociales? ¿Psicológicas? ¿Son contradicciones interrelacionales o sistémicas en el seno de la familia? Hay un vínculo entre la historia social, la historia familiar y los conflictos psicológicos que llevan a Francois al borde de la depresión.

Podría darles muchos ejemplos de este tipo. Es lo que yo he propuesto llamar la neurosis de clase. No es porque exista neurosis según cada clase social, sino porque existe una génesis social de los conflictos psíquicos. No se puede dissociar lo que es vivido por Francois en su psicología profunda, de la historia de su padre, de su madre, de su encuentro con Isabel. Existe allí una sobredeterminación, como se decía hace algunos años. Existen articulaciones entre encrucijadas sociales y efectos psicológicos de estas encrucijadas sociales. El mandato paradójico al cual se enfrenta Francois no está vinculado a una estructura psicótica de su padre. Está ligado a las contradicciones de la clase obrera entre un proyecto colectivo de cambio de la sociedad y un proyecto individual de promoción social, que es totalmente legítimo. Es en este sentido que la historia es actuante. Ella condiciona las conductas, las maneras de ser, las

actitudes y las personalidades. Para comprender en qué esta historia es actuante, es necesario establecer el vínculo con la manera en que es confrontada por un individuo. Pero también es necesario analizarla como el eco individual de una historia familiar social en un contexto histórico dado.

Estas historias tienen, por supuesto repercusiones individuales. Es allí que necesitamos construir referentes teóricos que nos permitan comprender estos procesos, estas articulaciones. Detrás de la historia de Francois hay algo que tiene que ver con el complejo de Edipo y las rivalidades que vive con su padre. Rivalidades que existen tanto para aquellos que pertenecen a la clase obrera, como para la burguesía u otras clases. Ello nos remite a la concepción freudiana del inconsciente, a los procesos de identificación en la construcción de la identidad, a los mecanismos de proyección/introyección. Es decir, nos remiten a la construcción del sujeto frente a su deseo, frente a sus procesos más inconscientes.

Por otro lado, el inconsciente no es un concepto que exista sólo en el ámbito del psicoanálisis. También nos remite, por ejemplo, a la teoría del habitus en Bourdieu. Término con el que se refiere a una suerte de programas históricamente montados, que le indica al individuo maneras de ser y maneras de hacer, manera de conducirse en situaciones dadas, maneras de incorporarse a la historia. Es decir, una capacidad de adaptarse a una situación nueva reviviendo y reproduciendo maneras de ser y maneras de hacer. En Bourdieu, tenemos otra concepción del inconsciente que remite al conjunto de condiciones sociales de producción del individuo.

La pregunta en el ámbito teórico es por supuesto, si se puede articular estas distintas concepciones. Para Bourdieu, lo que él llama las estructuras mentales son una especie de caja negra en la cual hay una interiorización de la exterioridad, una interiorización de las estructuras sociales. Con Freud y el psicoanálisis, por otra parte, estamos en un esquema completamente distinto. Como dice Lacan, lo intrapsíquico es totalmente autónomo e independiente de toda situación social o cultural. Por ejemplo, evidentemente el complejo de Edipo toma formas diferentes según las culturas, pero esta siempre presente de una u otra forma. Entonces, uno de los problemas que se nos plantea en las historias de vida, es cómo podríamos llegar a atar los dos cabos.

5. La historicidad

En ocasiones, la capacidad de cada individuo de actuar sobre él mismo, de operar un trabajo sobre lo que le es, de desarrollar su capacidad de ser sujeto, queda virgen. Entonces, si uno no cambia la historia, porque lo pasado es pasado, uno puede al menos cambiar la manera en que este pasado es actuante en uno mismo. Heidegger definía la historicidad escribiendo: "La historia no quiere decir 'el pasado', en el sentido de aquello que ha ocurrido, sino de aquello que advierte. Lo que tiene una historia esta en relación con un devenir. Entonces lo que tiene una historia puede al mismo tiempo hacer una historia". Hay aquí una concepción dinámica de la historia. Aquel que no tiene historia, que no posee historia, tampoco puede hacer una historia. Lo he constatado personalmente con niños colocados en instituciones y a quienes se les había robado la historia para protegerlos. Estos niños necesitaban terriblemente comprender qué les había sucedido, por qué se encontraba allí. Buscaban, buscaban y buscaba, como si estuvieran poseídos por aquello que les había sido extraído.

Por supuesto, la historicidad es también un concepto sociológico relativo al trabajo que hace una sociedad sobre ella misma, para transformarse. No quisiera hablar de Chile, pero podría evocar Uruguay, que es un país donde ha realizado varios grupos de trabajo. Un país que fue congelado por la ley de 1989, la ley del olvido después de la dictadura, promulgada para favorecer la reconciliación nacional. Había que olvidar. La gente estaba como congelada, anestesiada, porque la violencia lo que había sucedido permanecía allí, pero había que fingir que nada había sucedido durante todos los años de la dictadura. Me hacía pensar en la frase de Octavio Paz: "El olvido siempre está al lado del poder". Pero lo que es por sobre todo terrible, es el sentimiento de estar bloqueado, de no poder proyectarse en un porvenir, porque algo del pasado ha sido silenciado. Y había como una interdicción de hablar de esta historia. Si se intentaba hablar de ella, lo que volvía enseguida era la violencia política, la violencia ideológica, los ajustes de cuentas: ¿Qué es lo que hacías tú durante esos años? ¿En qué campo te situabas? Entonces inmediatamente el maniqueísmo, la imposibilidad de salir de una representación

maniquea de la historia. Había que elegir un campo, y si uno estaba en un campo, podía hablar con algunos y con otros no.

En el grupo de historias de vida que yo animaba, los participantes eran aquellos que tenían doce años en el 71 y a quienes los padres les habían dicho: "no se metan en esto". Los niños tampoco podían hablar. Sin embargo, habían visto las cosas, habían sentido las cosas. Pero era como si ellos también se hubieran impuesto esta interdicción respecto de la palabra. Recuerdo esta pregunta que surgió de una mujer que ahora tiene 31 años, hija de un militante que fue torturado y exiliado: "¿Podemos acaso frecuentar hijos de militares?". Esa generación que no había vivido lo mismo en el mismo momento, al mismo tiempo no sabía cómo situarse en esta historia, que es la historia de ellas también. En algunas familias, había, incluso, entre padres e hijos, como una imposibilidad de evocar. Fue muy emocionante para los participantes, y para mí que no participe en esta historia, abrirse a esa posibilidad, aunque tal vez el hecho de que yo viniera de otra parte fue lo que lo hizo posible. Cada uno habló de su historia de vida, hablo de lo que había vivido en lo cotidiano durante esos años. Algunos tenían treinta en los años 70, otros veinte años, otros doce, otros cinco años. Los más jóvenes, incluso, acababan de nacer. A través de los relatos de vida cada uno, poco a poco, se dibujaba la imagen de otra sociedad. De una sociedad en que cada cual vivía más o menos bien. Algunos, habiendo pasado por la cárcel. Me acuerdo, y se los digo sólo para darles un pequeño recuerdo de este grupo, de una niña que contaba que el día del golpe de Estado ella se encontraba en la escuela. La directora había entrado al colegio y les había dicho: "Hoy día, niños, hubo un Golpe de Estado y no habrá colegio esta tarde". Los niños saltaron de alegría y no porque había habido un Golpe de Estado. Después salieron y se fueron a tomar algo. Ella estaba feliz con sus camaradas. Volvió a la casa y encontró a sus padres llorando. Ella tenía vergüenza de haber sentido alegría aquel día y nunca había podido contar esto. Hacia 25 años que ella vivía con eso.

Es solo una pequeña nota para decir como simplemente a través de un relato, uno toca asuntos cruciales que tienen que ver con la sociedad entera. Es por eso que pienso que los relatos de vida también son una herramienta de historicidad también individual. Permiten a cada uno comprender el trabajo de la historia en sí mismo, comprender la herencia, el peso de las determinaciones sociales y familiares. Comprender en qué lo atraviesan las contradicciones de la historia familiar. Comprender, también, hasta que punto el individuo no es más que un eslabón, un eslabón en el orden genealógico. La historia nos atraviesa.

Lo que siempre me ha impresionado en los relatos de vida es que la gente dice: "Cuidado, es mi historia". Como si se tratara de algo sagrado. No es mi historia la que es sagrada, es lo humano. Mi error es pensar que eso sólo me concierne a mí, cuando en realidad estamos habitados y contruidos por la historia de los otros. Somos el eslabón de una cadena de generaciones. Comprendo muy bien que las mujeres reivindiquen el hecho de llevar su apellido, su verdadero apellido, pero su verdadero apellido no es más que el apellido de su padre, que en general viene del abuelo, y así por generaciones. Entonces, ¿qué es un verdadero apellido?, ¿qué es mi apellido? Esa es la contradicción, puesto que a mí me importa mi apellido y al mismo tiempo ese apellido me fue transmitido y lo transmito a mis hijos. Es un apellido que pasa, que me atraviesa.

En este tipo de contradicciones lo que uno ve en los relatos de vida. Comprender en qué un individuo es el producto de una sociedad de la cual puede volverse el productor. En este sentido, cada día cada uno de nosotros contribuye a producir la sociedad en la cual nos encontramos. Obviamente ello desemboca en la historicidad, desemboca en la ciudadanía y, sobre todo, en la pregunta por el sujeto. ¿Qué es ser sujeto hoy en día? ¿Qué es ser un agente de historicidad? Es decir, viviendo como yo vivo, ¿qué sociedad estoy construyendo? Hay entonces allí una dialéctica entre el sujeto y la historia, puesto que si la historia es determinante hasta estipular las condiciones de emergencia del sujeto, el sujeto se busca y se construye y se afirma en su historia. Porque también es verdad que es mi historia, soy yo hoy día quien está aquí y les habla. Y, al mismo tiempo, mi historia contribuye de alguna manera a construir la historia de los hombres. No la gran historia, sido la historia verdadera, aquella de la cotidianidad, la del pueblo, la de la ciudadanía. Y al mismo tiempo, la historia participa en la construcción del sí mismo.

Entonces, lo importante en la historia de vida no es relatarse. Lo importante es escuchar, a partir de historias perfectamente singulares, lo que cada una de estas historias nos dice sobre

la realidad. La realidad soterrada, escondida que existe en la sociedad. En definitiva, lo que cada historia nos permite comprender sobre la condición humana.