

# Historia de vida y movimientos sociales: el problema de “la representatividad”

(Apuntes para la reflexión)

HOMERO R. SALTALAMACCHIA

## INTRODUCCIÓN

Según las interpretaciones más difundidas, la historia de vida es una técnica mediante la cual se pretende, consultando diferentes tipos de documentos personales, reconstruir el acontecer, completo o parcial, de la vida de un ser humano.<sup>1</sup> En este concepto amplio de historia de vida se han incluido tradicionalmente tanto autobiografías, cartas, diarios y encuestas biográficas, como informes o relatos verbales obtenidos mediante entrevistas diseñadas por el investigador.<sup>2</sup>

Un concepto más restringido de “historia de vida” es aquel informe o testimonio oral que ofrece sobre su vida, en forma espontánea, un determinado sujeto. Para este tipo de entrevistas, Duverger propone el nombre de “interviews-memorias” y Bertaux, retomando una propuesta de Nortam K. Daseim, propone el nombre de “relato de vida”, diferenciándola así de la historia de vida, que conlleva el significado más general antes indicado. En estas entrevistas, el investigador consigue el permiso de una persona para verla determinada cantidad de veces durante las cuales la persona narra una parte o la totalidad de su vida según los objetivos de la investigación. En el presente trabajo me referiré a ambos tipos de documentos (Duverger, 1978; Bertaux, 1980).

Diversos autores que trataron el tema consideran, casi unánimemente, que las dos mayores ventajas de las historias de vida, en relación con otras

<sup>1</sup> Grece H. Blumer define esta técnica diciendo que “es un relato de la experiencia individual que releva las acciones de un individuo como actor humano y participante en la vida social”.

<sup>2</sup> Se pueden distinguir los materiales biográficos en tres tipos: a) autobiografías, cartas y diarios, cuya característica es la de tratarse de documentos escritos por los mismos actores en forma independiente de cualquier investigación; b) informes orales que tienen la característica de proporcionar verbalmente, al investigador, datos, opiniones o sentimientos que sean de su interés; c) encuestas dirigidas a captar una serie de acontecimientos que podrían haber transcurrido a lo largo de una vida, como por ejemplo, el curso de una migración.

técnicas de investigación, radican en su poder de focalización (mediante el cual se incrementa notablemente la riqueza de detalles recuperados) y su capacidad de captar más plenamente la dimensión temporal en los acontecimientos investigados.

Comparando esta técnica con la encuesta, varios metodólogos han recordado que mientras mediante el uso de la encuesta se puede obtener un corte horizontal en el objeto de estudio y al mismo tiempo captar una gran cantidad de datos, con el uso de las historias de vida se observa verticalmente un pequeño número de casos, notando una cantidad mucho mayor de detalles.

Sin embargo, esa simétrica división de tareas no viene necesariamente acompañada por una simétrica división en el prestigio académico. Por el contrario, en las tecnologías de la investigación, las técnicas como la encuesta, que permiten la cuantificación, ocuparon claramente un rango mucho más elevado. Relegadas a un rango inferior (que compartían con otras técnicas cualitativas) historias y relatos de vida fueron considerados dignos sólo de contribuir en áreas complementarias de la investigación; útiles como complementos de las técnicas cuantitativas. Un repaso breve de esos usos más frecuentes puede comprobar esta afirmación. Ellos son:

1. Refutación de teorías: Aceptando el supuesto de que un cierto número definido de casos que no se correspondan con las explicaciones teóricas vigentes puede llegar a refutarlas, la recopilación de varios registros biográficos puede servir para controlar la validez de una determinada teoría.

2. Formulación de hipótesis: Si bien los cuantitativistas normalmente suponen que el material provisto por las historias de vida es difícilmente confiable, sistematizable y de desconocido poder de generalización, pueden en cambio aceptar su uso para un reconocimiento del área a investigar. Reconocimiento que permitirá formular las primeras hipótesis; capaces de orientar la investigación propiamente dicha.

3. Captación de lo subjetivo: Mediante esta técnica se puede llegar a captar, según el parecer de varios autores, las opiniones, juicios de valor y motivaciones que se presentan como parte de un determinado proceso institucional.

4. Ilustración a la dimensión temporal de un proceso: Los datos biográficos pueden mostrar secuencias típicas de encadenamiento en los acontecimientos.<sup>3</sup>

Este uso restringido de la historia de la vida se debe a dos dificultades principales cuya presencia era hasta hace poco tiempo aceptada aún por los partidarios más decididos de esta técnica. Esas dificultades son: 1) la imposibilidad de encontrar argumentos válidos para imputar represen-

<sup>3</sup> Cf. P. V. Young (1960); corresponde al tercer tipo de documento al que se aludiera en la nota 2 para estudiar las formas de su uso; cf.: Balan J. (1968) y Balan J. *et al.* (1973).

tatividad a los documentos personales; 2) la baja confiabilidad de los datos obtenidos por este medio.

El requisito de confiabilidad ha impulsado a la creación de una gama de controles que han sofisticado sustancialmente el uso de la técnica. Mediante ellos, los investigadores han tratado de prevenir tanto las fallas en la memoria como la racionalización o las tergiversaciones conscientes en la información provista. Estos controles son básicamente de dos tipos: 1) crítica interna; que corresponde a un juicio sobre la coherencia de discurso o su consistencia; 2) crítica externa; que se refiere a la confrontación de sus datos con los provistos por otras fuentes o aquellos que el investigador acumuló por su propia experiencia. Además se suelen usar métodos como el careo del informante con otros testigos del mismo evento o el uso de entrevistas repetidas en diferentes momentos y en las que se vuelve sobre el mismo tema (Véase Marsall, 1975).

La experiencia acumulada en largos años de aplicación de esta técnica sin duda arrojan resultados favorables.<sup>4</sup> Queda sin embargo una pregunta: ¿Hasta dónde se han llegado a utilizar todas sus posibilidades? O, en cambio, ¿hasta dónde las limitaciones que se le atribuyen, no surgen fundamentalmente de un encuadre epistemológico erróneo? Una hipótesis probable es que, efectivamente, una buena parte de los límites encontrados en el uso de las historias de vida se deben a un encuadre epistemológico de corte positivista y particularmente a una errada concepción del proceso de construcción del dato. En torno a ese tema fue orientada la discusión en un artículo anterior. Allí no se discutió, en cambio, el tema de la "representatividad". Es en torno a este tema que habrán de orientarse las reflexiones que siguen.

#### EL DESAFÍO DE LA "REPRESENTATIVIDAD"

La cuestión de la representatividad aparece, en la teoría sociológica, cuando, por razones prácticas, no es posible abarcar, en la investigación, la totalidad del universo al que esa investigación se refiere. Es en este caso que se plantea el problema de cómo generalizar, para el conjunto del universo, las inferencias obtenidas mediante el estudio de un subconjunto del mismo.

A ese subconjunto se ha dado en llamarlo "muestra" y uno de los argumentos principales de la teoría del muestreo de cuño cuantitativista es que para que una muestra permita construir y verificar hipótesis de generalización debe satisfacer dos exigencias básicas: 1) el método de selección utilizado para construir la muestra debe ser tal que la probabilidad de seleccionar una muestra sea diferente o "0" o "1" y que 2) esa probabilidad sea conocida.

<sup>4</sup> Para una revisión sobre las temas más frecuentemente abordados mediante el uso de historias de vida, véase Bertaux (1983).

Para que ambas condiciones se cumplan, la muestra debe contener una cantidad mínima de unidades. Más allá de cualquier otra discusión en torno a la pertinencia generalizada de este tipo de muestras en el análisis sociológico, es evidente la imposibilidad práctica de utilizar ese tipo de muestreo en el caso de investigaciones en las que se use el relato de vida como instrumento para conseguir datos. La densidad de la información obtenida por ese medio hace prácticamente imposible trabajar con un número de casos demasiado grande: ¿hasta dónde esa limitación invalida la capacidad de esta técnica para servir en investigaciones que pretendan un cierto grado de generalización?

La respuesta más frecuente a este tipo de preguntas ha sido la de negar toda capacidad de generalización a la información así recolectada. De allí que el uso de esa técnica se circunscribiera usualmente a los límites antes señalados. Para lograr ese grado de generalización se recurre, en cambio, al cuestionario abierto o cerrado, cuya capacidad de adecuarse a las exigencias cuantitativas del muestreo probabilístico son reconocidas.

Sin embargo, no todo objeto de investigación es capaz de ser adecuadamente encarado por la vida del cuestionario. Las ventajas comparativas de las historias de vida en relación a ciertos temas o ciertos momentos del proceso de investigación han sido ya señaladas. Son esas ventajas las que me alientan a replantear el tema desde otra óptica.

En un artículo publicado en este mismo número de la *Revista Mexicana de Sociología*,<sup>5</sup> Enrique de la Garza demuestra cómo toda cuantificación en las ciencias sociales implica: 1) la posibilidad de construir un objeto en el que se hayan abstraído todas las cualidades específicas, de tal manera que pueda ser equiparado con otros objetos sobre los que se ha realizado la misma operación; condición indispensable para que se puedan traducir en números y 2) suponer que la lógica de las matemáticas es isomórfica con la lógica propia del objeto en cuestión.

Tal como lo demuestra el autor antes citado, no todo objeto ni cualquier etapa de la investigación permite asumir tales presupuestos válidamente. Es por esto que se hace necesario establecer una teoría de la representatividad, para el caso de historias de vida, en la que se parta ya no de la lógica de las matemáticas sino de la propia lógica de las relaciones sociales. La pregunta que se deberá afrontar es: ¿en que medida el testimonio de un entrevistado, o de varios de ellos, puede llegar a poseer cierto valor de representatividad? Dicha pregunta nos sitúa de lleno frente al antiguo problema de la relación entre individuo y sociedad.

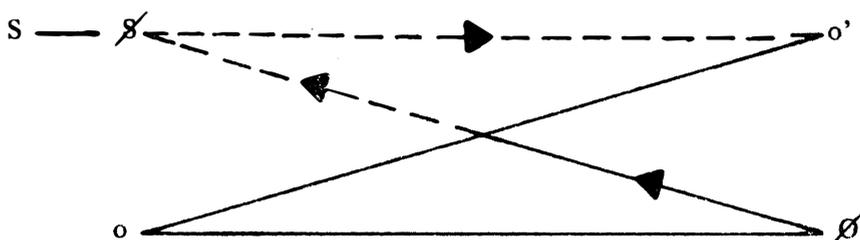
#### LO SOCIAL EN LA ESTRUCTURACIÓN DEL SUJETO DEL INCONSCIENTE

Para comenzar el razonamiento me apoyaré en una versión libre<sup>6</sup> del "esquema Lambda" diseñado por Lacan en los comienzos de sus semi-

<sup>5</sup> E. de la Garza, "Medición, cuantificación y reconstrucción de la realidad".

<sup>6</sup> La bibliografía principal utilizada en la confección de este apartado es la

narios. El esquema se construye desde la perspectiva de la constitución del sujeto del inconsciente, esto es, desde una porción del "individuo"; que reemplaza, en la actualidad, a la monumental integridad del "individuo" tal como, por mucho tiempo, lo concibió la filosofía occidental. No me guiará en este examen una preocupación psicoanalítica sino, en todo caso, la tentación de encontrar, en canteras psicoanalíticas, elementos válidos para una teorización sociológica de lo individual. Tal como lo anunciara, la aventura que me propongo es la de encontrar alguna respuesta que me guíe en la pregunta sobre cómo existe lo social en la conformación misma del sujeto del inconsciente. Traigo para eso a la memoria los principales elementos del esquema antes aludido, con el objeto de iniciar desde allí la búsqueda propuesta.



¿Qué es lo que, en el esquema, representa la letra "S"? La respuesta es compleja y trataré de ir desplegando el razonamiento en etapas analíticamente sucesivas.

En principio, "S" puede ser pensado como el *caos*. Significante que, como otros tantos usados frecuentemente en la teoría social, no encuentra compañía certera en el campo de los significados; pues, justamente, caos refiere a lo indecible y sin embargo eficaz.

Me encuentro de esta forma que, en los comienzos mismos del razonamiento, se introduce en mi propia argumentación el problema del cual quiero distanciarme mediante la explicación. Hablar de —dar forma a— lo que es inapresable por medio de las palabras; y que, por ello, para nosotros no tiene forma. Atento a ello, no tengo más remedio que quedar preso de esta pseudo definición: el caos es lo informe y, por ello, también, in-formulable.

El idealismo resolvió este problema de toda filosofía mediante la negación de lo que no se podía expresar; dando así la idea, por descarte, de que lo único eficaz es lo que existe para los hombres; capaz de entrar en su mundo —que es todo él simbólico— mediante un signo. La superación del idealismo, en este nivel, sólo puede llegar por el camino del reconocimiento de nuestros límites cognitivos: hay cosas que son eficaces

siguiente: Braunstein (1982) y (1980), Lacan, J. (1983) y (1971), Massotta (1974).

aun cuando no se las pueda nombrar. Y a las que, en todo caso, únicamente podemos aludir bajo falso nombre; esto es, un nombre que no delimita ninguna identidad.

Pero ese innombrable es eficaz. El bebé humano participa, en parte, de ese caos. Aunque no únicamente del caos, ya que otros hablaron de él y por él desde antes de su nacimiento; y aún antes de su concepción.

Más aún, en tanto miembro de una especie que se estructuró como hablante desde siempre (al menos hasta donde alcanza nuestro precario conocimiento), ese cuerpo ya portaba las conformaciones de una materialidad organizada y reproducida en (o también en) el mundo simbólico.<sup>7</sup> Pero ésta es una historia que puede permanecer con carácter de supuesto no tematizado.<sup>8</sup> Aceptando esto, se puede partir de un supuesto firme: "S" es, en el sujeto del inconsciente, lo real; esto es, el lugar donde lo simbólico falla; allí donde encuentra sus límites. Pero también el lugar desde donde comienza, para el individuo, el concreto proceso de entrada en el mundo simbólico.

" $\$$ " es hablado (deseado-rechazado-nombrado-instalado en) desde antes que hubiese un material sobre el cual las palabras pudiesen ejercer su determinación. Y continúa cuando, nacido, se encuentra con aquellos que, recibéndolo en el mundo, le hablan, lo abrazan, lo visten o lo dejan simplemente allí.

Es en esos que le hablan que " $\$$ " encuentra el lugar de su reconocimiento primordial. Tenuemente, obtiene las aún borrosas líneas de su imagen en las palabras y los gestos de sus semejantes, que lo circundan, que dan forma a su necesidad: irreplicable experiencia de satisfacción. Instalándolo (mediante el símbolo) en esa carrera de búsquedas interminables hasta el retorno al no ser inicial: plenitud en la indiferenciación. Paradoja del deseo que las palabras no pueden apresar, pues ellas están condenadas a ocupar ese lugar intermedio en el que ser y no ser se apoyan entre sí para existir.

Será necesario retornar sobre este tema. Pero es conveniente ya pasar a definir " $\emptyset$ ".

En el principio fue el verbo. En ese axioma bíblico, en el que se apoya la corriente de pensamiento iniciada por Lacan, se encuentra ya la idea de que el hombre se constituye en y por la palabra, siendo lo simbólico coextensivo con lo humano.

Pero ¿qué es el lenguaje sino una concreta forma de ver el mundo y tratar de referirse a él controlándolo? Hay en el lenguaje, es difícil dudarlo, una lógica universal; posiblemente basada en la pareja ser-no ser, y luego en las reglas de la metáfora, de la metonimia, etcétera.

Pero más allá de los generales límites de esa lógica, el lenguaje universal hasta ahora no existe. Lo que existe son las lenguas efectivamente

<sup>7</sup> Pensar este tema implicaría descifrar la relación que pueda existir entre lenguaje simbólico y otras formas del lenguaje, como el genético, por ejemplo.

<sup>8</sup> Éste es un tema sobre el cual se detiene la epistemología genética.

habladas, con toda su pesada carga de ser los continentes generales de producciones culturales concretas. Lenguas que, como decía Gramsci, son ni más ni menos que un tipo general de cosmovisión, la cual, por decirlo de alguna manera, se especifica y delimita en forma cada vez más singular hasta llegar al personal estilo individual.

En algún lado dice Lacan: "Nuestra doctrina se funda en el hecho [...] de que el inconsciente tenga la estructura radical del lenguaje, de que en él un material actúe según leyes que son aquellas que rebela el estudio de las lenguas positivas, de aquellas lenguas que son o fueron efectivamente habladas." Forma específica de decir que el hombre es un producto social. El hombre está entretejido por el lenguaje que no es otra cosa que el continente de una completa y heterogénea relación social.

Tomemos las cosas en su aspecto más general. Respetando ese punto de vista, la lengua puede ser vista en una doble perspectiva. Por un lado, es el lugar en el que se van acumulando (mediante superposiciones que son arbitrarias sólo para un observador ingenuo o malinformado) las riquezas de toda una experiencia social. Por el otro lado, cada estructura lingüística es un instrumental que condiciona la posibilidad misma de extender los límites de esa experiencia social, en tanto lo no simbolizado puede llegar a impedir la misma percepción. Por ambas razones, las comunidades lingüísticas son, es sabido, al mismo tiempo comunidades histórico sociales, cuyas fronteras, también esto se sabe, son más laxas mientras más amplia y compleja es la historia de esa comunidad; de allí, por ejemplo (por recordar sólo alguna), las diferencias nacionales, regionales y locales, dentro de una misma comunidad lingüística. Se ha sostenido que también las clases y las ocupaciones tienden a generar sus propias modalidades lingüísticas.<sup>9</sup> Y esto no es indiferente a nuestra posterior investigación.

Son todas esas diferencias las que se articulan complejamente en la conformación humanizada de ese cuerpo que por la palabra es humano. Y si se acepta esto, aceptando que la palabra es la forma básica de existencia de lo cultural, ser conformado en y por la palabra es lo mismo que entrar en un determinado continente cultural; con su compleja y no siempre coherente topografía de mandatos, prohibiciones y silencios. De esa manera, lo posible y lo imposible se introduce en aquel caos, ordenándolo; introduciéndolo en un orden portado por el lenguaje y confirmado por las presiones o satisfacciones con que los otros miembros de la sociedad colaboran, mediante la encarnación del ordenamiento cultural del cual también ellos son sujetos. El hombre está entretejido por la trama del lenguaje, y por ende, de la cultura. Pero, como es obvio, ningún humano agota la diversificada riqueza de su cultura. Y mucho menos a medida que avanza la complejidad de la estructura social. Como se sabe, esa complejidad lleva a la formación de variadas y no siempre armónicas

<sup>9</sup> Cf., entre otros, Bernstein (1974) y Bourdieu (1969).

formaciones lingüísticas; entrecruzadas, aisladas y contaminándose, pero que nunca llegan a una homogénea unidad. No es otro el complejo tejido en el que entra, en alguno de sus puntos, el sujeto individual; exponente siempre único y parcial de su mundo cultural.

La tragicómica épica de lo humano se articula entonces en lo que podríamos resumir como una triple calificación: La del tejido significativo que se enhebra en torno a la falta primera, organizadora del deseo; la de la potencia limitada (y limitante) de lo simbólico en general para cubrir lo real; y la compleja trama de las interpelaciones que reproducen, en lo simbólico, la imagen de ese cuerpo desmembrado que todo humano trata de superar mediante el reflejo en la mirada del semejante.<sup>10</sup> Búsqueda insensata de plenitud que también es encontrable como reencuentro ficticio con la unidad, en esa imagen oceánica de la que en algún momento habló Freud refiriéndose a la religión,<sup>11</sup> y que también en las religiones sedicentemente ateas es posible encontrar.

Pues también en estas religiones se podrá reconocer esa carrera insaciable hacia una plenitud que se entiende como vida cuando bien podría ser pensada como muerte; lugar recóndito al que muchas veces, sin querer decirlo claramente, se puede llegar. Pues, como se sabe, Eros y Tánatos pueden ser las dos caras de un mismo dios, si no se reconoce a tiempo la radical presencia de la castración; que es pensable como falta a condición de saber que únicamente mediante esa falta se llega en verdad a ser: que los límites son inescindibles de la esencia del ser.

Retomo entonces lo que venía exponiendo para luego continuar.

Si bien he entendido las cosas, Ello, en principio, es el caos; y como tal, indistinción que tiende a alejarse de sí en el movimiento de vivir; esto es, de ser otro, que es lo mismo que ser.

La palabra confirma simbólicamente ese desprendimiento en el momento del nacer: eres tú. Por tanto, pérdida de la unidad: tu madre es ella, tú eres tú; imposible retorno a las cavernas del no ser.

El padre confirma la palabra cortando todo intento de reintegración. El padre es lo que la palabra es y algo más: su portador. La castración corona el proceso de diferenciación generando un sujeto como sujeto del inconsciente en sentido pleno.

Y sin embargo, se sabe, Ello insiste, más allá de las palabras, donde nace la Utopía; ¿alguien conoce una Utopía que no trate de satisfacer ese indecible deseo de plenitud?

Así, Ello se repite. Buscando sin tiempo lo que en el tiempo de los hombres se suele poner en el más allá; en un recuperado orden absoluto, que es el morir; aunque siempre tiende a presentarse con los ficticios ropajes de la vida total. Ello insiste, digo, en el pensamiento-político-social, mediante aquellas Utopías donde, diciendo suprimir el dolor o la

<sup>10</sup> Para el desarrollo de lo que él llamara "la fase del espejo", véase Lacan (1971).

<sup>11</sup> Sobre el tema de la religión, véase Freud (1982).

muerte, en verdad se suprime la vida: ¿Alguien además pudo alguna vez leer las Utopías descritas sin que en su lectura se mezclara el goce y el horror?

Ello insiste. Y si la palabra puede por momentos ocupar su lugar es para operar en una historia en la que vivir es poder hablar; llenando de símbolos el brevísimo filo del existir; hasta que el filo cumpla su inexorable mandato de cortar. Triunfo único de la palabra, que en tanto distinción entre el ser y el no ser debe pronunciarse al infinito en una infinita y renovada construcción cultural.

Alguien, relatando su vida, se refirió a la guerra como ese vértice final que daba sentido, como en las cúpulas góticas, a la estructura del vivir. Había habitado en la Argentina, lugar en el que las palabras habían perdido sentido, avasalladas por la voluntad de morir y matar. ¿Es una casualidad?

Hace muchos años Freud dijo que "el inconsciente, vale decir lo 'reprimido', no ofrece resistencia a la cura, y aún, no aspira a otra cosa que irrumpir hasta la conciencia a despecho de la opresión que lo oprime —o hasta la descarga— por medio de la acción real". Por eso sería sumamente parcial asegurar que la irrupción del inconsciente es algo reservado exclusivamente al diván; que gran parte de ellas, si no todas las grandes creaciones culturales, surgen como forma de resolver/manifestar eso que el inconsciente pugna por actuar. Como también sería ridículamente insuficiente pensar que cualquier cosa puede ser interpretada como un mandato de Ello. Pues si Ello es, logra serlo por esa barra que lo oprime y constituye como resto rebelde; pues como todos saben, no hay rebeldía sin la barra que constituye al rebelde en la opresión.

Historia de fracasos y de éxitos relativos. Pues si Ello es em-barrado en Otro, su em-barramiento no es sino el reflejo del límite de lo simbólico; que es la única manera en que lo simbólico puede llegar a existir.

Lo que seguramente en las historias de vida no podremos captar, sino en sus más lejanos efectos, es el deseo como un singular deseo de saltar la barra que pone los límites entre el ser y el no-ser. Quizás ese deseo sólo aparezca en las formas severas del andar racional. Manera de andar a la que el saber popular representó en la forma de un asno corriendo tras de una zanahoria, colgada frente a su hocico, desde una rama que el hábil y astuto arriero ciñera a su pescuezo. ¿Quién podría dudar de que esa burromórfica imagen es uno de los grandes monumentos con que los hombres representaron el tragicómico destino de vivir?

Pero ¿termina allí la cosa? ¿Acaba en esa imagen el juego universal entre natura y sociedad? En la burromórfica representación, alguna vez la historia podrá dejar de pensar en ese gran burro mítico para aceptar que no es sino la imagen idealizada de la manada o el rebaño: conjunto de pequeños burros mirándose, peleándose y aprendiendo a compartir; el pequeño yo y los pequeños otros, diría el burracal filósofo. Es en ese tema en el que ahora debemos entrar.

Pues si el gran burro no existe, sino en la imaginación, sus imágenes se reparten en cada uno de los integrantes de la manada que él sin-seramente ni amante representa.

Ante el pequeño Ello que pugnó por, y fue ayudado a, salir de ese estado que desde entonces añorará (y en el que será añorado), su distinción será símbolo en la mirada de los otros; que habrán de confirmarlo a medias en lo que es. Pues nadie es en sí. Paradoja que desorganiza todo el tradicional criterio sobre la identidad.<sup>12</sup> Pues, bien vistas las cosas, el circuito de la llamada identidad sólo adviene por la vía del encuentro con la mirada de los otros; en los que ella en verdad nunca llega plenamente a ser: origen de muchos de los malentendidos de la comunicación social.

No es necesario llegar al continente de lo presimbólico, es decir, a lo real corpóreo, para reconocer lo real. También la cultura comparte con aquel real, para cada uno de los humanos, aquellas características de imposible aprehensión simbólica global. Ningún individuo puede agotar intelectualmente el cúmulo de lo cultural. Reconocida y familiar distancia que los sociólogos han tematizado en sus investigaciones sobre la relación entre individuo y sociedad. Fundados radicalmente en el Otro cultural, los individuos advienen a lo humano en el encuentro con pequeños "otros", también ellos portadores inconscientes del bagaje cultural; las circunstancias y el lenguaje están hechos de tal manera que en realidad sólo encontramos en cada momento primeras, segundas o terceras personas, sean éstas en singular o en plural; personas limitadas y limitantes y no una difusa y difundida raíz cultural. No hay "otro" sino "otros" en la experiencia cotidiana.

Ya antes de lograr su ubicación en el lenguaje, el naciente puede ir superando su fantasía de cuerpo fragmentado en la mirada especular del semejante materno; y de ahí en más en todos aquellos semejantes por los que habrá de ser mirado, y a los cuales mirará.

No es intrascendente saber que es mediante una imagen que llegamos a salir del caos; y menos lo es si corroboramos que esa mirada es de "otros" y no del "Otro". Saber que es una imagen la que funda nuestra identidad remite al carácter imaginario de esa construcción. Saber que es de "otros" permite comprender que el espejo en el que reconocemos nuestra identidad es un espejo deseante; y por ende, "interesado", parcial. Saber por último que el "otro-s" es plural; nos conduce a la paradoja de haber construido nuestra identidad sobre la extensión de una diversidad.

Y, sin embargo, ese yo imaginario, heterogéneo y parcial, es lo único con lo que podemos contar cuando, alejados de la preocupación del psicoanalista, nos proponemos un análisis de lo social. Porque lo imaginario, si

<sup>12</sup> Y arroja nuevas dudas sobre el posible isomorfismo entre la lógica de las matemáticas y la lógica de las relaciones (isomorfismo necesario si se quiere utilizar la cuantificación en investigaciones sociales). Pues como se sabe, la lógica de las matemáticas descansa firmemente en el principio de identidad.

bien no es todo lo real, es una dimensión indispensable de la realidad. Es con esa identidad, en proceso permanente de identificación, con la que nos encontramos en el momento de realizar la entrevista de historia de vida. La pretendida libre asociación que se procura en la solicitud de una narración estará signada tanto por el inevitable esfuerzo del narrador para hilvanar su relato, como por las presunciones que él tenga sobre nuestra propia necesidad de escuchar. También en la interpretación, serán nuestras propias imágenes las que pugnarán por encontrarse, rehusando a menudo la refutación o procurando evadir el aparente sin sentido que emerge de un amenazante sentido diferente. Es inevitable: sobre aquellas interpretaciones, elaboraremos nuestra propia interpretación, que, si somos capaces de devolver a los entrevistados o a otros investigadores, a lo sumo podremos transformar en una interpretación válidamente intersubjetiva; más nunca (¿será necesario decirlo?) en la verdad.

Todo lo cual, es claro, humanos al fin, no le quita su valor de principio de reflexión. Que el saber de nuestros dispersos orígenes y de nuestra imposible totalización no nos exime de navegar desesperadamente hacia la unidad; o al menos hacia la comunidad que nos permite sobrevivir.

Confesados entonces estos límites y esa disposición ¿qué es lo que de las historias de vida se puede extraer como conocimiento de lo social?

Todo el esbozo desplegado en páginas anteriores tiende a desentrañar las formas básicas por medio de las cuales se pueden llegar a entender cómo cada persona es sujeto y actor en la compleja cadena de una relación social. Aún la aparentemente irreductible fortaleza del yo está cruzada y constituida por lo social. Su capacidad de creación, incentivada desde el deseo, está posibilitada y sostenida por las fallas (que nunca son ausencias, sino presencias contradictorias u heterogéneas; intentos insuficientes de captación) que en el otro abren nuestra posibilidad de ser objeto de su desear. Por eso es que Freud puede afirmar que toda psicología es una psicología social.

Es desde esta perspectiva que se puede afirmar que cada individuo, todo él, es un testimonio de su sociedad. Pero no (está de más enfatizarlo) como testigo y narrador de la historia de una sociedad que le tocó en suerte conocer en tanto espectador. Ésta es sólo una parte de lo que puede encontrarse en una historia de vida y, tomando los recaudos metodológicos necesarios, puede contribuir al conocimiento del objeto que se trata de investigar. Pero hay algo más importante que en esas historias es posible detectar. En su narración, cuanto más desprevenida e inestructurada mejor, lo que pueden llegar a vislumbrarse son los rastros de esa sociabilidad que lo constituyó: dime con quien andas y te diré quien eres, dice el refrán. A la inversa, en el despliegue de su ser en la narración, es posible ir detectando los discursos que anduvieron en él. Es a esos discursos que es necesario llegar.

La puesta en acto de la investigación puede ir mostrando hasta qué punto esta insinuación metodológica puede llegar a fructificar. Por ahora,

lo único posible es avanzar algo más en la explicitación de los supuestos con los que habrá de abordarse esa investigación.

Ningún humano se estructura en relación con toda la sociedad. En las sociedades menos complejas y diferenciadas, como las que usualmente han sido objeto de la investigación de los antropólogos, es posible quizás encontrar un tipo humano más homogéneo; pero nunca idéntico; la lógica de la identificación, si es librada a su propio impulso, lleva a la lucha a muerte y a la devoración. Por eso, la ley se erige allí como forma necesaria para la estructuración de la relación social. Conceptos como los de "personalidad básica" de Kardiner tienden a oscurecer esta contradictoria dinámica de la identificación. Lo cual no impide reconocer que esas sociedades más homogéneas puedan caracterizarse, como lo indica ese autor, por la presencia de: 1) técnicas de pensamiento análogas, que se aplican en la resolución de los frecuentes problemas que presenta el medio; 2) ciertos sistemas de seguridad y de defensa institucionalizada que permiten a los miembros del grupo hacer frente a sus necesidades en forma predecible y comúnmente aceptada; 3) un cierto "super-yo" común, encarnado en la religión o en ciertas convicciones en torno a los deberes cívicos.

En esas sociedades, como dice Freud, "Cada individuo es miembro de muchas masas, tiene múltiples ligazones de identificación y ha edificado su ideal del yo según los más diversos modelos. Cada individuo participa, así, del alma de muchas masas: su raza, su estamento, su comunidad de credo, su comunidad estatal, etcétera".

Es frente a un individuo de estas características con el que nos habremos de enfrentar en la interpretación de las historias de vida. Por eso, en él no podremos encontrar los rastros de *toda* la sociedad. La teoría sociológica permitirá, en este caso, si bien no sustituir la puesta en acto de la investigación, si en cambio organizar una matriz desde la cual será posible determinar: 1) los criterios que habrán de guiar la selección de la muestra; y 2) los límites (previsibles) de la representatividad de los testimonios.

#### LOS DETERMINANTES SOCIALES DE LA CONDUCTA INDIVIDUAL

El complejo sujeto individual, al que me refiriera en el apartado anterior, es un personaje de formación relativamente reciente. Es por esto que las antiguas formas de la tradición oral sean apenas un lejano antecedente de lo que hoy da en llamarse "historias de vida". La actual complejidad de las relaciones sociales que le dieron origen transformaron a ese individuo en una identidad mucho más compleja que la de aquellos seres en los que se reproducían otras relaciones sociales. Por eso, plantear un interrogante en torno a cuál es el testimonio social que puede encontrarse en un cierto número de historias de vida obliga a reconocer, aun-

que sea someramente, esa compleja red de relaciones sociales de las cuales el individuo es sujeto y actor.

Como se sabe, la época moderna vio nacer, sin que ningún sujeto trascendental llegase a planificarlo, un conjunto de mecanismos<sup>13</sup> cuyo efecto fue el de conformar aquellos cuerpos, paulatinamente desprendidos de las viejas formas feudales, en individuos aptos para convivir y trabajar en la nueva sociedad.

Tal como lo afirmara Foucault, "El individuo no es lo dado sobre lo cual se ejerce el poder. El individuo, con sus características, su identidad, fijado a sí mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre sus cuerpos." (Foucault, 1979:162), el individuo es el producto de una relación de poder en sí misma múltiple y diversa. Elaborada por diversos mecanismos que no sólo individualizaron a los integrantes de la sociedad sino que, además, contribuyeron a fragmentarlo por la vía de distintas interpelaciones.

Sería imposible, en los límites de este trabajo, examinar con algún detalle la mecánica de esas distinciones, ya que de lo que se trata es, simplemente, de determinar cuáles son los criterios que podrían permitir, en el caso de una investigación sobre movimientos sociales, construir una muestra con cierto grado de representatividad. Para ello es necesario preguntarse cuál es la forma en que las distinciones antes aludidas influyen en la circulación de los discursos sociales.

### *La clase en la determinación de la conducta individual*

Si tiene alguna importancia la temática de la diferenciación social es porque se supone que esas diferencias poseen alguna eficacia en la determinación de las conductas individuales. La teoría de las clases sociales tiene ventajas en este sentido en relación con la teoría de la estratificación. Pues, mientras esta última se concentra en agrupar a los individuos en lugares jerárquicamente diferenciados en función de alguna variable, la teoría de las clases se dedica a analizar el *tipo de relaciones* existentes entre los individuos pertenecientes a una determinada sociedad. A los efectos de este trabajo lo que interesa es ver cuál es la relación entre clase y conducta individual; se deja por ello de lado toda teorización más general en torno a ese tema.

Si se enfoca la teorización sobre las clases sociales desde la perspectiva antes señalada, se pueden sintetizar sus principales conclusiones diciendo que: una idéntica situación en el proceso productivo, semejantes antagonismos y parecidas condiciones de vida estructuran ciertas "áreas de igualdad" en las que se pueden reconocer los efectos de la división de la sociedad en clases sociales. En esa definición, como se habrá notado, se deja en un plano secundario el tema de la relación *entre* clases sociales para

<sup>13</sup> Sobre el concepto de "disciplinas", véase Foucault (1979).

privilegiar sus nexos internos; principalmente caracterizados por la común exposición de un conjunto de individuos a una misma serie de determinaciones. ¿Cuál es la consecuencia de esa común exposición en el plano de la generación de los sujetos?

Dejando de lado, por razones de oportunidad, el desarrollo del tema en su dimensión económica,<sup>14</sup> no puede obviarse, sin embargo, el recordar que las sistemáticas diferencias económicas de clase (que se expresan en los ámbitos de la producción, la distribución y el consumo) son coextensivas con experiencias diferentes en el plano de lo social. Toda la experiencia social de los individuos es “marcada” por su clase.

Es a esa “marca” de clase a la que Gramsci se refiere cuando esboza el concepto de “núcleo de buen sentido”; refiriéndose así al particular sesgo que la determinación de clase produce sobre las cosmovisiones sociales más extensas. Una breve exploración sobre ese concepto de Gramsci permitirá acercarnos al tema de la circulación social de los discursos.

Para lograr un examen mejor fundado resumiré previamente ciertas indicaciones gramscianas, reunidas en los cuadernos 10 y 11; y en especial en la nota “Algunos puntos preliminares de referencia.”

Haciendo una diferenciación que le permitirá luego un análisis más adecuado sobre lo ideológico, Gramsci distingue en él tres momentos: el de la *filosofía*, el de la *religión* y el del *sentido común*. Explico brevemente sus características más sobresalientes.

El de “*filosofía*” es un concepto referido al proceso de creación y elaboración de grandes sistemas filosóficos o teológicos. Los filósofos, desde la óptica gramsciana, son un grupo más o menos restringido que se caracteriza por su función de crear o elaborar esas cosmovisiones.

En la “*religión*”, Gramsci incluye el proceso y los medios por los cuales llega a producirse la difusión en los grandes grupos humanos de aquellas cosmovisiones; su base es la fe —mezclada con la argumentación y el control institucional sobre la conducta de los desviados—, y su vehículo es siempre algún tipo de institución, llámese ésta iglesia, partido político o Estado.

El tercer concepto, el de “*sentido común*”, refiere a un universo mucho menos estructurado que los dos anteriores. Es el nivel en el que se captan, en los diferentes grupos sociales, los efectos o rastros de las filosofías difundidas mediante, fundamentalmente, la instancia de la “*religión*”. Constituye el conjunto de tipificaciones sobre la realidad material o social que forman parte del conocimiento implícito en toda acción humana.<sup>15</sup>

Si se deja de lado el momento de la “*religión*” (en tanto referido a las formas en que se divulgan las cosmovisiones), de lo antes resumido se pueden retener dos momentos principales: 1) el de la producción o reela-

<sup>14</sup> Esto es, la forma en que se articulan las relaciones entre las clases sociales tanto en la producción como en la distribución y el consumo.

<sup>15</sup> Cf., Gramsci, Q., pp. 1 375-1 395. Para una crítica profunda y sugestiva a la concepción gramsciana sobre el “sentido común”, véase Nun, J. (1985).

boración de ciertas cosmovisiones y 2) el de la interiorización de esas cosmovisiones (transformadas ahora en tipificaciones del sentido común) en toda o en parte de la sociedad. En el primero, se produce una cierta operación *sobre* la sociedad. En el segundo, lo ideológico aparece como *una dimensión* de la acción social.

Si se tiene esto en cuenta, se puede aceptar que el "sentido común" es analizable desde una doble perspectiva.

Por una parte, ese concepto incluye un aspecto meramente cognitivo; remitiendo a una especie de yacimiento simbólico en el que se encuentran reunidas todas las experiencias, todas las luchas, todos los éxitos y fracasos, todos los descubrimientos y todas las explicaciones alguna vez elaboradas. En él, como en un inmenso depósito de cosas viejas, es difícil conocer el origen y el orden de los elementos; pero no por ello su existencia es menos significativa para la conducta. Sus efectos aparecen a menudo en la forma inconsciente de los actos corporales o en las opiniones tan profundamente arraigadas que coinciden, en su naturalidad, con el ritmo de las estaciones. Menos discutibles cuanto menos conscientes, los contenidos del "sentido común" son patrimonio de todos y cada uno de los individuos; conectándolos, según recuerda Gramsci, "a cada uno de los tantos grupos sociales en los cuales cada uno es automáticamente envuelto desde su entrada en el mundo consciente" (Gramsci: Q: p. 1 376).

En el segundo sentido, designa el lugar en el que se produce la puesta en práctica de esos conocimientos en el accionar cotidiano. Es allí donde las tipificaciones del sentido común, que operan en la acción cotidiana de manera análoga a las hipótesis en el proceso de investigación, son confrontadas con la realidad; o, mejor dicho, con el recorte de lo real al cual se dirigen para operar.

Es en relación con este aspecto del "sentido común" que se hace indispensable recordar cómo opera la clase en la determinación del tipo de experiencias con el cual ha de enfrentarse el individuo en cuestión. Ya que no es todo ni cualquier aspecto de lo social lo que está al alcance de la experiencia individual. No importa en este caso cuál es la voluntad del actor. Será cierto tipo de atención médica a la que podrá aspirar si está enfermo; y en ella tendrá uno u otro tipo de atención según sean las "marcas" de clase que lleve consigo. Será sólo a ciertos espectáculos que podrá concurrir o considerará dignos de su clase. Será cierto tipo de educación la que estará a su alcance. También su dieta alimenticia variará de acuerdo con su clase, etcétera.

Cada una de esas experiencias, clásicamente determinadas, se abren como específicas ventanas al mundo; dándole una perspectiva definida, diferente a la que permiten las otras "ventanas". Es desde esas experiencias que el individuo puede reelaborar (consciente o inconscientemente) las cosmovisiones difundidas; produciendo en ellas un sesgo definido; que es el sesgo que lo señala como miembro de una determinada clase.

La dimensión simbólica que se desprende de la determinación de

clase no remite pues, principalmente, al campo de lo que Gramsci llamara "filosofía" ni, en la mayor parte de los casos, tampoco al de la "religión"; salvo en los rarísimos casos de construcción exitosa de partidos de clase. Esa dimensión remite al ámbito del "sentido común", y más específicamente, a ese "sesgo", introducido en las cosmovisiones del sentido común como efecto de la determinación clasista de la experiencia; sesgo al que Gramsci, como dijera antes, denominará "núcleo de buen sentido".

Está de más decir que dicho "núcleo de buen sentido", si bien se constituye en un aspecto del "sentido común" que hace posible que los miembros de una misma clase se reconozcan entre sí como semejantes (particularmente en contraposición a la diferencia con otros universos de clase), no es suficiente para generar una acción unificada. Es en todo caso un aspecto de la constitución de lo ideológico que deberán tener en cuenta las diferentes organizaciones, cualquiera que sea su signo o proyecto, si quieren lograr "traducciones" que permitan una acción política eficaz. Pero esto ya sale del propósito de estas líneas. Que sólo tenían la intención de señalar cuál es el ámbito de eficacia de la clase en la constitución de los universos simbólicos.

Lo que sí es importante aclarar es que, al revalorizar ese "núcleo" conformado por la experiencia clasísticamente determinada, Gramsci no expresa una concepción ingenuamente empirista del proceso de conocimientos; no se trata de la simple impresión de los datos externos en una "tábula rasa". Ese "núcleo de buen sentido" es el producto de una confrontación permanente entre idea y realidad; es el efecto de las correcciones incesantes de las filosofías aceptadas, de acuerdo con los resultados obtenidos en las acciones realizadas a la luz de dichas concepciones; punto preciso de intersección entre la representación, la acción y su resultado.

Esas intuiciones teóricas de Gramsci fueron retomadas (ignoro si habiendo mediado un conocimiento de ellas) por Pierre Bordieu. Autor que, intensamente influido por Weber, dedicó buena parte de sus investigaciones a establecer empíricamente las relaciones existentes entre "clase", "consumo" y "universo simbólico".<sup>16</sup>

La diferenciación entre clases sociales es relacionada en esas investigaciones con la frecuencia y modo en que se adquieren y consumen objetos tales como obras de arte, vestimenta, vivienda (en cuanto a tipo de construcción, lugar y tipo de amoblamiento), educación, comida y deportes.

En estas investigaciones, además de confirmar la idea de que las clases se diferencian por la manera de acceder y concebir el consumo, se introduce otro aspecto que contribuye a delimitar aún más los efectos de la determinación clasista.

Los bienes consumidos no sólo forman parte (en tanto efectos de la ubicación individual en el campo de la distribución) del mundo de lo posible o de lo imposible, ni son objetos destinados únicamente a satisfa-

<sup>16</sup> La mayor parte de los resultados de esas investigaciones fueron reunidos en su libro *La distinción*, París, De Minuit, 1979.

cer esenciales necesidades humanas. Todos o la mayor parte de los objetos de consumo poseen una dimensión testimonial, en tanto se estructuran como constancia de diferenciación social.

Teorizando sobre ese valor de distinción, Bourdieu dice: "Las diferencias puramente económicas son duplicadas por distinciones simbólicas en la manera de usufructuar esos bienes y más, es a través del consumo simbólico (u ostentatorio) que se traspasan los bienes en símbolos, las diferencias de hecho, en *distinciones significantes* o, para hablar como los lingüistas, 'valores', privilegiando la 'manera', la forma de acción o del objeto en detrimento de la función" (Bourdieu, 1974: 16).

Entonces, no sólo la determinación de clase estructura una cierta perspectiva desde la cual se vive y se conoce a la sociedad, sino que, mediante la transformación de los bienes consumidos en objetos simbólicos, se consolidan aún más los límites entre las clases (o entre sus fracciones) mediante la dialéctica de la distinción.

"En consecuencia, sigue Bourdieu, los trazos distintivos más prestigiosos son aquellos que simbolizan más claramente la posición diferencial de los agentes en la estructura social —por ejemplo, la ropa, el lenguaje, la pronunciación— y sobre todo, las *maneras*, el buen gusto y la cultura, pues aparecen como propiedades esenciales de la persona, como un ser irreductible al tener, en fin, como una naturaleza" (Bourdieu, 1974: 16).<sup>17</sup>

Así, el consumo dista de ser un concepto que designa la satisfacción de ciertas necesidades humanas universales. La comida satisface, en verdad, una necesidad básica y común a todos los seres vivos; pero la especificidad de la dieta alimenticia, dentro de una misma cultura general, está determinada, entre otras cosas, por la capacidad de demanda y ésta, por la posición de los individuos en la distribución; por ejemplo, difícil será esperar una respuesta adecuada si se le pregunta a un obrero sobre las diferencias existentes entre una u otra marca de champagne; lo mismo ocurre con cada uno de los temas que pueden ser englobados en el amplio concepto de consumo. De esta manera, los objetos consumidos y las formas de su consumo son tanto símbolos y síntomas de la diferenciación clasística, como estructuradores en primera instancia de la experiencia de lo social; siendo la sociedad representada para los individuos según la imagen de lo que ella da y de lo que ella impone.

Es según esta clave que hay que interpretar esa frase mediante la cual Gramsci intenta sintetizar su experiencia sobre el tema: "El hombre activo, de masa, obra prácticamente, pero no tiene clara conciencia teórica de su obrar, que sin embargo es un conocimiento práctico del mundo, en tanto lo transforma."

<sup>17</sup> Sobre este mismo tema, consultar: Carpinetti (1977); Bernstein (1974); Iacono (1977); Lawton (1976); Bourdieu (1979); Mann (1970), y Godard (1977). En todos ellos se podrá encontrar una elaboración teórica o investigaciones empíricas sobre la relación entre clase e ideología.

Claro que ese conocimiento está lejos, en la mayor parte de los casos, de presentarse como un cuerpo teórico más o menos homogéneo.

Por el contrario, esas experiencias clásicamente determinadas son reelaboradas en el interior de una variedad de sistemas explicativos. Lo importante a tener en cuenta es que, en todos esos sistemas explicativos, aún entre aquellos que se adaptan perfectamente a la inserción no conflictiva de los miembros de las clases subalternas en el interior de la sociedad, las diferencias de clase, en tanto manera diferente de experimentar lo social, aparecen de uno u otro modo aunque no sea más que para justificar su existencia.

Cuando me refiero entonces a la aparición de la experiencia clásicamente determinada en los discursos sobre la sociedad, no me refiero a aquellos discursos más o menos elaborados que están socialmente difundidos, sino a la manifestación de las diferencias de clase que emanan aún de sus justificaciones más elaboradas.

Son esos ecos de una determinada clase social los que marcan a todos los individuos en el proceso de su socialización. Desde entonces, la clase de origen hablará en ellos aun en esos momentos en que realizan los máximos esfuerzos para ocultar las señales de su cuna; en ese caso, será el propio esfuerzo el que delatará lo que trata de ser ocultado.

Esa misma idea es formulada por Bourdieu de una manera algo diferente que vale la pena recordar.

Según este sociólogo francés, al ser socializados en el seno de una clase, los individuos internalizan un "habitus" que cumple la doble función de: 1) integrar a los individuos en su clase y 2) reproducir en ellos ciertas pautas de consumo y sociabilidad características. En ese sentido, el "habitus" es un "sistema de *disposiciones* durables y transferibles a nuevas situaciones; estructura estructurada predispuesta a actuar como estructura estructurante" (Bourdieu, 1972: 271).

Bourdieu retoma así una conceptualización cara a la psicología estructural. De acuerdo con la conceptualización de esta escuela, "una *estructura de significación* es aquello con relación a lo cual un elemento del mundo toma significado para el sujeto. Más exactamente, se designa con ello una realidad operante que no tiene nada de objetivo ni de consciente (no es directamente observable y no es un contenido de conciencia) y cuya acción convierte en significativos para un sujeto los datos del mundo" (Mucchielli, 1968).

En esa estructura, lo importante no son los elementos, sino la significación que estos adquieren en relación con esa estructura. Los elementos iguales, cobran significaciones diferentes en el contexto de distintas estructuras. Se trata, siguiendo al autor antes citado, de una "*estructura perceptivo-afectivo-conductual*", de la cual él dice: "y no veo cómo se podría nombrar de otro modo a esta forma activa y bien definida, aunque 'vacía', que organiza dinámica e inconscientemente el mundo percibido y la conducta, y a la cual se refieren todas las palabras y reacciones des-

criptibles, incluso si ello parece *para la víctima* una 'deformación permanente' de lo real" (Mucchielli, 1968: 12).

Esas estructuras, que permiten al individuo organizar su experiencia presente, se forman principalmente durante los primeros cinco o seis años de vida, y son el efecto tanto de las estructuras culturales específicas (portadas por el lenguaje materno) como de las experiencias particulares que en esa edad, en la medida en que no pueden ser estructuradas en el interior de estructuras perceptivo-afectivo-conductuales previas, se transforman ellas mismas en modelos germinales. Modelos que se irán o no afirmando hasta transformarse en una estructura de significación en la medida en que experiencias análogas se repitan. Una vez afirmadas, lo que permanece de esas estructuras no es el recuerdo de los elementos que originalmente tendieron a organizarla. Más allá de esos elementos, que pueden llegar a perderse en la memoria, lo que permanece como organizador inconsciente de las nuevas experiencias es aquella estructura perceptivo-afectivo-conductual que es el inconsciente.

La clase, tanto por la vía de las estructuras culturales portadas por el lenguaje como por el camino de las experiencias repetidas que constituyen la infancia, condiciona entonces la formación de esas estructuras a las que Bourdieu llamó "habitus".

Bourdieu no es demasiado explícito respecto a cómo puede llegar a operarse un cambio en los habitus, con lo que se constituye, en esa medida, principalmente en un teórico de la reproducción; o, dicho en forma más exacta, en un teórico que ha permitido explicar felizmente las razones que, más allá del dominio del puro discurso racional o coyuntural, hacen posible la permanencia de ciertas relaciones de dominio. Pero que ha sido menos capaz de dar cuenta de los cambios que pueden ocurrir, aun en el interior de esas relaciones, tomadas en su carácter más general.

Una de las formas en que Bourdieu ha llegado a reconocer cambios en la constitución del habitus original es cuando observa casos de trasplante radical de un medio social (de clase o de región, por ejemplo) a otro. En esos casos, el individuo se vería obligado a reestructurar sus habitus originales. El límite de esa explicación —que en cierto sentido no es para nada despreciable— se encuentra en la tentación de tipificar los ámbitos de pertenencia, conformadores de habitus, en forma cerrada y excluyente; siendo por ello difícil pensar a un individuo —a cada uno de ellos— como el efecto de una compleja interrelación de vínculos sociales. Es esto lo que puede superarse si se piensa la estructuración simbólica de los sujetos como el efecto de una serie limitada de discursos.

En ese sentido, la clase limita (en cierta medida) tanto la diversidad de núcleos de pertenencia del individuo, como el modo de pertenencia. En ambos casos se transforma, así, en una formación social que tiende a calificar la manera en que el individuo es-en-el-mundo; reglando el tipo de discursos —definidos en sentido amplio— a los que el individuo está expuesto. En este sentido, el llamado "sentido común" no es arbitrario.

Por el contrario, su aparentemente heterogénea y contradictoria conformación es reinterpretable como el conjunto de interpelaciones<sup>18</sup> a los que el individuo ha sido expuesto en el interior de su sociedad; y en cierta medida expresa esa conformación social compleja.

Y si esto es así, tampoco será arbitrario el uso que cada individuo haga de la compleja reserva incluida en su "sentido común". Por el contrario, si bien es posible reconocer estructuras perceptivo-afectivo-conductuales más intensamente conformadas que otras (encontrándose éstas entre aquéllas que conformarán al individuo en su primera infancia y particularmente en su relación con los padres), el individuo tenderá a seleccionar, en su práctica, aquellos elementos de su sentido común que correspondan a la definición social y personal de la situación en que le corresponde actuar. Podrá ser distinta, entonces, la tipificación de sus respuestas conductuales, cuando le corresponde operar como miembro de un sindicato, como obrero, como padre de familia, como miembro de una asociación vecinal o un grupo de amigos, etcétera.

Al mismo tiempo, es posible esperar que, ante situaciones difícilmente tipificables, cada individuo traslade, por analogía, respuestas correspondientes a otras zonas de su sentido común, organizando así respuestas novedosas.

### *Otros determinantes de la conducta individual*

La clase no es, como se sabe, el único factor de determinación de la conducta individual. Lo prolongado del tratamiento de ese tema en las páginas anteriores se debe, en todo caso, a la convicción de que ése es un determinante básico de la conducta individual y, al mismo tiempo, porque la manera en que ocurre la determinación es semejante en todos los casos, aunque sea muy diferente la raíz de la determinación.

Siendo cada uno de esos determinantes una construcción social, todos ellos se caracterizan por la creación de ciertos discursos típicos y la delimitación de un campo de experiencias a partir del cual se abre el espacio para un más o menos definido "nosotros" y "ellos". Se engendra de esa forma un cierto "habitus" feminista, juvenil, o racial (en el caso de las minorías), etcétera. Dichos "habitus", como es de suponer, especifican y complejizan los "habitus" de clase.

Una de las singularidades entonces de los movimientos sociales es que se estructuran en relación con un eje problemático cuya identidad es gestada por uno de los que en este trabajo he dado en llamar "determinantes de la conducta individual". El movimiento feminista, por ejemplo, en relación con la discriminación sexual; los movimientos obreros y campesinos en torno a la clase; los movimientos juveniles en relación con la edad; los

<sup>18</sup> Sobre el concepto de interpelación véase Althusser: "Ideología y aparatos ideológicos de Estado."

movimientos sociales urbanos y los ecologistas en torno a la condición de usuarios del medio ambiente urbano y/o rural; los movimientos nacionalistas en torno a la condición de ciudadanos, etcétera.

Salvo en los casos del movimiento obrero o campesino, los otros movimientos se organizan, pues, en torno a determinantes de la conducta individual que cortan verticalmente a la determinante clase. Pero, en todos los casos, será necesario tener en cuenta los objetivos de la investigación para establecer cuál es la específica combinación de determinantes que se debe tener en cuenta. Se establecerá así una matriz en la que, a partir del cruce entre estos determinantes, se llegue a la construcción de un cuadrículado en el cual cada uno de los casilleros deberá ser llenado por uno o más entrevistados.

### *La muestra y los límites de la representatividad*

Lo que debe tenerse en cuenta, para razonar en torno a la cuestión de la representatividad en una muestra concebida en los términos antes indicados, es que los individuos que ocupan cada uno de los casilleros no deben ser concebidos como esencia irreductible (tal como se concibe en los casos de muestras probabilísticas) sino como un lugar de anudamiento de un conjunto determinado de relaciones sociales. Cada uno de ellos es, por ende, el representante de ese particular nudo en el entretejido social.

Pero, ¿es suficiente un individuo para captar la compleja constitución de uno de esos nudos?

Si aceptásemos la hipótesis de que cada uno de los casilleros de la muestra alude a un determinado haz de relaciones que da cabida a un singular "inconsciente colectivo", la respuesta podría ser afirmativa, sin demasiados riesgos de simplificar la empresa en forma inadecuada. En este caso, la generalización sería respaldada por la posibilidad de encontrar, en cada individuo, los rasgos inconscientes que lo unen al resto. En ese caso, la imagen adecuada sería la de una serie de vectores disparados en distintas direcciones a partir de una base común; si esa base común es asimilada al inconsciente colectivo, la problemática de la investigación se reduciría a encontrar técnicas que permitiesen distinguir lo singular de lo común.

Creo, sin embargo, que tal presupuesto es demasiado apresurado. Cada individuo es, en sentido estricto, un singular e irrepetible efecto de ciertos anudamientos en las relaciones sociales. En esa medida, no podrá nunca encontrarse en ellos homogeneidades sino semejanzas; visibles, sobre todo, por contraste con otros tipos de anudamientos. Es por ello que la investigación debe siempre concretar sus parámetros de comparabilidad (como forma de destacar la especificidad del objeto que se quiere abordar en la reconstrucción teórica). Y es también por eso que aparece el problema

de cuántos entrevistados es necesario introducir en la muestra para que ésta pueda considerarse aceptablemente representativa.

También por lo que respecta al número de entrevistados, la muestra cualitativa se estructura en forma diferente a la muestra estadística. La diferencia más importante radica en que, mientras la muestra estadística se determina antes de la investigación y para nada es alterada por los resultados de ésta, la muestra cualitativa forma parte del mismo proceso de investigación y es alterada por los resultados que se van obteniendo durante su desarrollo.

En la medida, en efecto, en que los propios criterios teóricos puestos en juego en la construcción de la muestra habrán de ser precisados y aún reformulados en la tarea de la investigación, se deben ir verificando o rectificando, con el desarrollo de la misma, el número y calidad de los entrevistados. De ese modo, tanto las formas de la muestra como la cantidad de entrevistados sería definitivamente fijada al terminar la investigación; de hecho, será parte de los resultados de la misma. Hasta tal punto que, desde cierta perspectiva, podría llegar a afirmarse que toda la exposición podría ser concebida como una prolongada justificación de los criterios utilizados para el muestreo. El número óptimo de entrevistados por casillero (de la tipologización muestral) sería aquel en que —según la experiencia adquirida por el investigador en el curso de su trabajo— se logra la “saturación”, es decir, cuando el agregado de nuevos entrevistados sólo agregaría informaciones de interés secundario en relación con el objeto de la investigación.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Ander-EGG: (1980), *Técnicas de investigación social*, Ed. El Cid, Argentina.
- Angelli: (1975), “El uso de documentos personales en sociología”, en Balan J., *et al.*
- Balan, *et al.*: (1974), *Las historias de vida en las ciencias sociales: teoría y técnica*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Becker, H. S.: (1975), “Historias de vida en sociología”, en Balan J. *et al.*
- Berstein, Basil: (s/d), “Códigos amplios y restringidos. Sus orígenes sociales y algunas consecuencias”, en Garvin P. y De Juarz Y., *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- Bourdieu, P.: (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, París.
- Bourdieu, P.: (1979), *La distinction-critique social du jugement*, Editions de minuit, París.
- Braunstein, Néstor: (1982-a), “Nada que sea más siniestro (Unheimlich)

- que el hombre”, en *A medio siglo de El malestar en la cultura*, Brauns-  
tein (org.), Siglo XXI, México.
- Braunstein, Néstor: (1982-b), “Lingüística (Lacan; entre el lenguaje y la  
lingüística)”, en *El lenguaje y el inconsciente freudiano*, Braunstein,  
(org.), Siglo XXI, México.
- Carpinetti, L.: (1977), “El concepto di senso comune in Gramsci”, en  
*Politica e storia in Gramsci*, II, Ed. Riuniti-Istituto Gramsci, Roma.
- Duverger, M.: (1978), *Métodos en ciencias sociales*, Ed. Ariel.
- Dollard, J.: (1975), *Criterio for the life history*, Yale University Press,  
New Haven.
- Freud, S.: (1982), “El malestar en la cultura”, en *A medio siglo de El  
malestar en la cultura de Sigmund Freud*; Braunstein, (org.), Siglo  
XXI, México.
- Freud, S.: (1979), “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras  
Completas*, tomo XVIII, Amorrortu, Buenos Aires.
- Foucault, M.: (1979), *Microfísica de Poder*, Ed. Graal, Río de Janeiro.
- Ferrarotti, F.: (1981), *Storie e storia de vita*, La Terza, Roma.
- Godard, F.: (1977), “Clases sociales y modo de consumo”, en *Necesidades  
y consumo en la sociedad capitalista actual*, Teoría y praxis, Ed. Gri-  
jalbo, México.
- Jelin, E.: (1976), *El tiempo biográfico y el cambio histórico: reflexiones  
sobre el uso de las historias de vida a partir de la experiencia de Mon-  
terrey*, Estudios Sociales, CEDES, Buenos Aires.
- Lawton, D.: (1976), “Clase social, lenguaje y educación; revisión crítica  
de las tesis de Brenstein en Guías A, *Sociología de la educación*, Mar-  
cea, Ed. S. A., Madrid.
- Lacan, J.: (1971), “El estadio del espejo...”, en *Lectura estructuralista  
de Freud (escritos I)*, Ed. Siglo XXI, México.
- Lacan, J.: (1983), *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica  
(escritos II)*, Ed. Paidós, España.
- Marsall, J. F., (1975), “Historias de vida y ciencias sociales”, en Balan  
J. *et al.*
- Nun, J.: (1985), *Elementos para una teoría de la democracia*, ponencia  
presentada en el seminario Gramsci y América Latina, Org. Instituto  
Gramsci, Ferrar, 11-13/9/85.
- Massota O., *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*, Ed. Corre-  
gidor, Argentina.
- Mucchielli, R.: (1968), *Introducción a la psicología estructuralista*, Ed.  
Anagrama, Barcelona.
- Saltalamacchia, H. R.: (1980), “El proceso de formación de clase: una  
crítica a Adams Prezeworski”, en *Iztapalapa*, año 1, núm. 1, México.
- Sánchez de Horcajo: (1979), *La cultura: reproducción o cambio*, Centro  
de Investigaciones Sociológicas, Col. Monografías, Madrid.
- Young, P. V.: (1960), *Métodos científicos de investigación social*, IIS-  
UNAM, México.