

## Biografía, sentido y narración<sup>1</sup>

JOAN J. PUJADAS  
*Universitat Rovira i Virgili*

Narrar historias es una actividad estrictamente humana que se practica desde la noche de los tiempos. Las evidencias más tempranas de esta actividad, que durante la mayor parte de la andadura del *homo sapiens* en la Tierra se generó mediante la tradición oral, las encontramos —en el caso de Occidente— en obras como *La Iliada* o *La Odisea* homéricas, que se remontan a inicios del I milenio a. C. y que se transcribieron y fijaron textualmente hacia el siglo VIII a. C.

Otros textos trascendentales en la configuración de la cosmovisión y los valores de los pueblos y culturas provienen, así mismo, de la tradición oral, lo que supone la existencia de un largo eslabón multigeneracional y multiseccular, a lo largo del cual las narraciones han ido creciendo y transformándose, a la luz de la experiencia humana, hasta quedar fijados con el tiempo como dogmas de fe. Tal es el caso de la *Biblia* judeocristiana o del *Corán* islámico, por citar dos casos evidentes y bien próximos.

Las narraciones mitológicas, asociadas a la cosmovisión y al sistema religioso, producidas por cada sociedad humana se basan en tradiciones legendarias destinadas a explicar de manera didáctica y comprensible el universo, su origen, las fuerzas de la naturaleza, así como el sentido de la vida, el lugar que cada pueblo ocupa dentro de la creación y, casi siempre, para señalar el lugar que le corresponde a cada persona dentro del sistema social. Su origen y transmisión secular es fundamentalmente oral, aunque en la mayoría de los casos esa tradición queda fijada en un determinado momento de forma escrita, para constituir así el acervo básico de las *escrituras* en las que se funda el dogma religioso de cada sistema simbólico. Igualmente míticos son los personajes mediadores (*profetas, héroes, dioses*), mediante los cuales esas narraciones de la tradición oral se convierten en verdades reveladas, revestidas desde entonces de una sacralidad que niega la naturaleza mítica y que hipostasian el origen popular, tradicional y acumulativo de estos relatos. Esta hipóstasis es, por tanto, generadora de un canon, de un texto fijado y transformado en su

<sup>1</sup> Este texto, si bien toma en consideración el conjunto de la obra de Joan Prat en materia de biografías y autobiografías, hace especial hincapié en dialogar con la que, a todas luces, es una de las obras mayores en la literatura sobre el tema: *Los sentidos de la vida*. Su publicación, en 2007, constituyó un gran acontecimiento, que marca un antes y un después en los debates en torno al método biográfico. Con este artículo de presentación de la tercera sección del libro de *Homenaje* que le dedicamos sus amigos y colegas no pretendo más que mostrar brevemente el sinfín de sugerencias y de inspiración que generan la lectura y relectura de este clásico de las ciencias sociales.

naturaleza, destinado a multiplicar su eficacia simbólica. Y todo canon es, al mismo tiempo, expresión de los valores y prácticas hegemónicas en toda sociedad en un determinado momento de su historia.

## La producción de relatos como expresión de la subjetividad individual y como producto cultural

Joan Prat ha dedicado una parte muy significativa de su andadura profesional tanto al análisis de la cultura popular —especialmente, en relación con la vida ritual, los ciclos festivos, las devociones marianas y, de manera general, con la religiosidad popular— como a trazar, dentro de su interés por los orígenes y la historia de la antropología, las circunstancias y peculiaridades del folclorismo en el ámbito español —y sobre todo catalán—, elaborando las conexiones existentes entre esa *misión rescate* de la tradición oral y los intereses nacionalistas y románticos de las burguesías urbanas letradas. Me parece por ello acertado intentar explorar las conexiones y las influencias de esa rica y variada experiencia investigadora, que se corresponde con sus veinticinco primeros años de vida profesional, con su trayectoria más reciente, que se ha centrado en el análisis de lo biográfico como expresión (y reivindicación) de su búsqueda del sujeto en el análisis antropológico:

[...] el interrogante que vislumbro como más satisfactorio podría ser [el de] la relación entre Individuo y Sociedad, el vínculo entre Sujeto y Cultura se materializa a través de la *máscara* y a través de la *vida*, porque detrás de la máscara se oculta, bulle y palpita la vida (Prat, 2007: 293).

Hasta hace poco más de cien años los procesos de transferencia y de reproducción cultural en cada sociedad venían vehiculados por la tradición oral, a través de una extensa gama de géneros, como son los cantos, oraciones, leyendas, fábulas, conjuros, mitos, cuentos, refranes o romances. Junto a estos géneros, llamémosles tradicionales, tenemos que añadir otros no menos significativos, como son los rumores, las denominadas leyendas urbanas y la extensa producción audiovisual, que ya nos remiten a otros contextos, lejos del amor del hogar rústico o de la cabaña selvática, que parecen ser las representaciones en que tópicamente se tiende a ubicar la tradición oral.<sup>2</sup>

Éste constituye, sin duda, el marco adecuado para situar la producción de narraciones autobiográficas. Y esto es así no porque las autobiografías no convivan con la escritura, ya que muchas autobiografías se han escrito —desde hace siglo y medio, principalmente— por los propios protagonistas sin pasar por una fase de narración oral, sino porque la narración de la propia historia de vida se nutre discursivamente de los moldes narrativos que provienen de los diferentes géneros de la tradición oral, ora el cuento, ora la leyenda, ora el mito:

[...] la invitación a contar la propia vida [...] desencadena en el narrador un patrón lingüístico y narrativo concreto aprendido en la infancia y en la escuela. Las estructuras interiorizadas en el proceso de socialización se convierten en una segunda naturaleza

<sup>2</sup> No me parece desacertado mencionar la manera en cómo dos géneros de la contemporaneidad (el comic impreso y audiovisual, por un lado, y el cine, por otro) conectan en muchos casos con la tradición narrativa oral de carácter legendario y mítico: desde *Superman*, *Batman*, el *Capitán Trueno* o *Tarzán* a los personajes robotizados y superhéroes del cine como *Terminator*, *Iron Man*, *Indiana Jones* o *Harry Potter*.

[...] conformadas por disposiciones en gran medida inconscientes y perdurables que organizan el comportamiento. Estas narraciones autobiográficas deben adecuarse a ciertas reglas formales y, mientras que el informante refiere una narración culturalmente inducida, los investigadores recogen o recogemos los testimonios aplicando también unas convenciones de tipo académico y cultural que, a menudo, también permanecen latentes y sin explicitar. El resultado de esta doble combinatoria es claramente que el mundo autobiográfico es un mundo culturalmente construido en el que el yo, la capacidad de elección, el libre albedrío, la individualidad y la máxima según la cual 'la estrella soy yo', prácticamente desaparecen en la concepción sociocontextual (Prat, 2007: 248).

Según mi punto de vista, es cierto que las narraciones autobiográficas, mucho más que otro tipo de estructuras orales o textuales, nos remiten a un contexto social determinado, a una época histórica y a unos constreñimientos culturales, aunque filtrados individualmente a través de la experiencia vital particular y a través de los ambientes y las rutinas de la vida cotidiana de cada sujeto. Desde este punto de vista, tales textos son la expresión de una subjetividad que organiza la realidad circundante en torno a unas determinadas imágenes o construcciones sociales, que el sujeto toma de los contextos socioculturales en los que se inscribe y en los que adquiere sentido su propia narración vital.

Más allá de una concepción de los relatos de vida como clichés donde el contexto sociocultural determina y ahoga la subjetividad de la propia experiencia, como sugiere la crítica de Prat, me gustaría corroborar la hipótesis de que la narrativa autobiográfica posee, por un lado, unas claras inscripciones contextuales que la ubican en una época, en un lugar y en un segmento social determinado, pero, así mismo, que todo relato autobiográfico parece estar dotado de los suficientes elementos de diferenciación e individualización para convertirlo en una pieza narrativa única e idiosincrática, y a la vez reconocible como expresión de la oralidad y del simbolismo de una tradición cultural específica.

Algo que me gustaría elucidar en las páginas siguientes es saber si esta doble combinatoria inscrita en los relatos autobiográficos, la contextualizadora y la idiosincrática, constituye un rasgo particular del modelo sociocontextual de Prat o si, por el contrario, también está presente en los modelos providencial e individualista. Hay que precisar a qué se refiere Prat cuando habla de estos tres modelos:

Según la hipótesis implícita de los próximos capítulos, los modelos se vinculan y entrelazan entre sí por similitud, familiaridad, por el tipo de imitabilidad que expresan, y se agrupan en una especie de configuraciones filosóficas más abstractas y generales que es lo que denominaré *concepción*, o más específicamente *concepción histórica del yo*, o, *tout court*, *concepción del yo*. Ésta, como su homónima la concepción del mundo, posee unos rasgos explicativos y evocativos mucho más potentes que los del modelo, y la tesis que voy a desarrollar [...] es que podemos hablar de tres grandes concepciones históricas del yo —la providencial, la individualista y la sociocontextual—, cada una de las cuales engloba sus propios modelos (Prat, 2007: 115).

No hay duda de que el énfasis de Prat se sitúa claramente, por lo que respecta a la doble combinatoria contextualizadora e idiosincrática que proponía hace un momento, del lado de la segunda. Si cada una de las tres concepciones históricas del yo le permiten clasificar y ordenar toda la producción autobiográfica, quiere decir que es la voluntad de narrar la propia experiencia por parte de un sujeto —partiendo de una triple opción de

fijar el yo por relación al mundo—, y no los medios narrativos o la urdimbre textual con la que se construyen tales relatos, la dimensión elegida para analizar y clasificar el inmenso acervo de producción autobiográfica.

Sin embargo, quiero sugerir que también puede resultar interesante el análisis de esta dimensión contextualizadora, que sitúa el relato autobiográfico como un género más de la tradición cultural de la sociedad. Aun situándonos simplemente en el ámbito de los recursos formales y discursivos, la influencia o las resonancias de los diferentes géneros de la tradición oral en la estructuración de las narraciones autobiográficas puede intentar explicarse analógicamente a como Kristeva (1969) proponía abordar las conexiones entre cada narración particular y el acervo acumulado en cada tradición literaria. Ella sugería que cada narración era, a la vez, texto e *intertexto*; esto es, un relato único y específico aunque, al mismo tiempo, un relato descifrado e inteligible en un marco de referencias directas o implícitas a otras obras pretéritas, que marcaban su influencia y aportaban unos moldes lingüísticos concretos.

## La narración biográfica frente a otras expresiones de literatura oral

Partiendo, pues, de este modelo de *interpretación intertextualista*, se puede decir que por medio de todo texto se construye una interpretación autónoma de unos hechos, de un estilo de vida o de cualquier otro aspecto de la realidad, pero que todo «autor» tiene, entre su subjetividad creadora y la realidad referencial a la que aluden los hechos narrados —que es, a su vez, una construcción social—, una serie de filtros que se inscriben en su texto, en forma de una red más o menos laberíntica de referencias «literarias», que pueden ir desde el estilo, el uso de determinados moldes lingüísticos o la estructuración del relato, hasta la recreación de escenas o secuencias de otros relatos, o bien al uso (muy cargado referencialmente) de determinadas categorías, conceptos o valores que pueden adoptar la forma de estereotipos o, como mínimo, de convenciones de carácter cultural.

Todo texto posee, así pues, sus antecedentes, que hay que buscar no solo buceando entre las motivaciones o necesidades expresivas individuales, sino también en relación a los «medios» de que dispone cada sujeto para la exteriorización de sus vivencias y deseos<sup>3</sup>. Estos medios expresivos, de tipo gramatical y estilístico, pueden ser categorizados como *pre-textos*; es decir, como todo el conjunto subyacente de narraciones y estructuras sintagmáticas que constituyen el universo expresivo por medio de y a través del cual un sujeto organiza el *discurso de su experiencia de vida*.

Para ilustrar esta idea elaboré hace años un ensayo en el que mostraba los paralelismos existentes entre la literatura oral de los *evuzok* y la narración del proceso iniciático de un curandero de este grupo camerunés, a partir de la etnografía publicada por Mallart (1983). Por un lado, la narración de un cuento infantil nos muestra la existencia de una serie de valores que se introducen de forma didáctica: (1) cómo a través del sueño se puede conectar con el mundo de los muertos (en este caso la comunicación de un padre con sus hijos huérfanos), (2) el deber de la obediencia hacia los mayores, (3) la peligrosidad

<sup>3</sup> Es indiscutible que, por lo que respecta a los medios y recursos expresivos, no pueden compararse los de un Agustín de Hipona o los de un rey como Jaime I *el Conquistador* con los de un campesino de Numidia del siglo v o los de un soldado catalán del siglo XIII, respectivamente. Además, los primeros escribieron ellos mismos sus memorias y autobiografías, o bien las dictaron, frente al analfabetismo de los segundos. De aquellos ha quedado registro hasta nuestros días y de los segundos no tenemos noticia.

de abrirse al conocimiento sin las cautelas prescritas en el proceso ritual de iniciación, regulado por los mayores. Veamos esta narración:

[...] Una vez tres hermanos huérfanos, pobres y desafortunados, vieron a su padre en un mismo sueño. Consolándolos por su desgracia, les dijo que al romper el alba fuesen a la selva, donde encontrarían, al pie de un árbol llamado *adjab*, tres paquetes, uno para cada uno, pero que no los abrieran hasta volver al poblado. Los dos hermanos mayores no hicieron caso de la prohibición y en el camino de vuelta abrieron sus paquetes, viendo, boquiabiertos, como se les esfumaban todos los bienes que había dentro. El hermano pequeño, en cambio, obedeció a su padre y no lo abrió hasta haber vuelto a casa, contemplando, boquiabierto, cómo salían de su paquete una serie de mujeres, esclavos, lanzas, colmillos de elefante y animales domésticos. Gracias a todos estos bienes, el hermano pequeño sucedió a su padre y se convirtió en el jefe de un gran linaje, ocupando el sitio que le hubiese correspondido al hermano mayor. (Mallart, 1983: 36-37, cit. en Pujadas, 1996: 282).

Como narración infantil de carácter didáctico este cuento *evuzok* posee un carácter aleccionador y ejemplarizante, centrado en la figura del hermano pequeño, con paralelismos que lo pueden acercar a sus equivalentes europeos, recogidos y fijados desde su origen popular por autores como Perrault o Grimm (Tamés, 1990; Uría, 2010; Uther, 2012). Al mismo tiempo, lo que resulta sumamente significativo es comprobar cómo este simple molde narrativo está presente, casi de manera isomórfica, en la narración autobiográfica que el curandero Mba Owona dicta a Mallart. Esta narración corresponde a tres momentos del largo proceso de iniciación de Owona, desde su infancia hasta el momento en que se hace acreedor de todos los secretos que contiene la *danza a los espíritus*. Esta secuencia temporal coincide con tres apariciones de los seres sobrenaturales que representan el mundo del conocimiento. Se trata del mundo de los antepasados muertos. Son ellos quienes eligen al futuro curandero, quien por medio del trance se especializará en la mediación entre los dos planos de la realidad, obteniendo del inframundo los conocimientos y la experiencia de los antepasados, que le guiarán en su misión terrenal de protección, ayuda y tutela de los miembros de su grupo.

En la primera aparición, cuando Owona contaba con 8 años, unos hombrecillos —que representan los espíritus *minkug*, los antepasados del pueblo vecino, los *pigmeos*— se le aparecen en una visión cuando dormía en la cocina de la casa de su tío materno, junto a su madre. Los espíritus no le dejan hablar, mostrando así su autoridad; le acompañan un buen rato y le hacen entrega de un paquete de hierbas para que lo guarde.

En la segunda aparición, que se produce unos días después, mientras Owona se dirige desde la escuela a un campo cercano al poblado en busca de su madre, la visión del muchacho le pone en contacto de nuevo con los hombrecillos *minkug*, quienes de nuevo le prohíben hablar y acercarse a la cerca que da entrada a una casa, de donde salen unas voces que sugieren una reunión de personas cantando y bailando. Uno de los espíritus de los antepasados pigmeos se acerca a él, le friega el cuerpo y la cara con unas hierbas y le pide que mantenga la aparición en secreto, ya que es todavía muy joven y no está preparado para relacionarse con ellos.

En la tercera aparición, que se produce en Yaundé unos años más tarde, cuando Owona está a punto de empezar a cursar estudios superiores, los mismos seres irrumpen

frente a él, al atardecer, cuando el joven Owona va camino de su casa. En la narración señala que pierde el mundo de vista frente a la visión de los espíritus *minkug*. Éstos le señalan que ya ha llegado el momento de ponerse a trabajar y que debía dejar de estudiar. Se muestran imperativos y el muchacho no puede replicarles. Desde el día siguiente a la aparición, Owona deja la escuela y espera, en vano, una nueva aparición. Ya nunca más volverá a ver a los espíritus *minkug*, porque desde entonces estos mediadores desaparecen y él se enfrenta, ya preparado, a una relación con los espíritus de los propios antepasados *evuzok*, esto es, con los *bekon*.

La hipótesis formulada sobre los paralelismos existentes entre las dos estructuras narrativas (el cuento y el proceso iniciático) parece confirmarse. En ambos casos es el espíritu de un antepasado quien se muestra a los niños, orientando su futuro, ordenando y dando instrucciones sobre cómo proceder. Se muestra así la jerarquía de la edad y del estatus, la prevalencia de los mayores y de los difuntos sobre los jóvenes y sobre los vivos, algo coherente con el carácter gerontocrático de una sociedad campesina. En ambos casos, además, la clave del futuro se encuentra envuelta en un paquete, que es el símbolo del conocimiento y del bienestar. En el discurso iniciático se trata de un paquete de hierbas, emblema del saber especializado del futuro curandero. En el caso de los hermanos del cuento, los paquetes que cada uno localiza por medio de las instrucciones del padre atesoran su propio futuro y su bienestar. Tanto Owona como el hermano pequeño del cuento son obedientes y la impaciencia no les hace incumplir las instrucciones, de lo que se desprende un final positivo para ellos: la adquisición del estatus de curandero, en un caso, y la jefatura del linaje, en el otro (Pujadas, 1996: 277-283).

Establecida la relación intertextual entre cuento y relato iniciático, quisiera ahora volver sobre la cuestión de cómo se construye el sujeto en la narración de Mba Owona, esto es, cuál es el modelo del yo que le podemos atribuir al curandero *evuzok*. Partamos de la hipótesis de la posible adecuación del discurso iniciático de Mba Owona al modelo providencial del que habla Joan Prat:

Seguir la llamada a la conversión supone siempre la distinción entre un antes y un después [...]. El ideal del camino, itinerario o proceso de iniciación, como diríamos en términos antropológicos, es el de hacer emerger al hombre nuevo a través de la *apázeia*, es decir, aquella renuncia radical del propio deseo y la acción que se le asocia, borrar las decrepitudes, pecados e imperfecciones del hombre viejo. En el camino iniciado por el santo pueden tener un cierto papel los directores espirituales o confesores [...] pero, en definitiva, el guía no es tanto el maestro iniciático [...] sino el mismo modelo e ideal de perfección con el que el santo se identifica: Cristo Jesús. Es él quien, en cada momento, indica el camino que habrá que seguir (Prat, 2007: 141-142).

El relato de Owona muestra algunos de los rasgos que aparecen de manera constante en las biografías de los líderes religiosos o fundadores estudiados por Prat: (1) la excepcionalidad de la personalidad del «elegido», que puede hacerse patente desde el mismo momento del nacimiento, o incluso antes, por medio de sueños, horóscopos o profecías diversas; (2) las pruebas por las que ha de pasar el elegido antes de introducirse en la vida pública (tentaciones, ayunos, penitencias, retiros y pruebas iniciáticas diversas); y (3), la

recepción de la señal definitiva que le ordena acometer la misión para la que ha sido creado, que, nuevamente, suele darse en forma de sueños o visiones (Prat, 2007: 116)<sup>4</sup>.

En un escrito anterior (Prat, 1992-1993), tras analizar las biografías de los fundadores de ocho organizaciones religiosas (iglesias, órdenes o sectas),<sup>5</sup> constata:

Es evidente que los paralelismos que existen a nivel de estructura narrativa no son atribuibles al azar y sí a un deseo de amoldar las biografías de los fundadores a un almacén preexistente que tiene unos componentes atemporales y míticos de primer orden. Para decirlo en otras palabras: nos encontramos frente a un proceso de 'invención del líder' o de su 'producción social' que parece fundamentarse en un tipo de planteamiento circular y tautológico del siguiente estilo: sólo pueden ser líderes y fundadores religiosos aquellos personajes cuya vida cumple y se amolda a un conjunto de requisitos y, complementariamente, únicamente aquellos individuos que cumplan estos requisitos serán percibidos como fundadores de instituciones o de sectas religiosas (Prat, 1992-1993: 96).

Parecería, pues, fuera de toda duda que el relato iniciático de Mba Owona se ajusta plenamente a ese modelo de construcción del yo, denominado providencial según la clasificación de Prat. Este modelo de construcción del sujeto se basa en la idea de predestinación y es el modelo hegemónico desde la Antigüedad clásica hasta la Revolución Francesa, pero es también el modelo prevalente en otras muchas sociedades (no occidentales) hasta la actualidad<sup>6</sup>.

Siguiendo a Weintraub (1991), Prat subraya la correspondencia de ciertos tipos ideales de persona que corresponden a cada época histórica. Junto al modelo de los líderes y fundadores religiosos, estudiado directamente por el autor, Prat selecciona otros tres modelos o arquetipos que corresponderían a la misma clase de sujeto providencial: el rey cristiano medieval, el inquisidor y el artista.

Para ejemplificar el primer arquetipo, Prat sigue a Josep M. Pujol (1994) en su ensayo sobre *El llibre dels feits*, texto basado en la transcripción de la narración oral dictada por Jaime I *el Conquistador* a inicios del siglo XIII:

La Edad Media, nos dirá Pujol (1994: 7), se interesaba por los papeles que las personas ejercían en la escala social y muy poco por sus individualidades. El rey no habla de sí mismo como hombre singular, sino como rey, designado directamente por Dios [...]. Así pues, el *rei en Jaume* construirá su relato aislando aquellos hechos de su vida que tengan un interés ejemplar y que sean dignos de recuerdo y, claro está, olvidando otros. De esta forma, todos los episodios, desde los inicios en Monzón, parten de la idea central de la monarquía cristiana medieval, según la cual el rey es el representante de Dios y debe garantizar la paz y la justicia para su pueblo y para su reino. (Prat, 2007: 121).

4 Junto a estos elementos citados, existe un cuarto paralelismo claro entre las narraciones biográficas de los santos cristianos y el relato del proceso de iniciación de Mba Owona. Tanto unos como otro, en tanto que seres elegidos, tienen el privilegio de estar en contacto directo con la divinidad y demás seres que habitan el inframundo: Jesús en un caso, los espíritus de los antepasados en el otro.

5 Los ocho grupos religiosos estudiados son la orden benedictina, el Cister, la fe bahá'í, los Testigos de Jehová, los Brahma Kumaris, los Hare Krishna, el Opus Dei y el grupo Gnosis.

6 Charles Taze Russell (fundador de los Testigos de Jehová, norteamericano), Siyyid `Ali-Muhammad (fundador de la fe bahá'í, iraní) y Lekhraj Khubchand Kripalani (fundador de los Brahma Kumaris, nacido en la India) realizaron su labor fundadora en la segunda mitad del siglo XIX. Por su lado, Bhaktivedanta Swami (creador de los Hare Krishna), José María Escrivá (fundador del Opus Dei) y Aleister Crowley (fundador de la Ecclesia Gnóstica Católica), desarrollaron su actividad en pleno siglo XX.

Prat, reseñando el texto de Caro Baroja (1997) sobre la figura del inquisidor, hace la mención de la prevalencia de las imágenes arquetípicas por encima de la realidad. Esto se fundamenta en el hecho de que los inquisidores más conocidos son también los más antipáticos o terroríficos, como Torquemada, el cardenal Espinosa o Fernando Valdés. El arquetipo, pues, se convierte en modelo y «es tan potente que conforma, recorta y aplasta a los individuos de carne y hueso sobre los que se proyecta y a los que doblega con sus exigencias» (Prat, 2007: 123).

Un tercer arquetipo, sintetizado por Prat, es el del artista en el Antiguo Régimen, de acuerdo con el análisis publicado por Margot y Rudolf Wittkower (1982). Frente a las imágenes estereotipadas que caracterizan a los artistas como seres egocéntricos, caprichosos, románticos, rebeldes, informales, licenciosos, estafalarios, obsesionados por su trabajo y de difícil convivencia, los autores pretenden documentar históricamente cuándo, dónde y por qué se fueron creando estas imágenes estereotípicas y hasta qué punto la construcción social de esta diferencia tiene el valor de una búsqueda de sentido a la biografía de unas personas tocadas por el genio creativo y, por ello, diferentes. Los autores citados, y con ellos Prat, concluyen que no existe una respuesta definitiva para el tema de la personalidad creativa. El modelo estereotipado prevalente, esto es, la imagen del artista, no es si no «una mezcla de mito y realidad, de conjeturas y observaciones, de ficción y experiencia» (Wittkower, 1982: 275).

Este conjunto de arquetipos nos ilustra el modelo hegemónico de construcción del sujeto basado en la idea de predestinación, en la que el sujeto se aparta del destino de las masas a partir de un don, de una peculiaridad, que viene dada desde el nacimiento, lo que nos remite a una concepción elitista o aristocrática de la sociedad, propia del Antiguo Régimen. La modernidad, cuyo inicio suele datarse de manera convencional con la Revolución Francesa, inaugura una nueva etapa caracterizada por una forma diferente de conciencia histórica, que es plenamente compatible con la aparición de un nuevo género narrativo al que denominamos propiamente autobiografía. En este sentido, veamos lo que propone Weintraub:

[...] el género autobiográfico tomó una forma definida y rica cuando el hombre occidental adquirió una mayor y más profunda comprensión histórica de su existencia. La autobiografía asume así una función cultural significativa alrededor del año 1800. La creciente importancia de la autobiografía es, entonces, una parte de la gran revolución intelectual caracterizada por el surgimiento de una determinada forma moderna de conciencia histórica a la que denominamos historicismo (Weintraub, 1991: 18).

Bajo términos como *hypomnemata*, *comentarii*, *vita*, *confesiones* o *memorias*, se esconden otros tantos géneros, próximos a la autobiografía, pero que carecen del atributo esencial de la construcción del sujeto en la modernidad, su autonomía personal<sup>7</sup>. Las sujeciones y mediaciones religiosas, la inflexibilidad de un orden social estamental, dominado por la ley natural o divina, dan paso a la libertad, a la autodeterminación del nuevo sujeto de la era burguesa: el *ciudadano*. Más allá de las semblanzas biográficas escritas por terceras personas, los *pretextos* autobiográficos de la Antigüedad, la Edad Media y el Renacimiento se reducirían a un «breve fascículo», frente al «grueso volumen» que supondría componer una bibliografía sobre los textos autobiográficos de los siglos XIX y XX (Weintraub, 1991: 18).

<sup>7</sup> Lo mismo sucede con los *res gestae*, a los que corresponde el ya citado *Llibre dels feits* de Jaime I el Conquistador.



Si la autobiografía es la expresión de las vivencias del «hombre libre», que narra autónomamente unos hechos a partir de su experiencia subjetiva e introspectiva, en el género memorialístico «la mirada del escritor se dirige más hacia el ámbito de los hechos externos que al de los interiores» (Weintraub, 1991: 19).

Aunque no puede trazarse una línea clara que delimite memorias y autobiografías, es cierto que en el género autobiográfico el énfasis se pone en la lectura, en la interpretación, en el significado que atesoran unos sucesos acontecidos, guardados en la memoria, que son narrados de manera que se aporta sentido y direccionalidad a la articulación entre las diferentes secuencias de la peripecia vital reconstruida.

Ese sentido que aportan las narraciones biográficas constituye un artificio, elaborado *ex post facto*; esto es, una lectura teleológica que sirve de justificación o explicación a la deriva vital, al valor y a las consecuencias de los actos que han orientado las diferentes etapas del curso vital. Este fenómeno de dotación de sentido y direccionalidad constituye el elemento central de lo que Bourdieu (1989) denomina *ilusión biográfica*<sup>8</sup>.

Sugiero que la *ilusión biográfica* acerca, agrupa, llena de complicidades, tanto al yo providencial como al individualista. Tanto en las narraciones de santos y fundadores, como de reyes y artistas, así como en las autobiografías de las personas públicas y de las personas de éxito de la modernidad, encontramos ese nexo compartido, esa búsqueda de sentido que marca una dirección, diciéndole al lector: «solamente podía ser así», o bien «fue inevitable que las cosas sucedieran de esta manera», o bien «yo lo viví de esta manera».

Por el contrario, las diferencias en cuanto a concepción histórica del yo separan la producción autobiográfica elaborada desde el modelo providencial respecto al individualista. El tiempo anterior a la modernidad es un tiempo cíclico, que es compatible con un orden social, el estamental, que se estructura a partir del criterio de la inmutabilidad de la ley natural o divina. Por su parte, el modelo individualista proyecta en las narraciones autobiográficas un tiempo nuevo y es el reflejo de un orden social en ebullición, que deja espacio para el desarrollo del genio individual, que no se atiene a ningún molde preestablecido, a ningún constreñimiento natural o divino en el que un yo triunfante oscurece el entorno social y los contextos culturales que sirven de marco o de trama a la dramatización de la memoria.

## Recuperación de la oralidad: la historia oral como misión de rescate de otras voces autobiográficas

Pero, ¿qué sucede con el discurso autobiográfico arraigado en el yo sociocontextual? Las narraciones autobiográficas correspondientes al yo providencial y al yo individualista se han escrito a partir del propio impulso del sujeto narrador desde su singularidad elitista —entendida como predestinación o fruto del propio impulso individual—, mientras que el yo sociocontextual adquiere la forma de un narrador que, a petición de un científico social —y sin compartir necesariamente las razones y los motivos para narrar su vida—, dicta a aquél un relato biográfico que luego el otro editará, publicará y, en su caso, interpretará.

<sup>8</sup> Este mecanismo ilusorio, según Bourdieu, constituye sin embargo el motor de toda narración autobiográfica, ya que nadie está dispuesto a narrar hechos o sucesos vitales sin dotarlos de sentido (explicación o justificación). El narrador hilvana «su» historia, que se basa en hechos, pero, sobre todo, en el significado que esos hechos poseen para él.

La construcción de la memoria, junto con las formas de afirmación de la identidad individual y las manifestaciones del «yo» reflejadas en las autobiografías y en otros tipos de documentos personales, nos muestran una pluralidad de voces y de sensibilidades en la interpretación de la realidad social que contrasta vivamente con el «canon» literario e ideológico que ha sido hegemónico hasta hace bien poco. La voz de los sin voz, por usar la expresión de Thompson (1989), esto es, de las personas subalternas por criterios de raza, religión, sexo o clase, genera un enorme enriquecimiento, tanto en el trabajo histórico como en el etnográfico, así como en el de otras ciencias sociales, sirviendo a la vez de impugnación de los modelos autoritarios y unidireccionales de interpretación social.

El género autobiográfico elitista, correspondiente a los modelos del yo providencial e individualista, ha tenido siempre su expresión escrita, mientras que las voces de la «gente corriente» no han sido recogidas y compiladas hasta tiempos bastante recientes<sup>9</sup>. Existe un paralelismo claro, que debería ser explorado de manera sistemática, entre las recopilaciones de la cultura popular por parte del folclorismo romántico europeo y las recopilaciones autobiográficas realizadas en escenarios, digamos, «exóticos» del territorio estadounidense, en que personajes híbridos, medio periodistas, medio etnógrafos, recogían esbozos biográficos de los líderes y jefes indios, vencidos por el avance imparable de los colonos y militares en el Lejano Oeste norteamericano. Me refiero a ese género conocido como los *Indian Portraits*, tan característico del siglo xix en Estados Unidos (Pujadas, 1992)<sup>10</sup>. Esta tradición decimonónica se transfiere, al menos en Estados Unidos, a las primeras generaciones de antropólogos profesionales. Hasta mediados del siglo xx, y con muy pocas excepciones, la etnografía norteamericana es una etnografía consagrada a los propios indígenas domésticos, y todos los grandes profesionales de la disciplina publican, como mínimo, una historia de vida o autobiografía de una persona indígena<sup>11</sup>.

De forma paralela, desde el campo de la sociología el impulso de la Escuela de Chicago hacia la experiencia subjetiva de las personas se expresa no solamente mediante la recopilación y edición de autobiografías, sino mediante un amplio abanico de recopilación documental, conocido como método de los *documentos personales*. Por otro lado, la obra más característica de esta Escuela, *El campesino polaco*, publicada por W. Thomas y F. Znaniecki (1958), sirve de punto de encuentro entre dos grandes tradiciones sociológicas, centrales para trazar la historia del método biográfico, la norteamericana y la polaca<sup>12</sup>.

9 Esta afirmación, de todos modos, tal vez debe ponerse en cuarentena, ya que, tal como destaca Amelang (2003), existe desde los siglos xiv y xv lo que él denomina *autobiografía popular*. Se trata de una gran variedad de registros de tipologías variadas pero con contenidos u orientación autobiográfica, escritos por campesinos, artesanos u obreros. Este género se consolida en el siglo xviii y tiene su máxima eclosión en el siglo xix. De todos modos, este tipo de escritura autobiográfica ha quedado inédita o se ha perdido irremisiblemente, y tan solo recientemente su testimonio ha sido objeto de interés por parte de los historiadores, especialmente por parte de la *microhistoria*, que tiene su referente más indiscutible en el libro de Carlo Ginzburg *El queso y los gusanos* (1981).

10 Junto a este género semiperiodístico aparecen las primeras autobiografías indígenas en profundidad, como la de Ellis (1861) sobre los *ottawa*, de Grinnell (1889, 1892) sobre los *pawnee* y los *blackfoot*, de Welch (1841) sobre los *seminole*, entre otras. Mención aparte merecen tres obras que están consideradas las mejores de esta inmensa bibliografía y que se corresponden con las biografías de tres personajes indios: el *sauk* Black Hawk (Drake, 1854), el *nez perce* Joseph (Howard, 1881) y el joven *sioux* estudiado por Eastman (1902). Para ampliar la información sobre estos trabajos de la etapa preprofesional de la etnografía norteamericana, véanse las extensas bibliografías sobre el tema en las obras de Kluckhohn (1945) y Langness (1965).

11 En la primera mitad del siglo xx la recopilación de testimonios y narrativas autobiográficos ocupó un lugar significativo en la producción de los principales maestros: Kroeber (1908) publicó sobre los *gros ventre*, Mintz (1979) la autobiografía de un cortador de caña dominicano, Opler (1921, 1938) sobre los apaches, Radin (1920, 1926) sobre los *winnébagó*, Sapir (1921) sobre los navajos, Steward (1934) sobre los *paute* y, en fin, White (1943) sobre los *acoma*. Mención aparte merece la obra de Oscar Lewis, dedicada toda ella al enfoque biográfico y testimonial, que le sitúa como el gran referente internacional en este campo.

12 Esta segunda escuela sociológica de la Universidad de Poznan se centró en la convocatoria de concursos de autobiografías, dirigidos a diferentes sectores de la sociedad polaca, llegando a recopilar miles de historias de vida que sirvieron de base empírica para su investigación social (Pujadas, 1992).

Contemporáneamente, tanto en la historia oral —incluyendo escuelas específicas como la microhistoria y la historia de las mentalidades— como en diversas corrientes cualitativistas en sociología, y también en antropología social, la recopilación masiva de testimonios biográficos como fundamento empírico de una investigación ha ido adquiriendo una gran vigencia. Son numerosos los archivos de historia oral donde se recopilan testimonios y narraciones biográficas. En Tarragona, el *Arxiu d'Etnografia de Catalunya* atesora muchos centenares de esbozos biográficos e historias de vida, como sucede en Andorra con el *Arxiu d'Etnografia d'Andorra*. Algunas obras colectivas, producidas en un ámbito muy cercano, como las de Funes y Romani (1985), Comas d'Argemir *et alii* (1990), Prat *et alii* (2004) o Martínez y Roca (2004), abordan temas tan variados como el consumo de estupefacientes en el ámbito carcelario, los valores y la ideología de la condición de ama de casa, la influencia de la religión en la vida personal o las experiencias migratorias a partir de recopilaciones muy amplias de testimonios biográficos, por medio de la modalidad de *historias de vida* o de *esbozos biográficos*.

Se mire como se mire, el papel de la narración biográfica en los usos que le damos desde las ciencias sociales difiere en lo sustancial de la función catártica y teleológica (ilusoria) de las autobiografías. El sentido (los sentidos) de las trayectorias vitales —incluyendo los rasgos de la narratividad *emic* de los sujetos— cumple para el antropólogo o el historiador el papel de documentación testimonial orientada a dar sentido, no a una vida particular, sino a comprender un problema, a contestar a una pregunta, a caracterizar a un colectivo humano en una época, en un contexto social, cultural, de género, de edad.

El yo autobiográfico, con sus adiposidades motivacionales e identitarias, es deconstruido y fragmentado por el científico social. El «yo» autorial es sustituido por el «ellos» colectivo. El sentido de la vida que se aloja en la narración autobiográfica en primera persona da paso al establecimiento de registros intertextuales, elaborados con finalidades comparativas. La trayectoria única e idiosincrática cede su lugar a la caracterización de trayectorias colectivas (típicas o arquetípicas) que permiten al investigador introducir su propio sentido (interpretativo en este caso) mediante ese proceso que Bertaux y Bertaux-Wiame (1980) denominaron la *saturación informativa*.

Sin duda, las trayectorias individuales —despojadas de los motivos y de la teleología particular con que el sujeto interpreta su propia vida— permiten al analista crear mapas e itinerarios que nos remiten a procesos sociales, a tendencias, al descubrimiento de regularidades en las trayectorias de los colectivos humanos construidos como objeto de estudio, que nos conducen a la comprensión de fenómenos sociales y a generalizaciones. La validez del discurso biográfico no se mide aquí, en este plano analítico, por lo que tiene de particular e irreductible, sino por todo lo contrario, por lo que tiene de patrón de conducta generalizada e interpretable. El testimonio constituye, así pues, la materia prima del documento que nos lleva a comprender e interpretar. Hemos eliminado o abandonado la coherencia interna y el testimonio en primera persona para reducir las vivencias particulares a indicadores de patrones genéricos de comportamiento. La cuestión, en fin, se ha de medir en términos de legitimidad social y de validez científica. Esto, por supuesto, constituye un campo abierto para seguir investigando y reflexionando. Y esperamos nuevas aportaciones de Joan que nos ayuden a mantener el debate abierto.

## Referencias

- ALLPORT G. W. y POSTMAN L. (1953), «Psicología del rumor», Buenos Aires, Editorial Psiqué.
- AMELANG, James (2003), *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna* Madrid, Siglo XXI.
- BERTAUX, D. y BERTAUX-WIAME, I. (1980), *Enquête sur la boulangerie artisanale en France*, París, CORDES, 2 vols.
- BOURDIEU, Pierre (1989), «La ilusión biográfica», *Historia y Fuente Oral*, núm. 2, pp. 27-33.
- CARO BAROJA, Julio (1997), *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid, Alianza Editorial.
- COMAS D'ARGEMIR, Dolores et alii (1990), *Vides de dona: treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars (1900-1960)*, Barcelona, Alta Fulla.
- DRAKE, B. (1854), *The Great Indian Chief of the West: or Life and Adventures of Black Hawks*, Cincinnati, Applegate and Co.
- EASTMAN, Ch. A. (1902), *Indian Boyhood*, Nueva York, McClure, Phillips & Co.
- ELLIS, E. S. (1861), *The Life of Pontiac, the Conspirator, Chief of the Ottawas*, Nueva York, Beadle & Co.
- FUNES, J.; ROMANÍ, O. (1985), *Dejar la heroína: vivencias, contenidos y circunstancias de los procesos de los procesos de recuperación*, Madrid, Cruz Roja Española.
- GINZBURG, Carlo (1981), *El queso y los gusanos*, Barcelona, Ed. Muchnik.
- GRINNELL, G. B. (1889), *Pawnee Hero Stories and Folk Tales*, Nueva York, Forest and Stream Publishing Co.
- (1892), *Blackfoot Lodge Tales*, Nueva York, Charles Scribner's Sons.
- HOWARD, O. O. (1881), *Nez Percé Joseph, an Account of his Ancestors, his Lands, his Confederates, his Enemies, his Murders, his War, his Pursuit and Capture*, Boston, Lee and Shepard.
- KLUCKHOHN, C. (1945), «The Personal Document in Anthropological Science», en Gottschalk, L. et alii: *The Use of Personal Documents in History, Anthropology and Sociology*, Nueva York, Social Science Research Council.
- KRISTEVA, J. (1969), *Sémeiotique. Recherches pour une sémanalyse*. Paris, Seuil.
- KROEBER, A. L. (1908), «Ethnology of the Gros Ventre», en *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 1, núm. 4, pp. 196-222.
- LANGNESS, L. L. (1965), *The Life History in Anthropological Science*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- MARTÍNEZ, L.; ROCA, J. (2004), *Recomençar la vida. Una memòria del procés migratori de les dones a Reus (1950-1970)*, Reus, Arxiu Municipal.
- MATO, Daniel (1995), *El arte de narrar y la noción de literatura oral*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- MINTZ, S. (1979), *Taso. La vie d'un travailleur de la canne*, París, Maspero.

- OPLER, M. (1938), «A Chiricahua Apache's Account of the Geronimo Campaign of 1886», en *New Mexico Historical Review*, núm. 13, pp. 360-386.
- (1921 [1941]), *An Apache Life-Way*, Chicago, The University of Chicago Press.
- PEÑA, F. JAVIER (2002), «El renacimiento de la biografía», *Edad Media. Revista de Historia*, vol. 5, pp. 39-66.
- POZAS, RICARDO (1952), *Juan Pérez Jolote, biografía de un totzil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Prat, Joan (2002-2003), «Fundadors religiosos: reflexions sobre un patró hagiogràfic i mític», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, núm. 9, pp. (Volum monogràfic dedicat al tema: *Antropologia de la religió: ortodoxos, heretges i sectaris*).
- (Comp.) (2004), «I... això és la meva vida. Relats biogràfics i societat, Barcelona, CPCP-TC, Colección Temes d'Etnologia de Catalunya, vol. 9.
- (2007), *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*, Barcelona, Eds. Bellaterra.
- PUJADAS, JOAN J. (1992), *El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas
- (1996), «Memoria individual y memoria colectiva. La construcción de la identidad», en MÉNDEZ, Leticia (Comp.), *Identidad. Análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. México, UNAM, pp. 276-289.
- (2000), «El método biográfico y los géneros de la memoria», *Revista de Antropología Social*, núm. 9, pp. 127-158.
- PUJOL, JOSEP M. (1994), *Jaume I. Llibre dels fets*, Barcelona, Teide.
- RADIN, P. (1920), «The Autobiography of a Winnebago Indian», en *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, núm. 16, pp. 381-473.
- (1926), *Crashing Thunder. The Autobiography of an American Indian*, Nueva York, Appleton & Co.
- ROBIN, RÉGINE (1989), «Literatura y biografía», *Historia y Fuente Oral*, vol. 1, pp. 69-85.
- SAPIR, E. (1921), «The Life of a Nootka Indian», en *Queens Quarterly*, núm. 28, pp. 232-243, 351-367.
- STEWART, J. (1934), «Two Paiute Autobiographies», en *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, núm. 33, pp. 423-438.
- TAMÉS, ROMÁN (1990), «Del cuento oral a la narrativa infantil de autor», en CERRILLO, P. ; GARCÍA PADRINO, J. (Comps.), *Literatura infantil*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha.
- THOMAS, W. y ZNANIECKI, F. (1958): *The Polish Peasant in Europe and America*, Nueva York, Dover Pub., 2 vols. [ed. orig. 1918-1920, 5 vols.].
- STECKBAUER, SONJA (1996), «La voz andina con nuevas formas de expresión escrita frente a la modernidad», *Société Suisse des Américanistes*, vol. 59-60, pp. 185-180.
- THOMPSON, P. (1989), *The Voice of the Past. Oral History*, Oxford, Oxford University Press.

- URÍA, Paloma (2010), «Érase una vez...», *Página Abierta*, núm. 210 <Publicación electrónica, URL: <<http://www.pensamientocritico.org/paluri1010.htm>>, último acceso 20-2-2012>.
- UTHER, Hans-Jörg (2012): «200 Jahre 'Kinder und Hausmärchen' der Brüder Grimm», *Revista de literatura oral popular*, núm. 1, Tarragona, Publicacions URV.
- WEINTRAUB, Karl (1991), «Autobiografía y conciencia histórica», en Loureiro, A. (Comp.), *La autobiografía y sus problemas teóricos*. Barcelona, Anthropos, pp. 18-33 [Colección Suplementos Anthropos, núm. 29].
- WELCH, A. (1976 [1841]), *A Narrative of the Early Days and Remembrances of Ocoala Nikkanochee, Prince of Econchatti, a Young Seminole Indian, Son of Econchatti-Mico, King of the Red Hills, in Florida...*, *Written by his Guardian*, Londres, Hatchard and Son.
- WHITE, L. (1943), «Autobiography of an Acoma Indian», en *Bureau of American Ethnology Bulletin*, Smithsonian Institution, Washington D.C., núm. 136, pp. 326-337.
- WITTKOWER, Rudolf; WITTKOWER, Margot (1982), «Nacidos bajo el signo de Saturno. El carácter y la conducta de los artistas: una historia documentada desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa», Madrid, Cátedra.