



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Instituto de Investigaciones Sociales
Centro de Investigaciones sobre América del Norte
Centro Regional de Investigación Multidisciplinaria
Facultad de Estudios Superiores Acatlán**

El hacer cotidiano del pasado.
Apuntes para una sociología de la memoria

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO ACADÉMICO DE

Maestra en Estudios Políticos y Sociales

P R E S E N T A

Florencia Rivaud Delgado

Tutor Sergio Sarmiento Silva



Ciudad Universitaria

México, 2010.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Sé que si le grito fuerte

El silencio se acongoja.

Sé que si la piso duro

Es la piedra la que llora.

Sé que si camino aprisa

Se me derrumban las hojas.

Por eso voy con cuidado,

Acariciando las formas

Mirando a un lado y al otro

Y respetándolas todas.

Que hay quien se duele del cuerpo

Y a mí me duelen los hombres

Y las cosas.

Nuevos acordes, Pedro Garfias.

A mi abuela, por la forma en que acude a sus recuerdos, como a una novela favorita, que se lee para sonreír en silencio un rato.

A mis padres, por mantenerse a mi lado, infatigables, dejándome gatear hasta las olas, pero siempre listos para ayudarme a levantarme justo cuando se acerca el grito.

A mi hermano, por saber todas las cosas que no le digo a nadie y por ayudarme a lidiar con ellas, siempre, con sensatez y humor.

A mi familia, sanguínea y adquirida, por su apoyo amoroso e incondicional. A Florencio y Maricarmen, Jomi, Manuel y Meytal, por el respiro que, desde Atlixco hasta Josefa, nos damos todos los domingos.

A Amapola, Ana, Andrea, Azar, Celeste, Chac, Facio, Gustavo, Lucy, Martín, Melina, Rodrigo, Pablo y Valeria, por todos los años de risas y porque voy por la vida más tranquila sabiendo que ustedes han elegido quererme.

A Félix, Yesica, Raquel, Raúl y Jose, por quitarme entre risas, cervecitas y guitarras, la brújula y el reloj.

A Christian, Darío, Evelyn, Gaby, Iván, Sofía y Omar, por esa placentera nostalgia que me invade cuando recuerdo los años mozos de la facultad.

A la UNAM, por el universo de conocimientos que esconde en sus aulas y jardines, en el que espero seguirme perdiendo y encontrando.

A Sergio, por su solidaria asesoría y, sobre todo, por predicar con el ejemplo que la calidad humana es requisito indispensable para la investigación. A François Lartigue, por mostrarme la importancia de sentarse a observar la luz. A Rodolfo Uribe, por mostrarme vías alternas en el mundo de las teorías y por acompañarme con paciencia en su exploración.

A la Universidad Complutense de Madrid, por abrirme la puerta de sus aulas y a Emilio Lamo de Espinosa, por su tutoría cálida y precisa.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por el apoyo que hizo posible esta maestría.

Introducción	1
I. Historia de un campo de estudio que todavía no existe	6
De los pensadores presociológicos a los clásicos.	9
Maurice Halbwachs: la invención de la memoria colectiva.	13
<i>Entre Bergson y Durkheim: la emergencia de un pensamiento en medio de un fuego cruzado.</i>	14
<i>Algunos puntos fundamentales de la obra de Halbwachs</i>	19
<i>Los límites de la teoría o algunos puntos de debate</i>	25
<i>El olvido de Halbwachs</i>	30
Aproximaciones sociales a la memoria tras la Segunda Guerra Mundial	31
<i>Aprendiendo a escuchar la memoria</i>	31
<i>Aprendiendo a escuchar la memoria propia</i>	34
<i>La memoria en el nuevo siglo</i>	39
II. La memoria como una constelación en movimiento	42
<i>Fines y principios de la perspectiva de la complejidad</i>	47
Construyendo macroconceptos	53
<i>El sujeto que rememora</i>	61
III. La memoria como huella y la huella de las emociones	68
Las huellas	72
La memoria como acción mediada	78
Memoria, sentimiento y acción	88
<i>Emoción y acción</i>	88
<i>Memoria y emoción</i>	92
<i>Memoria, emoción y acción</i>	94
Reflexiones finales	98
Bibliografía	102

Introducción

Comencé a trabajar sobre la memoria en mi tesis de licenciatura¹, cuando el encuentro con la historia escrita de San José Lagunas desató en mí una profunda curiosidad por comprender qué había llevado a los habitantes de aquel pequeño pueblo perdido en la Montaña de Guerrero a poner en papel una versión de la fundación que –más tarde me enteraría todos sabían que era falsa.

Buscando comprender la “historia de la historia” de este lugar realicé una serie de entrevistas a profundidad al tiempo que me sumergí en los libros buscando teorías y conceptos que me ayudaran a articular mis reflexiones. En ese entonces me enfrenté a la problemática de que los conceptos para abordar la memoria desde la sociología no resultaban pertinentes para hablar sobre las transformaciones que sufre la memoria de un grupo en el devenir de la vida cotidiana. El caso de San José Lagunas me sirvió en aquel momento para elaborar una crítica al concepto de memoria colectiva y proponer la noción de *memoria intersubjetiva* (Rivaud, 2007, p. 75).

No pretendo desarrollar aquí los detalles y conclusiones de aquella investigación, me parece importante mencionarla como punto de partida de mi interés por la memoria, ya que el trabajo que aquí presento no se centra en ningún ejemplo o caso concreto, pero es un primer resultado del diálogo que en aquel

¹ Tesis titulada “El hacer cotidiano sobre el pasado. La construcción de la memoria intersubjetiva en San José Lagunas” (2007).

momento inicié con las teorías sociológicas sobre la memoria y que se ha ido profundizando a través de las lecturas y el análisis. Mi esfuerzo se dirige a construir herramientas que espero utilizar en futuros estudios, elaborados de nuevo a partir de problemáticas específicas y que, sin duda, me obligarán a repensar los planteamientos expuestos en este trabajo². Invito pues, a leer esta tesis bajo el entendido de que es un paso en el camino de mis investigaciones en torno a la memoria.

A diferencia de la tesis anterior, que ejemplificaba cómo las prácticas y problemáticas cotidianas de una comunidad podían transformar las versiones del pasado (a lo que me refería en el título como “hacer cotidiano *sobre* el pasado”), lo que esta tesis busca comprender, en muy pocas palabras, es cómo el pasado actúa sobre el devenir cotidiano (a lo que me refiero con “hacer cotidiano *del* pasado”). El objetivo general es, pues, elaborar una perspectiva teórico-metodológica que sirva de guía para investigar la forma en que los grupos se relacionan con su pasado y cómo es que esta relación los afecta en el presente. Como argumentaré más adelante, esta pregunta debería estructurarse en torno al sujeto: cómo los sujetos reconstruyen su pasado y cómo esta reconstrucción interfiere en la acción/interacción presente.

² Me gustaría, en una tesis doctoral hipotética, estudiar la diferencia en la memoria de la Guerra Civil Española en un grupo de nietos de exiliados en México y un grupo de la misma generación en España. Mi intención sería observar las diferencias en la forma de recordar y buscar comprender, a través de las emociones, identidades e ideologías provenientes de dicha memoria, la posición de estos sujetos ante ciertos fenómenos actuales (por ejemplo, la Ley de la Memoria Histórica en España).

El primer capítulo consiste en una revisión de la forma en que la memoria ha sido abordada en diferentes momentos de la historia de la sociología, tomando como punto de referencia los dos *booms* de la memoria descritos por Huysen (2002), uno iniciado en la década de los sesenta y otro en la década de los ochenta, a los que añado un momento previo, en las primeras décadas del siglo XX y uno posterior, del que mi propio trabajo formaría parte, en la primera década del siglo XXI.

Un primer objetivo de este capítulo es mostrar que la memoria no se ha conformado como un campo de estudio para la sociología, ya que ha permanecido en la mayoría de los casos en el lugar de una categoría secundaria, que resulta útil para explicar otros procesos sociales, pero sin llegar a ser tomada como un objeto de estudio por sí sola. Los estudios y disertaciones teóricas sobre la memoria suelen encontrarse aislados y en pocos casos cuentan con espacios institucionales que faciliten sus investigaciones³.

El segundo objetivo es explicar algunos puntos fundamentales de la obra de Maurice Halbwachs, el primer sociólogo en tomar a la memoria como el centro de sus reflexiones y a quien considero el autor clásico referente de mi trabajo, por lo que me parece fundamental detenerme en su teoría y en la forma en que fue recibida, hasta hace relativamente pocos años, por los sociólogos. Para ello, utilizo la clasificación de dos autores (Wertsch y Misztal) respecto a las perspectivas

³ Un caso excepcional es el de la Universidad de Washington, que creó a finales de los noventa, una línea de investigación y enseñanza interdisciplinaria sobre “Estudios de la memoria”. Actualmente algunas universidades han incorporado el tema a sus líneas de investigación en posgrado y, aparentemente, los estudios sobre la memoria se hacen cada vez más populares en diversas disciplinas.

teóricas generadas en la segunda mitad del siglo XX para abordar la memoria. Este recorrido me permite mostrar, por un lado, la poca atención que se ha prestado a la obra de Halbwachs desde las disciplinas sociales y, por el otro, algunos elementos comunes de los discursos que pretenden explicar la memoria desde estas disciplinas.

Por último, este capítulo tiene la intención de llamar la atención sobre algunos límites de estas teorías y sobre la necesidad de elaborar una nueva perspectiva que permita a la sociología –y a las disciplinas sociales en general– incorporarse al debate actual en torno a la memoria, marcado por el llamado a la interdisciplinariedad que, a partir del desarrollo de las teorías sistémicas en diversos campos, se ha convertido en uno de los puntos nodales del pensamiento científico en la actualidad. Los estudiosos sobre la memoria también han sugerido la importancia de comprenderla como un fenómeno multidimensional, en el que lo biológico, lo social y lo psicológico aparecen ineludiblemente entrelazados.

Desde mi punto de vista, este contexto de pensamiento invita a la sociología a reflexionar sobre la memoria desde nuevos ángulos, es por ello que dedico el segundo capítulo a describir los principios epistémicos y metodológicos del pensamiento complejo, que tomo como punto de partida para proponer que se piense en la memoria como una constelación en movimiento, un macroconcepto, en términos de Edgar Morin.

El principal objetivo de este capítulo es argumentar que la memoria, pensada en términos de la complejidad, puede ser entendida como una capacidad mental de los sujetos, no individuos aislados, sino sujetos bio-psico-sociales con una mente sociocultural, para reconstruir experiencias pasadas. Considero

importante profundizar en estas definiciones porque expresan mi postura ante el debate, fundamental en el desarrollo sociológico, sobre la relación entre memoria individual y colectiva.

En el tercer capítulo centro mi atención en una de las múltiples interconexiones que se generan dentro de la constelación flexible que conforma la memoria, la relación retroactiva entre memoria-emoción-acción, que desde mi punto de vista puede ofrecer un fértil campo de discusión para los estudios sociales.

El primer apartado pretende apuntalar la idea de la memoria como una constelación en movimiento, al describirla como un proceso que emerge a partir de que un sujeto que activa y pone en relación a las huellas –corticales, psíquicas y externas. Esta idea implica reconocer, de nuevo, la importancia de comprender cómo el actor dialoga con las huellas al construir su memoria, es por ello que en el segundo apartado acudo a la perspectiva de la acción mediada.

En la tercera parte de este capítulo me centro en explicar la relación entre memoria, emoción y acción, que se entrelazan en un bucle retroactivo: las emociones atraviesan la memoria (conciente o inconsciente) que es parte fundamental de los motivos de la acción; la forma en que las impresiones se graban en nuestra memoria está, también, atravesada por nuestras emociones y nuestra experiencia, la acción transforma nuestra forma de recordar y sentir el mundo.

Más que ser una solución teórica, mirar a la memoria como parte de este entramado subjetivo que da forma a la acción social permite generar nuevas preguntas para comprender cómo el pasado afecta a las sociedades presentes.

I. Historia de un campo de estudio que todavía no existe

*Remembering the past is a form of mental time travel;
it free us from the constraints of time and space
and allows us to move
freely along completely different dimensions.*

Eric R. Kandel

Hablar de la existencia de una sociología de la memoria es, en algún sentido, dejarme llevar por una fantasía. Si bien es cierto que pueden rastrearse reflexiones sobre la memoria en un buen número de textos sociológicos, también lo es que durante años no se presentó un particular interés de esta disciplina por abordar el tema. La memoria aparece para la mayoría de los sociólogos como una categoría secundaria, poco diferenciada de la historia, la cultura o la tradición; una noción útil para explicar algunos fenómenos sociales, pero que no se consideraba por sí misma un objeto de investigación.

Comenzaré este capítulo exponiendo la forma en que la memoria ha sido concebida por la sociología y otras disciplinas afines –la antropología, la historia– con la intención de contextualizar el momento actual del debate en torno al tema, cuando parece surgir el interés por la memoria en las disciplinas sociales, en medio de una gran ola de pasión por el tema que se expresa en una gran diversidad de espacios sociales –en la ciencia, la moda, la literatura, el cine, la televisión, etc.

Si bien la sociedad moderna ha sido frecuentemente acusada de amnesia, a lo largo del siglo XX la memoria ha sido objeto de múltiples reflexiones e investigaciones científicas. Andreas Huyssen (2002) distingue dos momentos en la historia reciente en los que la memoria se ha convertido en un tema de gran interés para la sociedad: el primero en la década de los sesenta y el segundo en los últimos años de la década de los ochenta. Me parece importante, de acuerdo con los intereses de mi investigación, añadir dos momentos a la cronología propuesta por Huyssen: uno anterior, ubicado en la Viena de principios de siglo, y uno posterior, que se cristaliza en la primera década del siglo XXI, en la que pareciera haberse intensificado la pasión por comprender, cuidar y respaldar la memoria.

El primer apartado de este capítulo tiene como intención mostrar la forma, generalmente tangencial, en que algunos autores, presociológicos⁴ y clásicos, abordaron el tema. Fue a principios del siglo pasado cuando el francés Maurice Halbwachs tomó a la memoria como objeto central de sus reflexiones, lo que lo llevó a postular la idea de que existe una *memoria colectiva*, poniendo sobre la mesa los lineamientos generales para una sociología de la memoria.

Me detendré, en el segundo apartado de este capítulo, a hablar sobre la obra de Halbwachs, ya que la considero el punto de partida para una sociología de la memoria, por lo que considero necesario esbozar los puntos fundamentales que la componen, reconociendo sus aciertos y limitaciones. Más que un minucioso análisis metateórico, mi intención es hacer explícita mi lectura sobre su obra.

⁴ Me refiero a aquellos que desarrollaron su obra antes de que la sociología se consolidara como disciplina y se institucionalizara en las universidades, pero cuyo pensamiento fue, y sigue siendo, una referencia importante.

Hasta hace algunos años, cuando el último *boom* de la memoria llevó a los sociólogos a curiosear en sus estantes, la obra de Maurice Halbwachs había permanecido prácticamente olvidada; si bien la noción de memoria colectiva fue incorporada en el discurso sociológico, no fue acompañada de un desarrollo teórico-metodológico destinado a comprender de manera más profunda la forma en que las sociedades se relacionan con su pasado.

En los últimos años, tras la reedición de sus obras, Halbwachs pareciera consagrarse como un autor clásico, por un lado, porque resulta cada vez más evidente que la riqueza de sus textos no se agota en una primera lectura⁵ y, por el otro lado, porque contribuyó de manera decisiva en la consolidación de un debate al interior de la disciplina y construyó una matriz conceptual para abordarlo que, si bien puede ser sometida a sólidos cuestionamientos, se ha convertido en un lenguaje común entre sociólogos –incluso entre científicos de otras disciplinas–, un punto de encuentro en medio de la diversidad teórica. Impulsados por esta renaciente ola de interés por la memoria, los sociólogos nos hemos visto obligados a volver a Halbwachs y, como lo señala Jeffrey Alexander (en entrevista con

⁵ Lejos de ser una desventaja, la diversidad de interpretaciones que despierta una obra me parece una prueba de su valor heurístico que, como afirma Merton, es necesaria para atribuir a un autor la categoría de clásico: “Como verificación informal de la función potencialmente creadora de la relectura de los clásicos, únicamente necesitamos examinar las observaciones hechas al margen, o las notas tomadas de una obra clásica que ya había sido leída y luego releída años después. Si la segunda vez el libro tiene que decirnos precisamente las mismas cosas, estamos padeciendo un grave estancamiento intelectual, o bien la obra clásica es menos profunda intelectualmente de lo que habíamos creído, u ocurren ambas desgraciadas circunstancias (2002, p. 54)”.

Zabludovsky, 1991, p. 284), se le atribuye la cualidad de clásico a un autor cuando una comunidad epistémica reconoce que puede aprender de él tanto, o más, como de sus contemporáneos.

Atribuir a Halbwachs la cualidad de clásico es importante porque implica reconocerlo como punto de referencia necesario para cualquiera que quiera abordar el tema de la memoria desde las ciencias sociales. Releer su obra en nuestro contexto actual no sólo servirá para recuperar sus propuestas, para enriquecer un debate en el que entren en juego las múltiples interpretaciones y críticas que se han hecho sobre su obra; sólo a partir de este espacio de discusión será posible el desarrollo de nuevas teorías sociológicas sobre la memoria.

De los pensadores presociológicos a los clásicos.

Desde tiempos anteriores al surgimiento de la sociología, muchos pensadores hicieron referencia a un conjunto de hábitos y saberes compartidos, que son transmitidos a través de las generaciones y dotan a los pueblos de un carácter propio. En la mayoría de los casos este conjunto era nombrado como tradición o costumbre, y se acudía a su análisis para explicar fenómenos o acontecimientos específicos.

Maquiavelo, por ejemplo, atribuía una gran importancia a la memoria que los pueblos conservan de su propia historia, ya que a través de ella podían comprenderse sus acciones presentes. Aunque el tema de la tradición interesaba a Maquiavelo sólo en la medida en que podía afectar al gobierno de una ciudad, puede observarse en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, una

curiosidad por el tema que lo lleva a aventurar una explicación del olvido, al que atribuye tres posibles causas: las que dependen de Dios y que son incomprensibles para el hombre; las que dependen de la naturaleza, como los desastres o epidemias que arrasan a una población, poniendo fin, por lo tanto, a la posibilidad de que transmita sus recuerdos; y las que dependen de los hombres, quienes tienen la posibilidad de hacer transformaciones en el lenguaje o las creencias que provocan que un recuerdo sea olvidado o sustituido por uno nuevo. Esta última posibilidad, afirma Maquiavelo, puede provenir del impulso de los gobernantes, a quienes recomienda promover la memoria o el olvido de la historia con el fin de que en el pueblo impere el recuerdo de sus virtudes (2005, p. 208).

Otros autores hablaron de la memoria, pero abordándola como un fenómeno individual, sin relación con los procesos sociales. Ejemplo de esto es Thomas Hobbes, quien en la primera parte del *Leviatán*, dedicada a describir la mente humana, afirma que la memoria no es más que imaginación, ya que en ella se fijan las representaciones que nos permiten creer que conocemos el mundo, pero que no son más que imágenes elaboradas a partir de nuestras pasiones y deseos (2006, p. 11).

Para Gérard Namer la sociología fue, desde su nacimiento, una sociología de la memoria, ya que las reflexiones de Saint-Simon y de Auguste Comte giran en torno a la tradición y la solidaridad como nociones centrales para explicar los vínculos sociales; al subrayar la importancia de comprender el origen de los vínculos y la relación de los hombres con sus antepasados, ambas nociones se refieren, de manera implícita, a la memoria:

La tradición es, a la sazón, la necesidad que el pasado de los muertos ejerce sobre el presente de los vivos. La solidaridad es, en ese sentido, una relación donde los vivos reconocen en su vínculo con el pasado, una memoria del hecho y del valor moral de ese pasado: el vínculo social y el vínculo moral son términos idénticos y relacionados con la memoria individual (Namer en Halbwachs, 2004, p. 349).

Si bien es cierto que la memoria estaba presente como un elemento fundamental para comprender la constitución de la sociedad desde los inicios de la sociología, tampoco se había convertido en un objeto de estudio en sí. Al igual que en la obra de Maquiavelo o Hobbes, las reflexiones de Saint-Simon y Comte en torno a las tradiciones no tienen como preocupación central explicar cómo es que éstas surgen y permanecen, sino los lazos sociales que sustentan.

La sociología inició su proceso de institucionalización en los últimos años del siglo XIX, época en la que los avances tecnológicos popularizados con la Revolución Industrial –el tren, el coche, los teléfonos y las máquinas de escribir, por ejemplo– trastocaron la vida cotidiana, que comenzaba a concentrarse en las ciudades, dejando atrás al mundo rural y sus tradiciones. Los cambios en la forma de vida, las costumbres y las relaciones, generaron una suerte de angustia de la que se desprendieron algunas de las preocupaciones centrales de los sociólogos de la época: los lazos solidarios, el orden social, la noción de comunidad y el desarrollo del capitalismo, por ejemplo.

Mientras la sociología se consolidaba en las universidades francesas y alemanas, el tema de la memoria tenía un papel central en la Viena de principios de siglo. Como si las transformaciones vividas hubieran sumergido a la sociedad en un pensamiento nostálgico en torno al paso del tiempo, la memoria y el olvido.

Henri Bergson publicó *Materia y memoria* (1896), mientras que Freud dio a conocer los pasos fundamentales hacia la teoría psicoanalítica con *La interpretación de los sueños* (1899). Unas décadas después, Proust mostró a través del lenguaje literario que los acontecimientos ordenados son sólo una parte de nuestra memoria autobiográfica, que se elabora en gran medida a partir de imágenes y sensaciones difusas, que dan cuerpo a una *memoria involuntaria* (Braunstein, 2008a). Para Walter Benjamin, fue el autor de *En busca del tiempo perdido* quien llamó a los hombres de su época a reflexionar en torno al tema, al ser “el primero que ha hecho al siglo diecinueve capaz de memorias. Lo que antes de él era un espacio de tiempo sin tensiones, se convierte en un campo de fuerzas en el que despertaron las corrientes múltiples de autores posteriores” (1988, p.23).

Los sociólogos del momento –Durkheim, Weber, Simmel o Tönnies– no participaron de manera muy activa en este campo de fuerzas, aunque el interés de la época por la psicología humana despertó en ellos una inquietud por incorporar los procesos subjetivos en las reflexiones sobre lo social. En realidad, en estos autores la memoria seguía concibiéndose en relación con la solidaridad; Tönnies, por ejemplo, afirma que la comunidad se sustenta, en buena medida, en los recuerdos placenteros que nos hacen evocar la presencia de aquellos que nos han acompañado a lo largo de la vida, es por ello que afirma que “la fuerza intelectual de la memoria es la más firme en la creación, conservación y consolidación de las ligaduras afectivas” (1979, p. 35).

El entrelazamiento entre memoria, tradición y cohesión social, presente desde los pensadores presociológicos, sería roto por Durkheim, quien explicó la solidaridad a través del compromiso que emana de los lazos establecidos en el presente, desprendiéndola así de su vínculo con la memoria. Si bien rompió el vínculo originario sugerido por Namer entre sociología y sociología de la memoria, al desarrollar la idea de que la sociedad guía la acción y el pensamiento de los individuos a través de las representaciones colectivas, Durkheim dio sustento teórico a algunos de los principios que más tarde respaldarían la concepción sociológica del carácter social de la memoria individual.

Para consolidarse como ciencia en las universidades positivistas de principios del siglo XX, la sociología se vio obligada a delimitar claramente sus fronteras disciplinarias y a proponer un método acorde con los principios del método científico. Siguiendo esta lógica, resulta hasta cierto punto natural que los sociólogos no hayan considerado a la memoria como un objeto de estudio pertinente, ya que se pensaba en ella como un fenómeno de carácter individual. Mientras los estudiosos de la conciencia interior, como Freud y Bergson, podían preguntarse la relación del hombre con su pasado, los sociólogos debían concentrarse en fenómenos que trascendieran a los individuos y que pudieran observarse y medirse.

Maurice Halbwachs: la invención de la memoria colectiva.

La sociología había mantenido, hasta mediados del siglo XX, una relación ambivalente con la memoria: a pesar de que la consideraba un elemento esencial para la conformación de la sociedad, al ser concebida como una facultad

individual, estaba excluida de su campo de interés. Es por ello que el surgimiento de la teoría de Maurice Halbwachs (1877-1945)⁶ sólo puede comprenderse si recordamos la importancia que el tema tenía en la sociedad de su época y atendemos a la relación que este autor tuvo con otras disciplinas.

Entre Bergson y Durkheim: la emergencia de un pensamiento en medio de un fuego cruzado.

Ya hemos visto que a principios del siglo XX la sociedad europea comenzaba a reflexionar sobre los cambios que vivía y que el interés por la memoria se había expresado en la academia tanto como en las artes. Las tesis freudianas eran inevitable tema de debate entre los académicos, y los planteamientos hechos por Henri Bergson en *Materia y memoria* (1896) serían transmitidos a Halbwachs por el filósofo, quien fue uno de sus maestros más cercanos.

Después de haber tenido como tutor a Bergson, Halbwachs comenzó a acercarse a la sociología, disciplina desde la que finalmente construyó su carrera académica, que en aquél momento se encontraba dirigida, en Francia, por Durkheim y sus seguidores. Así, buena parte de su educación estuvo guiada por dos de los personajes más importantes de su época, entre quienes no sólo existía una rivalidad reconocida, sino profundas diferencias disciplinarias y epistemológicas⁷.

⁶ Existen trabajos biográficos sobre Maurice Halbwachs, aunque aún no han sido traducidos al español. Sin embargo, múltiples autores han hecho breves descripciones de su vida como introducción a sus textos; los pocos datos biográficos a los que me referiré en este trabajo fueron obtenidos del postfacio de Gérard Namer (2004a, pp.345-428) y de los trabajos publicados en la Revista *Anthropos* (2008).

⁷ Como lo explica Ramón Ramos, a estos autores “los separaban dos maneras radicalmente distintas de valorar la tradición occidental surgida de la cultura clásico-antigua y de la revolución

El padre de la sociología de la memoria vivió en carne propia el enfrentamiento entre las explicaciones provenientes del psicologismo y aquellas que se derivaban de una perspectiva sociológica. Formado en el medio de un fuego cruzado, Halbwachs tuvo la inteligencia y la creatividad suficientes para discutir arduamente con sus dos grandes maestros, a la vez que integraba pensamientos y métodos que parecían irreconciliables; la rigurosa reflexividad del pensamiento bergsoniano le permitió poner en tela de juicio algunas de las premisas de las propuestas de Durkheim, de quien aprendió la metodología de la sociología positivista (Jaisson, M., en Revista *Anthropos* (2008), p. 97).

Los postulados sobre la memoria de Henri Bergson giran en torno a la *durée*⁸, que es la percepción intuitiva del tiempo interno, caracterizada por la irreversibilidad y la innovación. Según los planteamientos bergsonianos, el tiempo se percibe subjetivamente como un devenir incesante en el que sólo podemos observar cambios, cosas haciéndose y deshaciéndose; sin embargo, la mente humana no podría construir referentes estables en esta duración y quedaría incapacitada para actuar, por lo que se ve obligada a negarla, segmentándola en pasado, presente y futuro. Esta fragmentación está orientada por el deseo, que niega el fluir del presente y nos permite imaginar un futuro, y por la memoria, que nos vincula con el pasado, negando la irreversibilidad del tiempo.

intelectual copernicana. En última instancia, lo que en ellos se enfrentaba eran las dos líneas que han hegemonizado la historia cultural de nuestro siglo: la que recoge y asume la herencia de la Ilustración y la que la rechaza” (1989a, p.29).

⁸ A la que me referiré, siguiendo a Ramón Ramos (1989a), como *duración*.

Esta memoria que irrumpe en la duración tiene, para Bergson, dos modalidades: por un lado, la *memoria hábito*, que habilita a los sujetos para acumular conocimientos, como el lenguaje, que les permiten actuar sobre su entorno presente; por el otro, la *memoria pura*, en la que el individuo acumula las imágenes del pasado y a la que sólo puede acceder mediante un ejercicio de introspección que le permita distanciarse del presente (Namer, 2004; Ramos, 1989a).

Es precisamente esta concepción de la memoria como un enorme acervo resguardado en las profundidades de la mente (los inmensos palacios de la memoria de San Agustín) contra la que Halbwachs argumenta en su primera obra, *Los marcos sociales de la memoria*. Desde su perspectiva, en esta idea existen dos errores fundamentales: el primero es concebir la memoria como algo que existe de manera pura en la mente de los sujetos y no como algo que se reconstruye a partir de la rememoración; el segundo es considerar que la memoria es una capacidad interna de una conciencia aislada.

La polémica entre Bergson y Halbwachs en torno al carácter individual o colectivo de la memoria tiene como trasfondo el debate entre la concepción del tiempo interior de Bergson y la del tiempo social de Durkheim. La crítica que hace Halbwachs a Bergson evidencia ya su cercanía al pensamiento sociológico, es decir, a su segundo gran maestro.

Durkheim concibe la relación entre el individuo y la sociedad en términos dicotómicos. Por un lado está el individuo, que se constituye a partir de las representaciones generadas por el contacto sensorial con el mundo. Por otro lado está la sociedad, que no puede ser reducida a la suma de las individualidades, ya

que construye, a través del tiempo, estructuras, representaciones y categorías colectivas que trascienden a los individuos. Las percepciones individuales sólo cobran sentido cuando son atravesadas por el lenguaje, herramienta fundamental de la dimensión social, que nos permite nombrarlas, ordenarlas y comunicarlas (Lamo de Espinosa, González García y Torres Albero, 1994)

Las representaciones colectivas poseen las mismas características que los hechos sociales, definidos por Durkheim en *Las reglas del método sociológico* (1895) y que, de manera sucinta, son: ser exteriores a los individuos –ya que los trascienden espacio-temporalmente y no depende de ellos para suceder– y coercitivas –en la medida en que limitan y guían la acción de las conciencias individuales. El pensamiento individual está siempre subordinado a las representaciones sociales, que lo dotan de estructura y límites a través del lenguaje.

En el otro extremo del psicologismo de Bergson, Durkheim consideraba que el tiempo –al igual que el espacio– era una categoría socialmente construida, ya que la percepción individual del paso del tiempo surge de las divisiones sociales que cada cultura elabora para objetivar y organizar la temporalidad: los calendarios, relacionados con los ciclos naturales y rituales; los horarios laborales; las actividades correspondientes a cada edad del individuo, son algunos ejemplos de productos sociales que dirigen la concepción individual del tiempo (Ramos, 1989a). Siguiendo esta lógica, Durkheim esbozó la idea de una memoria colectiva, concebida como una *ideación* del pasado que se contrapone a la conciencia –que es la ideación del presente– y a la imaginación utópica –que es la ideación del futuro.

A lo largo de su trayectoria, Halbwachs se fue sumergiendo cada vez más en la perspectiva sociológica, hasta convertirse en uno de los representantes más importantes de la escuela durkheimiana (Ramos, 1990; Namer, 2004; Farfán, 2008). Sin embargo, la influencia de su formación filosófica no dejó de hacerse presente en su teoría, en la que siempre subyace una preocupación por la relación entre los hechos sociales y la conciencia individual. Halbwachs llevó la propuesta durkheimiana sobre las representaciones sociales hasta sus últimas consecuencias, haciendo estudios sobre los temas discutidos en la academia francesa –las clases sociales, la religión y el suicidio, por ejemplo– desde una perspectiva ligeramente distinta, que tiene como premisa la idea de que el sociólogo debe buscar las motivaciones de los hombres en el grupo:

[...] Esos motivos generales: espíritu familiar, ambición, ahorro, busca de bienes materiales, de distinciones, deseos de mejorar su condición, no se presentan en ningún sitio como tendencia o disposición aislada, abstracta. Están en cada uno porque están en el grupo del cual se es miembro, y su forma, su intensidad resulta de las condiciones propias del grupo, de su estructura, de sus relaciones con los demás (Halbwachs, 1970, p.37).

En realidad, a lo largo de su obra –y especialmente en su teoría sobre la construcción social de la memoria– está presente una original concepción de la relación entre el individuo y la sociedad, como dos entes separados pero indisociables. Halbwachs reconoce la existencia de las estructuras que trascienden temporalmente a los individuos, pero no las concibe como externas a

ellos; para él –y he aquí lo vanguardista de su concepción– existe una cierta continuidad entre la *conciencia* individual y la colectiva. El objetivo de la sociología debía ser estudiar a la conciencia social –ahora ya la conciencia a secas– como un hecho social:

La sociología es, para él, el análisis de la conciencia según se descubre dentro de la sociedad y según es descubierta por ella, y es la descripción de esta sociedad concreta, es decir, de las condiciones –idioma, orden, instituciones, presencias y tradiciones humanas– que hacen posible la conciencia de cada uno. No podemos pensar nada, no podemos pensarnos a nosotros mismos sino a través de lo colectivo, persigue lo universal y distingue, tal como insistió repetidamente Halbwachs, el sueño de la realidad, la locura individual de la razón común. Durkheim trae la razón a la sociedad, y Halbwachs demuestra que la razón es el resultado de esta forma humana que realiza y anima sola constantemente la existencia social (Michel Alexandre, 2008, p.18)

Algunos puntos fundamentales de la obra de Halbwachs

En este orden de ideas, es comprensible que *Los marcos sociales de la memoria*, el texto fundador de la sociología de la memoria, comience con una profunda reflexión en torno a la relación de la conciencia individual con la sociedad. Halbwachs reconoce que, como proceso mental, la memoria sólo puede ser generada por los individuos, pero enfatiza que estos son incapaces de pensar sin acudir a las convenciones sociales que dan sentido a sus representaciones

mentales. Recuperando la importancia que Durkheim había atribuido al lenguaje, al que estima como “la función colectiva por excelencia del pensamiento” (2004, p.89), considera que las categorías vinculadas con el tiempo y con el espacio constituyen marcos sociales que permiten al individuo situar las imágenes de aquello que ha percibido, ordenarlas y establecer las relaciones entre ellas, haciendo posible la construcción de sentido; si careciéramos de esos marcos, no podríamos distinguir aquellas imágenes que pertenecen al pasado de aquellas que percibimos en el presente ni localizar nuestros recuerdos. Entre las categorías que nos permiten fijar las coordenadas espacio-temporales de lo que percibimos, sobresalen las de presente, pasado y futuro, pero no pasemos por alto que en estos marcos se encuentran también distinciones –lejos/cerca, adelante/atrás, joven/viejo, principio/final, etc.– y calendarios, fechas festivas, el territorio que habitamos y las transformaciones que sufre en manos de la sociedad (edificios, calles, plazas, etc.).

Para probar que una mente aislada es incapaz de presentar sus recuerdos de forma reconocible, Halbwachs acude al ejemplo del sueño, ya que considera que sólo mientras el sujeto duerme la conciencia se encuentra verdaderamente aislada. Las imágenes que aparecen durante el sueño, afirma, deben estar guardadas en nuestra memoria, sin embargo, somos incapaces de representarlas cuando nos encontramos separados de los otros; éstas aparecen de manera arbitraria, empalmando temporalidades y espacialidades distintas, haciendo imposible distinguir las sensaciones de las reflexiones o las fantasías.

En esta primera parte de su obra, Halbwachs se contrapone también a la noción de memoria pura de su gran maestro, para lo que acude a la perspectiva psicoanalítica, en la que las imágenes del pasado que somos capaces de representar son fundamentalmente distorsiones. Para Freud, la memoria se inscribe en el inconsciente en forma de *huellas mnémicas*, que deben ser reactivadas, reconstruidas por la conciencia para generar representaciones sobre lo pasado; este proceso de reelaboración de lo pasado a través de huellas es siempre selectivo: guiados por el principio del placer, reprimimos una gran parte de nuestros recuerdos, olvidándolos o sustituyéndolos en la rememoración por recuerdos encubridores⁹.

Si bien Halbwachs critica la forma en que Freud interpreta los símbolos hasta sobreponer una interpretación sobre otra¹⁰, subraya una y otra vez la importancia de comprender a la memoria no como una capacidad de repetición (*mnémé*), sino como una reconstrucción (*anamnésis*) del pasado, en la que la capacidad simbólica tiene un papel fundamental: “no conserva el pasado, lo reconstruye, con la ayuda de restos materiales, ritos, texto, tradiciones que ese mismo pasado ha dejado, pero también, con la colaboración de datos psicológicos y sociales recientes, en otras palabras, con el presente” (Halbwachs, 2004, p.260).

⁹ Me parece importante mencionar que, como lo señala Néstor Braunstein (2008a), Freud fue uno de los primeros en equiparar la historia de las colectividades con la de los individuos, señalando que los pueblos construyen, también, narraciones sobre su propia historia.

¹⁰ Refiriéndose a *La interpretación de los sueños*, Halbwachs afirma con cierto sarcasmo: “...él [Freud] se esfuerza por dar cuenta del contenido aparente del sueño por las preocupaciones escondidas del que duerme; imagina incluso que el sujeto, para representarse en sueño el cumplimiento de sus deseos, debe no obstante disimular la naturaleza, por respeto a un segundo yo, que ejerce en ese teatro interior una especie de censura, y de la cual es menester burlar la vigilancia y alejar las sospechas; de ahí vendría el carácter simbólico de los sueños” (2004, p.31).

Los marcos sociales son, entonces, una suerte de estructura que permite a la mente consciente evocar el pasado en formas reconocibles para sí y para los otros. Pero Halbwachs afirma que no debe pensarse que éstos se reducen sólo a fechas y fórmulas: “representan corrientes de pensamiento y experiencia en las que sólo encontramos nuestro pasado porque ha sido atravesado por ellas” (2004b, p.66). Los marcos sociales son portadores de una memoria que es incorporada por los individuos, al grado de que no puede diferenciarse de la memoria individual; prueba de la profundidad con la que ésta memoria colectiva condiciona nuestra vida psíquica es que sus imágenes están presentes incluso en la mente no consciente (*Ibíd.*, p.72).

El concepto de memoria colectiva es, precisamente, el que permite a Halbwachs pasar del análisis de la importancia que las representaciones sociales tienen para la memoria individual, a la idea de que las sociedades son, también, capaces de recordar:

Nos hemos contentado hasta aquí con observar y señalar todo lo que de social entra en los recuerdos individuales, es decir, en aquellos donde cada hombre reencuentra su propio pasado y cree muchas veces no reencontrara nada más que eso. Ahora que hemos reconocido hasta qué punto el individuo está, en este aspecto como en muchos otros, en situación de dependencia con la sociedad, es natural que consideremos el mismo grupo como capaz de recordar, y que atribuyamos una memoria a la familia, por ejemplo, del mismo modo que a cualquier otro conjunto colectivo (*Ibíd.*, p.175).

Así, Halbwachs pasa de reconocer en la memoria una dimensión social a atribuir a la sociedad la capacidad de recordar. Desde mi punto de vista, es en este punto en el que sus tesis adquieren mayor complejidad y se vuelven, a la vez, más controvertidas. Pareciera que, al afirmar, por un lado, que la memoria individual es producto de las representaciones colectivas y, por el otro, que los grupos tienen capacidad de recordar, Halbwachs está pensando a la memoria colectiva como una especie de monstruo suprasocial que controla nuestra relación con el pasado. Los planteamientos iniciales, en los que se establecía una continuidad entre individuo y sociedad parecerían verse oscurecidos por una concepción en la que las representaciones viajan unilateralmente de la sociedad a las conciencias de los individuos pasivos.

Un primer punto que me parece importante aclarar es que, a lo largo de su obra, Halbwachs menciona frecuentemente que la rememoración sólo puede ser realizada por la mente individual, pero que ésta necesariamente acudirá a los marcos sociales para reconstruir sus recuerdos.

Un segundo punto, probablemente más sutil pero no menos importante, es que cuando Halbwachs atribuye la capacidad de recordar a la colectividad no está pensando en “la sociedad”, como un ente abstracto, sino en grupos concretos – familias, grupos de trabajo, congregaciones religiosas– en los que los individuos mantienen una interacción reiterada que los constituye como comunidades afectivas, lo que establece una de las diferencias principales entre historia y memoria:

La historia puede representarse como la memoria universal del género humano. Pero la memoria universal no existe. Toda memoria colectiva tiene como soporte un grupo limitado en el espacio y en el tiempo” (2004*b*, p.85).

Como lo explica Pollak (2006, p.98), la cercanía de los miembros de estos grupos permite que se construya una suerte de consenso sobre los eventos pasados, indispensable para que se conviertan en un punto de encuentro entre las memorias individuales. Estos recuerdos son apropiados por los individuos, incluso si se refieren a eventos ocurridos antes de su nacimiento, porque le son narrados una y otra vez de forma más o menos similar. Es por ello que Namer enfatiza la importancia que la interacción cara a cara tiene en la construcción de la memoria colectiva:

[Halbwachs] reconoce que hay una realidad superior que es la memoria colectiva, creada en dos momentos: una situación de vida cotidiana pensada como interacción y una intensa sociabilidad de impresiones y de opiniones [...] lo que crea el pensamiento colectivo es la interacción reiterada (en Halbwachs, 2004*a*, p.402).

Ya que está construida a partir de la interacción entre los sujetos, no puede pensarse en la memoria colectiva como una noción reificadora¹¹; sin embargo, la continuidad entre la conciencia individual y la colectiva que Halbwachs parecía proponer en un principio, se ve fracturada:

¹¹ En el sentido establecido por Berger y Luckmann al criticar las teorías durkheimianas que, desde su punto de vista muestran que el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano y que la relación dialéctica entre el productor y sus productos puede pasar desapercibida (2005).

La memoria colectiva, por otra parte, envuelve las memorias individuales, pero no se confunde con ellas. Evoluciona según sus leyes, y si bien algunos recuerdos individuales penetran también a veces en ella, cambian de rostro cuando vuelven a colocarse en un conjunto que ya no es una conciencia personal (Halbwachs, 2004b, p.54).

Los límites de la teoría o algunos puntos de debate

Como mencioné anteriormente, en el trasfondo de la obra de Halbwachs está siempre presente el debate encarnado en sus maestros acerca de la relación entre individuo y sociedad, la conciencia individual y la colectiva. A pesar de sus esfuerzos por establecer una continuidad entre estas dos entidades, la idea de que individuo y sociedad mantienen una relación dicotómica pareciera terminar por imponerse en su perspectiva.

La propuesta de Halbwachs resulta muy útil para explicar el origen de la memoria compartida por los grupos, así como la permanencia de estos recuerdos a través de las generaciones. Sin embargo, las limitaciones de su propuesta comienzan a hacerse evidentes cuando la enfrentamos al olvido o a las mutaciones de la memoria. Una transformación en la memoria colectiva sólo puede provenir de una necesidad de la colectividad que, por alguna situación presente, transforma las convicciones que sustentan los marcos sociales. Este cambio puede producir el olvido o la transformación de las imágenes del pasado, que después será apropiado por los integrantes del grupo, quienes no tendrán más opción que plegarse a las convicciones y modificar sus recuerdos en el mismo sentido que ha cambiado la memoria colectiva (Halbwachs, 2004a, p.324).

El olvido y los cambios en la memoria dependen de los intereses de una colectividad que se forma por la interacción entre individuos, cuyas mentes están sometidas a las convicciones de la colectividad. Si los marcos sociales de la memoria dependen de la interacción, pero la interacción esta regida por las convicciones de éstos ¿de dónde puede provenir el olvido?

“No olvidamos nada”, afirma Halbwachs. Para Bergson, “las imágenes de los hechos pasados están totalmente terminadas en nuestra mente (en la parte inconsciente de nuestra mente) cual páginas de libros que podríamos abrir, aunque ya no abramos” (2004b, p.77) y la imposibilidad de acceder a ellas se atribuye a una dificultad cerebral. Halbwachs coincide con él en la improbabilidad del olvido, pero argumenta que siempre permanecen rastros, indicios, que permiten a la sociedad reconstruir esas imágenes. Para que un recuerdo quedara totalmente borrado de la memoria de un grupo tendrían que desaparecer todas las huellas que llevan a los individuos hacia él; de lo contrario, es probable que una pequeña parte del cuerpo social se reencuentre con el recuerdo y comience a reconstruirlo.

La desaparición absoluta de los marcos sociales que inducen un recuerdo es, en efecto, poco probable. Tendrían que suprimirse palabras, pensamientos, imágenes, espacios, música, narraciones, lo cual era ya difícil de imaginar en los tiempos de Halbwachs y parece casi imposible en la actualidad, cuando prácticamente todo es archivado en palabras e imágenes, guardado en una computadora y respaldado en un disco duro. Suponiendo que esta omisión fuera posible, no bastaría con que sucediera en el ámbito público –a través de la represión sobre un grupo, por ejemplo–; tendría que conseguirse que los individuos, que han interiorizado todo esto, quedaran también imposibilitados para acceder a esta memoria.

Si bien es cierto que el olvido absoluto es una posibilidad remota, con frecuencia nos encontramos con que las personas e incluso los grupos sociales parecen haber olvidado un evento, ya sea porque su rememoración es sumamente complicada o porque pareciera no haber interés por recordarlo. Debemos poner especial atención cuando el silencio cae sobre un momento del pasado y preguntarnos, como lo hacen los psicoanalistas, por las razones que hacen que los miembros de un grupo no puedan o no quieran recordar.

La afirmación de que el olvido sólo recae en las sociedades, que en algún momento parecía llevarnos hacia una espiral sin salida que sólo podía resolverse con la intervención de un ser suprasocial, es en realidad, la confirmación de la rigurosa reflexividad del autor, quien nos está guiando hacia la conclusión de que la sociedad no olvida, sino que transforma la memoria. Para que un individuo olvide, debe haber en él algún problema mental que lo haga incapaz de poner en práctica los marcos sociales –como lo prueba con el análisis de los afásicos desarrollado en *Los marcos sociales de la memoria*– ; de lo contrario, habrá entre los otros un indicio, una huella, que lleven al individuo a reconstruir el evento que parecía borrado¹². De manera similar, el olvido colectivo sólo adviene cuando hay un cambio suficientemente profundo en el grupo y, en ese caso, “no debemos pensar que es un mismo grupo el que olvida una parte de su pasado: en realidad

¹² Estamos pensando, en este caso, en la reconstrucción de algún evento concerniente a la memoria colectiva –un pasado común vivido por un grupo. Pensar en el caso del olvido de un recuerdo que tan sólo concierne a la memoria individual tendría otras implicaciones, más bien de índole psicoanalítico. Como lo señala Braunstein (2008a), para el psicoanálisis no existe el olvido, sino la represión, y no existen los recuerdos, sólo los recuerdos encubridores; desde mi punto de vista ni la represión ni el contenido simbólico de estos recuerdos tienen porqué ser considerados algo ajeno a los marcos sociales de la memoria.

hay dos grupos que se suceden” (Halbwachs, *Ibíd.*, p.80). El olvido no es desaparición, sino cambio, de los grupos que sustentan la memoria y, con ellos, de las rememoraciones que la componen.

Efectivamente, cuando observamos la pérdida de un recuerdo en el grupo, generalmente puede explicarse por una transformación social o por la dispersión de sus miembros a través del tiempo. Sin embargo, como lo han señalado diversos autores posteriores a Halbwachs, existen muchas posibilidades entre la memoria y el olvido; los recuerdos son seleccionados y pueden ser reprimidos, silenciados, distorsionados o transformados radicalmente. Existen, también, muchos *usos* que los grupos, o algunos miembros al interior del grupo, hacen de la memoria (Todorov, 2000; Ricoeur, 2004). Cambios en los medios materiales en que fijamos nuestros recuerdos (Le Goff, 1991; Bartra, 2007) que implican transformaciones en los marcos sociales¹³.

Varios autores han señalado que el problema central en la teoría de Halbwachs es que no permite dar cuenta de las transformaciones en la memoria colectiva. El historiador Marc Bloch –quien junto con Lucien Lebrve fundó la Escuela de los Anales, de cuya publicación, *Annales d'histoire économique et sociale*, Halbwachs fue colaborador– fue uno de los primeros en señalar que la teoría de Halbwachs debía poner más énfasis en los “hechos de comunicación entre individuos” y en la transmisión de los recuerdos a través de las generaciones (Jaisson, *Op. Cit.*, p.96; Lavabre, en Aróstegui y Goidheau (2006), p. 39).

¹³ Más tarde entraré en detalle sobre estos y otros procesos, por el momento mi intención es sólo mencionarlos para mostrar el camino de mi argumentación.

Roger Bastide, quien acudió a la teoría de Halbwachs como una herramienta para explicar la permanencia de algunos rituales religiosos, criticó la falta de énfasis del autor en los procesos de mutación de la memoria, afirmando que esto se debía a que había prestado escasa atención a las estructuras de los grupos, así como al hecho de que estos se encuentran siempre inmersos en procesos de desestructuración o reestructuración (1986, p.482).

Coincido con la idea de que, a pesar de su insistencia en que la memoria colectiva emerge de las interacciones de un grupo concreto, Halbwachs no fue suficientemente enfático sobre la importancia de observar estas interacciones ni propuso un método para hacerlo. Probablemente esto se debe a que dedicó buena parte de su obra a probar la existencia de una dimensión social de la memoria –cosa que si hoy nos parece evidente es, en buena medida, gracias a sus planteamientos– y a que, como lo señala Rafael Farfán (en *Anthropos*, 2008, p.59), su pensamiento no logró despegarse del *habitus* epistemológico de la escuela durkheimiana¹⁴, lejano a considerar “como cosas” aquellos procesos de transmisión, reformulación u omisión de la memoria que realizan los grupos en su vida cotidiana.

¹⁴ Recordemos que la obra de Durkheim se inscribe en un paradigma fundamentalmente positivista, según el cual la investigación debe partir de dos principios metodológicos básicos: 1) de la eliminación de toda preñoción (como los motivos de la acción de los actores); y 2) de la objetivación del hecho a estudiar como si se tratara de un espejo que obliga a reproducir una realidad cuya fidelidad depende de la eliminación de todo componente subjetivo del investigador.

El olvido de Halbwachs

La labor sociológica de Maurice Halbwachs fue interrumpida en forma abrupta por el inicio de la II Guerra Mundial: pocos meses después de haber obtenido un puesto como catedrático en el Collège de France, fue encerrado en el campo de concentración de Buchenwald, donde murió en 1945¹⁵.

La obra de Maurice Halbwachs no está, ni mucho menos, exenta de ambigüedades. Es frecuente encontrar cambios o contradicciones en sus argumentos; sus textos parecen ser más bien reflejo de investigaciones y disertaciones inconclusas, de un autor que pareciera evadir las definiciones sobre sus propios conceptos. Esta ambigüedad se debe, desde mi punto de vista, más a un exceso que a una carencia de rigor; gran parte de sus trabajos sobre la memoria fueron escritos en forma de ensayos y artículos –que tras su muerte fueron recopilados bajo el título de *La memoria colectiva*–, por lo que es probable que él no considerara que sus reflexiones estuvieran listas para presentarse en forma de resultados finales.

Quizá por esto la trascendencia de Halbwachs tuvo una particular bifurcación: a pesar de que sus textos no se introdujeron a los programas oficiales de las universidades, la idea de que la memoria individual lleva la huella indeleble de una memoria colectiva permeó el pensamiento de los científicos sociales y adquirió una singular popularidad entre la sociedad.

¹⁵ El escritor Jorge Semprún fue compañero de encierro de Maurice Halbwachs, quien fue su amigo y profesor. En *Viviré con su nombre, morirá con el mío* y *La escritura o la vida*, el novelista narra sus días en el campo de concentración y algunos momentos de los últimos días del sociólogo. Vale la pena, sobre todo, observar cómo el escritor ha incorporado en su obra literaria las enseñanzas sobre la memoria transmitidas por Halbwachs.

Aproximaciones sociales a la memoria tras la Segunda Guerra Mundial

Aprendiendo a escuchar la memoria

Tras la Segunda Guerra Mundial, la memoria dejó de ser un tema de interés para los investigadores sociales, quienes, inmersos en el contexto de la posguerra y la Guerra Fría, desplazaron su interés hacia el estudio del conflicto social (Alexander, 1987).

Como lo señala Huyssen, la memoria volvió a convertirse en tema de interés alrededor de 1960, cuando las luchas de liberación de las colonias europeas¹⁶ desataron en el mundo occidental una gran curiosidad por las formas de vida de los “pueblos salvajes” y, entre antropólogos e historiadores, el interés por conocer el pasado de los pueblos oprimidos.

La recolección de la historia oral iniciada en la década de los sesenta parecía estar guiada por una suerte de nostalgia, una búsqueda por recuperar las memorias perdidas y evitar el olvido de aquellas culturas antiguas que parecían estar desapareciendo, a través de la creación de museos y la elaboración de libros con minuciosas descripciones, acompañados de fotografías y, más adelante, documentales.

¹⁶ El proceso de descolonización comenzó a finales de los cuarenta, cuando Inglaterra concedió la independencia a India, abriendo una etapa de luchas por la liberación que en las siguientes décadas haría perder a Europa el control sobre la mayoría de sus colonias (Vietnam, 1954; Nigeria, Camerún y Costa de Marfil, 1960; Argelia, Uganda y Ruanda 1962; Singapur, 1963; Guinea-Bissau y Guinea Ecuatorial, 1968).

Lo que parecía ser tan sólo una colección de souvenirs derivó, para la década de los setenta, en un fuerte cuestionamiento a la historiografía tradicional en el que la memoria desempeñó un papel fundamental. En esta época cobraron fuerza los estudios que Bárbara Misztal (2002) engloba bajo el nombre de *aproximaciones a la memoria popular*, ya que tienen en común la idea de que los grupos poseen una versión propia sobre su pasado que, generalmente, se contrapone a la oficial. La noción de memoria popular utilizada en estos estudios tiene como referente teórico a Michel Foucault, quien distinguió a la historia, el discurso hegemónico sobre el pasado escrito por los dominantes, de la “contra memoria”, aquél que los dominados construyen a partir del conocimiento compartido sobre su pasado y mantienen vivo a través de las narraciones orales.

Las aproximaciones a la memoria popular se concentran en reconstruir aquellas versiones no oficiales del pasado para dar cuenta de los discursos que resisten al orden dominante. Su objetivo no era explicar cómo se construye la memoria colectiva, sino evidenciar la relación que ésta mantiene con la historia y mostrar que los discursos sobre el pasado son siempre un campo de lucha entre los grupos que buscan el poder.

A pesar de que no estaba entre sus objetivos centrales, estos estudios produjeron un cambio en las aproximaciones sociales a la memoria. Al reconstruir la memoria de un grupo a través de los recuerdos de los sujetos, evidenciaron que las representaciones sociales del pasado no son producto de una conciencia colectiva y abrieron paso a lo que Wersch (2002) llama la *versión distributiva de la*

*memoria colectiva*¹⁷. Esta perspectiva considera que las representaciones sociales del pasado se localizan en las mentes de los individuos y que son ellos quienes poseen la capacidad de reconstruir la memoria colectiva.

Wertsch considera que la memoria colectiva puede distribuirse al interior del grupo de diferentes formas, de las que se desprenden tres variaciones en los estudios que parten de la versión distributiva: 1) la *homogénea*, que considera que la forma en que se narra el pasado no difiere de manera sustancial entre un individuo y otro; 2) la *complementaria*, que asume que habrá diferencias entre las narraciones de cada sujeto, especialmente marcadas por su posición al interior del grupo, pero que estas pueden ser unificadas en una sola versión; y 3) las que asumen que la memoria se distribuye de manera desigual, expresando las diferencias al interior del grupo, por lo que enfatizan la *oposición* y la lucha entre las versiones.

Si bien, como lo muestran Wertsch y Misztal, los estudios elaborados en aquella época no se caracterizaron por el desarrollo de un cuerpo teórico en torno a la memoria, mostraron que la reconstrucción de la memoria colectiva pasa por la recolección de los recuerdos individuales. Esta lógica llevó a investigadores de diversas áreas –antropólogos, etnólogos, historiadores, sociólogos– a la conclusión de que debían aprender a *escuchar* la forma en que los sujetos narran

¹⁷ Wertsch plantea una contraposición entre la versión “distributiva” (*the distributed version*) y la versión “fuerte” de la memoria colectiva (*the strong version*), que es aquella que supone la existencia de una mente o una conciencia colectiva y sugiere que son los grupos, no los sujetos, los que recuerdan. El autor reconoce que la teoría de Maurice Halbwachs suele interpretarse en términos de la versión fuerte, aunque no coincide con esta lectura; desde su punto de vista –con el cual coincido– Halbwachs estaba más cercano a una concepción distributiva de la memoria (2002, p. 24)

su pasado y a profundizar las herramientas teórico-metodológicas para recolectar testimonios –métodos de entrevista, elaboración de historias de vida, observación– e interpretar los discursos que en éstos se expresaban.

La idea de que para comprender ciertos fenómenos sociales es importante atender a las voces de sus protagonistas, ya esbozada por las teorías de la acción, cobró, a partir de esta etapa, un papel importante en las reflexiones metodológicas de las disciplinas sociales. Más adelante, cuando profundice en la propuesta de Wertsch, quedará más clara la relevancia de estas aportaciones en los estudios de la memoria.

Aprendiendo a escuchar la memoria propia.

El segundo momento de creación de discursos en torno a la memoria señalado por Huyssen inició a finales de la década de los ochenta, cuando las conmemoraciones de la Segunda Guerra Mundial desataron una ola de discursos que buscaban guardar una memoria pública sobre los crímenes cometidos durante la guerra, con la idea de que la sociedad no debía olvidar para no repetir jamás los mismos errores. Comenzó a gestarse un debate público en torno a la memoria y el olvido, que llegó a su clímax después de 1989, cuando la caída del Muro de Berlín permitió que las narraciones sobre la guerra y los abusos del régimen comenzaran a aflorar en los países que habían conformado la Unión Soviética, en los que la represión impidió, durante años, hablar sobre el tema. Esta discusión se presentó también en países que habían sufrido dolorosos conflictos internos en un pasado reciente, como el genocidio en Ruanda o las dictaduras militares en América Latina.

La ola memorística despertada por las conmemoraciones de la Segunda Guerra Mundial era una verdadera guerra contra el olvido, cuyas principales armas eran –de nuevo– las ceremonias conmemorativas, museos, monumentos y –ahora con mayor fuerza– el cine y los medios de comunicación. Esta obsesión por el recuerdo derivó en una reflexión en torno a la posibilidad de que cierto grado de olvido puede ser necesario para reconciliar a la sociedad (Huysen, 2002; Todorov, 2000).

El debate en torno a la memoria y el olvido reavivó en la academia la noción de memoria colectiva, que esta vez fue duramente cuestionada. Como lo señala Marie-Claire Lavabre (*Op. Cit.*, p.38), la noción de memoria colectiva que actualmente se nombra y debate en diferentes campos, no proviene de la tradición teórica que comenzaba a fundarse con Halbwachs y sus interlocutores (Bloch, Bastide), sino de las reflexiones hechas por los historiadores franceses a raíz de un texto publicado por el historiador Pierre Nora a finales de la década de los setenta¹⁸, en el que plantea una oposición entre *memoria colectiva* y *memoria histórica*¹⁹.

¹⁸ La referencia del texto es *Mémoire collective*, en Le Goff, J. (dir.) (1978), La nouvelle histoire, les encyclopédies du savoir moderne, París, RETZ.

¹⁹ Cabe resaltar que Halbwachs había aclarado la diferencia entre memoria colectiva e historia. Para él la historia era una herramienta para generar representaciones esquemáticas sobre el pasado –a partir de fechas, eventos, periodos; si bien es parte constitutiva de los marcos sociales, no puede asimilarse a la memoria colectiva. Para él, por lo tanto “la expresión “memoria histórica” no es muy afortunada, ya que asocia dos términos que se oponen en más de un aspecto” (2004b, p. 80).

Nora afirma que la noción de memoria colectiva es tan ambigua que corre el peligro de perder a su referente, la define como “el recuerdo o conjunto de recuerdos, conscientes o no, de una experiencia vivida y/o mitificada por una colectividad viviente, de cuya identidad el pasado forma parte integrante” (Citado por Lavabre en *Op. Cit.*, p.40). Nora da a esta noción el carácter de una memoria casi involuntaria, que se expresa en gestos, tradiciones y hábitos. La memoria histórica, en cambio, está formada a partir de la reconstrucción del pasado hecha por los historiadores, a partir de la cual se constituye una perspectiva sobre el pasado, que se transforma y transmite de manera voluntaria (Nora, 1989).

En la década de los ochenta pasaron a segundo plano los estudios que buscaban dar cuenta de la vitalidad de la memoria colectiva de los pueblos colonizados –los otros, los pueblos salvajes– y se abrieron paso aquellos que observaban la forma en que la sociedad –fundamentalmente de los países europeos y americanos– escribía su propia historia. La mirada se desplazó, en términos de Nora, de la memoria colectiva a la memoria histórica.

Los estudios que buscan mostrar cómo la memoria –colectiva, histórica– puede ser utilizada por un grupo para obtener resultados en el presente, parten de la versión distributiva de la memoria y centran su atención en los conflictos surgidos de la oposición entre versiones aparentemente irreconciliables²⁰. Para Misztal (2002) estas aproximaciones se caracterizan por su interés en mostrar cómo los grupos dominantes pueden inventar tradiciones, es decir, diseñarlas con el objetivo deliberado de crear y sostener realidades políticas que legitimen su

²⁰ Ver *supra*, p. 28.

poder²¹. El Estado desempeña un papel fundamental en esta producción, ya que a través de él los gobernantes tienen la posibilidad de manipular el contenido de ceremonias conmemorativas, monumentos, museos, programas educativos y medios de comunicación.

Estas aproximaciones siguen ocupando un lugar fundamental en los estudios sociales sobre la memoria, que se centran en explicar cómo la forma en que se construye la memoria histórica puede contribuir a la permanencia o la solución de conflictos pasados. Estos estudios sustentan, en parte, la creación de *políticas de la memoria* (Aguilar, 2008) –cada vez más frecuentes en distintos países– que obligan a los gobiernos a tomar una postura respecto al pasado de las naciones que gobiernan y regular, a partir de ellas, la forma en que será representado en la esfera pública. Han surgido, en países como Francia o España, “leyes de la memoria”, que impelen a los gobiernos a retirar monumentos, cambiar el nombre de algunas calles o a manifestar abiertamente su desaprobación ante ciertas conmemoraciones²².

²¹ “Researches working within this paradigm have illustrated how new traditions and rituals are ‘invented’ in the sense of being deliberately designed and produced with a view to creating new political realities, defining nations and sustaining national communities” (Misztal, *Op. Cit.*, p. 56).

²² En el caso de España, por ejemplo, se aprobó en el 2007 la llamada Ley de la memoria histórica, que es una toma de posición frente a la Guerra Civil y la dictadura franquista, y que tiene como objetivo promover el perdón entre los bandos encontrados. Esto implica, por un lado, reconocer a Francisco Franco como dictador y remover, por lo tanto, los símbolos que para enaltecer su figura se colocaron en las vías públicas durante su mandato, así como retirar juicios y órdenes de aprehensión contra los opositores a su gobierno –incluyendo a aquellos que participaron en el bando contrario durante la Guerra Civil. Y, por otro lado, reconocer a las víctimas de la guerra y la dictadura militar, atribuyendo la condición de exilio a aquellos que tuvieron que salir del país durante la Guerra –devolviéndoles la nacionalidad a ellos y a sus descendientes–, promoviendo las

Es importante, por lo tanto, reconocer, primero, que estos estudios han tenido importantes repercusiones en la vida pública de diversas naciones. Y, después, el que a través de ellos se haya reactivado el debate teórico en torno a la noción de memoria colectiva –aun cuando su definición sea diferente a la de Halbwachs–, ya que esto ha promovido que las disciplinas sociales participen en el debate actual sobre la memoria.

Lo que estas aproximaciones no han abordado con profundidad es la forma en que los individuos se apropian de las representaciones públicas del pasado; parecieran asumir que las representaciones o tradiciones generadas por los grupos dominantes son aceptadas como ciertas por los individuos e integradas a su memoria individual. Desde mi punto de vista, esto se debe a que centran su atención sólo en la memoria histórica, como si las tradiciones y los rituales fueran el único medio que las sociedades utilizan para mantener presente el pasado y, por lo tanto, para transformarlo.

Estos estudios suelen centrar su mirada en procesos nacionales y concentrarse en la interacción entre los grupos dominantes –generalmente posicionados en el gobierno– y los ciudadanos, como si estos conformaran una entidad homogénea. Al no prestar atención a los procesos de reproducción del pasado que se desarrollan al interior de los grupos –conformados por adscripciones étnicas, religiosas, políticas, familiares, económicas, laborales– suelen reducir las pugnas por la memoria al enfrentamiento entre dos fuerzas.

conmemoraciones públicas en su honor, permitiendo la apertura de fosas comunes para localizar los restos y ofreciéndoles pensiones o restituciones económicas.

Sólo bajo esta perspectiva es posible pensar que un gobierno puede legislar la memoria y que esto definirá la forma en que los ciudadanos reconstruyen su pasado. Como si los sujetos fueran a aprender las nuevas versiones oficiales y olvidar aquellas que han escuchado en otros espacios, como si la tendencia a reinventar el pasado fuera a congelarse junto con las frías frases de una nueva ley o las miradas perdidas de nuevas estatuas.

A lo largo de este trabajo tomaré distancia de estos estudios, ya que no pretendo estudiar los discursos políticos sobre el pasado, sino la forma en que la memoria se construye y cómo participa en el tejido de la vida cotidiana.

La memoria en el nuevo siglo

Me parece importante añadir a la cronología de la memoria desarrollada por Huyssen el interés por la memoria que ha prevalecido en la primera década del Siglo XXI. En el 2007, el neurocientífico canadiense Endel Tulving se dio a la tarea de anotar todos los tipos de memoria que encontraba referidos en artículos y libros hasta enlistar 256 categorías; en un artículo lleno de sentido del humor, el autor aclara que esta lista no es resultado de una investigación rigurosa, pero pone en evidencia el creciente interés que el tema despierta en diversos campos de estudio.

Como lo señalan Roediger y Wertsch (2008, p.11), tan sólo con mirar los estudios científicos, pueden enlistarse docenas de aproximaciones a la memoria: la etología estudia cómo algunos animales pueden regresar a lugares que abandonaron mucho tiempo atrás; los neurobiólogos observan la forma en que nuestras experiencias transforman al sistema nervioso, mientras los biólogos

celulares siguen este proceso a nivel celular; los neurocientíficos cognitivistas utilizan tecnologías de imagen cerebral para seguir el curso de la actividad neuronal cuando los sujetos codifican y recuerdan eventos; los neuropsicólogos estudian los desordenes de la memoria producidos por enfermedades o daños cerebrales; los psicólogos clínicos buscan comprender la relación entre los episodios traumáticos y los problemas de comportamiento; incluso los científicos interesados en la inteligencia artificial, quienes analizan los procesos mnémicos para construir programas de comportamiento inteligente.

Debido a esta diversidad de miradas y la gran cantidad de información que producen, resulta cada vez más complicado definir a la memoria como un objeto de estudio delimitado para una sola disciplina, lo que se ha traducido en un imperativo inter y transdisciplinario, del que ha surgido un debate entre diversos campos científicos que buscan comprender a la memoria no sólo como un fenómeno biológico, psíquico o social, sino como un fenómeno multidimensional.

Es esta euforia multidisciplinaria la que, desde mi punto de vista, distingue los estudios de la memoria de comienzos del siglo XXI y el contexto de discusión en el que deben ubicarse los nuevos estudios sociales sobre la memoria. Si bien en las disciplinas sociales siguen siendo predominantes los estudios que analizan el papel de los discursos sobre el pasado en diversos fenómenos políticos, también puede observarse el surgimiento de una inquietud teórica que recupera el debate –iniciado por Halbwachs– sobre la forma en que se construye la memoria, individual y colectiva²³.

²³ Esta perspectiva está presente en los textos de diversos autores a los que me referiré frecuentemente en este trabajo, como Ricoeur, Wertsch, Misztal, Vázquez, Pollak, Kansteiner, o Bartra.

Para insertarse en el debate actual, las disciplinas sociales deben abrir su discurso y buscar herramientas para comprender a la memoria no sólo como una reconstrucción colectiva del pasado, sino como un fenómeno multidimensional. En el siguiente capítulo desarrollaré los puntos fundamentales del pensamiento complejo que, desde mi punto de vista, aporta fundamentos esenciales para pensar sociológicamente a la memoria para un debate interdisciplinario.

II. La memoria como una constelación en movimiento

*Grande es esta virtud de la memoria, grande sobre manera, Dios mío.
Penetral amplio e infinito ¿Quién ha llegado a su fondo?
Mas, con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza,
no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy.
De donde se sigue que el alma es angosta para contenerse a sí misma.
Pero ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella?
¿Acaso fuera de ella y no en ella?
¿Cómo es que no se puede abarcar?
San Agustín, Confesiones.*

Todos entendemos el sentido de la palabra memoria, aunque sea en términos muy generales, y utilizamos expresiones que dan cuenta de algunas de sus características particulares. Sabemos, por ejemplo, que algunas veces debemos “hacer memoria” y otras veces las cosas “se nos vienen a la memoria”; que a veces la memoria es traicionera; que “lo que bien se aprende jamás se olvida” (expresión especialmente usada para referirse al saber andar en bicicleta); que podemos memorizar cosas si las repetimos muchas veces, pero que no podemos hacer nada para agilizar el olvido y que el olvido nos condena a repetir errores.

Conocemos a la memoria porque estamos acostumbrados a convivir con ella, pero sabemos muy poco sobre su funcionamiento. Generalmente pensamos en ella como si fuese un enorme archivo, capaz de contener todo lo que ha pasado por nuestros sentidos, experiencias, pensamientos, emociones; una biblioteca

llena de recovecos y pasadizos en los que las cosas parecieran perderse, para aparecer después cuando hemos dejado de pensar en ellas; como si estuviera en manos de un bibliotecario caprichoso, que unas veces nos obliga a recorrer larguísimos pasillos hasta encontrar lo que deseamos y otras nos arroja recuerdos que ni siquiera estábamos buscando.

Aunque sabemos que nuestro cuerpo es incapaz de contener semejante bodega, la forma en que la memoria humana opera mantiene todavía halo de misterio. Las preguntas que angustiaban a San Agustín han inquietado a la humanidad a través de los siglos y siguen dando pie a diversas investigaciones científicas y reflexiones filosóficas. En medio de tantas disertaciones, la memoria pareciera jugar a moverse de lugar, a escabullirse y mutar, dejando en quienes la pensamos la sensación de que nos enfrentamos a un monstruo de mil cabezas o quizá, como lo sugiere Néstor Braunstein, a una diversidad de fenómenos que pretendemos aprisionar bajo un solo concepto:

La memoria de los filósofos bien pudiera *no* ser –seguramente *no* es– la memoria de los biólogos de la mente o la de quienes evocan sus recuerdos personales o la de los historiadores (...) la reminiscencia platónica no es la *mneme* aristotélica, ni la hermana de la imaginación hobbesiana, ni la hacedora de identidad lockeana, ni la *Gedächtnis* hegeliana, ni la memoria darwiniana del pasado de la especie, ni el recuerdo bergsonian, ni la memoria inconsciente freudiana, ni la memoria involuntaria proustiana, ni la complementariedad entre codificación y recuperación (*encoding* y *retrieval*) de los fisiólogos cognitivistas, ni la memoria autobiográfica de los escritores (...) Significante, sólo uno: “memoria”; significados, mil y uno (2008a, p21).

Actualmente resulta difícil discernir si cuando debatimos en torno a la memoria nos referimos a un mismo fenómeno –desmenuzado en mil nombres por los campos científicos– o si cometemos un error al pretender unificar bajo un sólo nombre a fenómenos relacionados pero no iguales.

La fragmentación de la memoria es un ejemplo, entre muchos otros, de los problemas que pueden surgir de la construcción de conocimiento bajo los principios de la ciencia clásica, que ha tendido a “desgarrar y fragmentar el tejido complejo de las realidades, para hacer creer que el corte arbitrario operado sobre lo real era lo real mismo” (Morin, 2007, p.30).

La forma en que opera la ciencia clásica comenzó a ser duramente cuestionada a partir de la década de los sesenta, fundamentalmente a partir del ejemplo del cambio paradigmático surgido en la física con los postulados de la relatividad y, más tarde, con la incorporación de los planteamientos de las teorías sistémicas. El quehacer científico tuvo que desprenderse poco a poco de la idea de que la realidad era estable y ordenada, por lo que podríamos predecirla y controlarla al develar las leyes que la subyacen; entonces tuvieron lugar nuevas perspectivas, que desplazaron su interés “del control y gobierno a la autoorganización de los sistemas; de la linealidad a la complejidad y causalidad multidimensional; del reduccionismo al emergentismo; del ser al devenir, y de la fragmentación a la interdisciplinariedad” (Gutiérrez Lombardo, en Martínez Contreras y Aréchiga, 2007, p.291)

Estas reflexiones trascendieron también en las ciencias sociales, que pusieron en tela de juicio su forma de construir conocimiento. Una de las consecuencias de este proceso fue la introducción del análisis de sistemas complejos desarrollado

por las ciencias naturales, cuyos planteamientos permitieron apuntalar ciertas ideas que, si bien ya estaban presentes en algunas perspectivas sociales, no habían sido organizadas (Wallerstein, 1996, p.70). La pretensión de la sociología de conformarse como una ciencia nomológica, capaz de construir leyes y hacer predicciones, se vio fuertemente cuestionada por corrientes de pensamiento, como las de Norbert Elías y Pierre Bourdieu, quienes, inspirados en la sociología alemana de autores como Weber y Simmel, concibieron a la sociedad como un producto de las prácticas sociales y desviaron la atención hacia aquellos “lazos débiles o invisibles” que muestran a la realidad social como un fenómeno procesual, en permanente construcción (Vázquez, 2001, p.25).

Mientras la sociología reconsideraba sus planteamientos sobre la relación individuo-sociedad, las disciplinas que estudian al individuo –como la psicología, la biología, las neurociencias y las ciencias cognitivas– dejaron atrás la idea de que la mente era una “caja cerrada” y comenzaron a conceptualizarla como un fenómeno que emerge de un complejo entramado de procesos que involucran tanto al sujeto –biológico y psíquico– como a la colectividad.

Las aproximaciones a la memoria se han visto afectadas por estos cambios en la forma de construir conocimiento, tanto en el campo de las ciencias naturales como en el de las sociales. Si bien es cierto que el creciente número de estudios ha contribuido al proceso de fragmentación de los fenómenos mnémicos, en los últimos años pareciera estarse generando una suerte de consenso entre historiadores, sociólogos, antropólogos, psicólogos, neurocientíficos y neurobiólogos, en el que se reconoce que la memoria es, de forma casi inevitable, un punto de encuentro entre disciplinas.

Desde mi punto de vista, la mayoría de las aproximaciones sociológicas a la memoria tienden a sobredimensionar el papel de la sociedad y la cultura, concibiendo a los sujetos como meros receptores-portadores de las representaciones sociales del pasado; esto ha promovido que los estudios sigan concentrándose en estudiar la relación de los discursos sobre el pasado y su relación con la legitimidad y el poder. Este tipo de discursos deja en un papel secundario a otros procesos –psicológicos, biológicos– que intervienen también en toda reconstrucción del pasado; si bien ofrecen elementos para comprender cómo las representaciones sociales son constituyentes del sujeto, parecieran darse la vuelta cuando se trata de comprender cómo la subjetividad es, también, constituyente de lo social.

Considero que es fundamental que la sociología participe en este encuentro interdisciplinario en torno a la memoria, buscando elaborar perspectivas teórico-metodológicas que permitan abordarla como un fenómeno multidimensional, es decir, que involucre a las diversas dimensiones de lo humano que han permanecido excluidas por no pertenecer al ámbito sociológico.

Acudir al conocimiento de otras disciplinas –especialmente aquellas, como las neurociencias, que tradicionalmente se han pensado más lejanas a la sociología– no implica pretender explicar a la sociedad en términos de la sinapsis neuronal, sino de alimentar el interés por comprender los fenómenos humanos sin limitarnos a las rígidas fronteras disciplinarias. Como lo explica Ricoeur:

Las neurociencias –se podría decir– no contribuyen directamente en nada a la conducta de la vida. Por eso, se puede desarrollar un discurso ético y político sobre la memoria –y realizar actividades científicas especializadas en numerosas ciencias humanas– sin ni siquiera mencionar el cerebro. La propia epistemología del conocimiento histórico no tuvo ni la ocasión ni la obligación de recurrir a las ciencias neuronales; su referente último, la acción social, no lo exigía. Sin embargo, no reivindicaré para la fenomenología de la memoria ningún derecho a la ignorancia en lo que se refiere a las ciencias neuronales.

Las neurociencias perfectamente enfocadas sobre la memoria pueden instruir, por primera vez, la conducta de la vida en el nivel de este saber reflexivo en el que consiste la hermenéutica de la vida. Más allá de la utilidad, existe la curiosidad por las cosas de la naturaleza, cuya producción más maravillosa es el cerebro. Pero esta curiosidad –la misma, en definitiva, que la que motiva la epistemología de la historia– es una de las disposiciones que articula nuestra noción del mundo. (2000, p.542).

La perspectiva de la complejidad, cuyas características desarrollaré en el siguiente apartado, propone hacer de este interés el punto de partida para los estudios que pretendan comprender algún fenómeno humano en sus múltiples dimensiones.

Fines y principios de la perspectiva de la complejidad

Con esta apertura de las ciencias como trasfondo, surgió en la década de los sesenta el *pensamiento complejo*, proponiendo un conjunto de principios epistemológicos y metodológicos para construir conocimientos sin sujetarse a los límites de la ciencia clásica.

El punto de partida de este pensamiento es que debe reconocerse la “complejidad” de la realidad, es decir, entenderla como un denso entramado de “eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico” (Morin, 2007, p.32). El *paradigma simplificador* –aquel que guía a los científicos clásicos– suele fragmentar este entramado, concentrándose en estudiar las partes sin contemplar las relaciones que éstas establecen entre ellas; el paradigma de la complejidad, en cambio, se propone dar cuenta de la realidad social como un fenómeno procesual, que sólo podrá ser comprendido en la medida en que observemos la forma en que se relacionan las partes.

Inspirado en el desarrollo de las teorías sistémicas, la ecología y la informática, Edgar Morin²⁴ toma como punto de partida la idea de que el universo está organizado en sistemas abiertos, constituidos por las relaciones que establecen entre sí las partes que los componen, así como por las que establecen con otros sistemas y con sus ambientes. Los sistemas se autoproducen a través de las relaciones organizadas entre sus elementos, que generalmente tienden al equilibrio, pero que también están ineludiblemente sujetas al desequilibrio, el desorden y el error, que deben ser contemplados como factores dinamizantes de un sistema.

²⁴ Edgar Morin (París, 1921) es uno de los representantes fundamentales del pensamiento complejo. Pensador ecléctico cuya formación e intereses lo han llevado a través de varias disciplinas –filosofía, sociología, historia, psicología, antropología, biología–, ha trabajado, desde la década de los setenta, en el desarrollo de una propuesta metodológica para abordar la complejidad, que ha sido publicado en varios tomos bajo el nombre de *El Método*.

El paradigma sistémico nos enfrenta a la necesidad de comprender que los fenómenos y sus cualidades no son algo que esté dado, sino algo que *emerge* a partir de la forma en que interactúan las partes que componen un sistema. La noción de emergencia proviene de la biología evolutiva y se refiere a la forma en que la organización de las partes de un sistema genera cualidades o características particulares, que no pueden reducirse a ninguno de los elementos del sistema ni a la suma de sus cualidades y que, en palabras de Morin, “no son epifenómenos, ni superestructuras, sino las cualidades superiores surgidas de la complejidad organizadora. Pueden retroactuar sobre los constituyentes confiriéndoles las cualidades del todo” (Morin, 2001, p. 333).

Para Edgar Morin, la introducción de la perspectiva sistémica en el pensamiento sociológico no debería conducir a la construcción de grandes teorías que expliquen a la sociedad como un sistema abstracto, sino a la elaboración de perspectivas teórico-metodológicas que permitan dar cuenta de la forma en que la sociedad se autoorganiza y autoproduce (1995, p. 16). Para ello, es fundamental dejar de estudiar a la sociedad como si se tratase de un sistema aislado y atender a la forma en que interactúa con otros sistemas, lo que implica que la sociología debe reestablecer aquellos lazos con otros campos de estudio que quedaron rotos durante su proceso de institucionalización, y consolidar relaciones, que han sido casi siempre lejanas y problemáticas, con las ciencias naturales.

Morin propone que la teoría de la complejidad debe recuperar al menos tres puntos esenciales de las teorías de sistemas. Primero, que obligan al investigador a preguntarse por la forma en que el fenómeno que estudia se ubica en la relación entre un todo y sus partes. Segundo, que conciben al sistema como una noción

ambigua, que contiene un gran valor heurístico, pero que no debe entenderse como un objeto “real”. Y tercero, que el seguimiento de las relaciones entre el todo y las partes necesariamente implica un movimiento a través de las disciplinas, en el que la posibilidad de la unidad de las ciencias es tan necesaria como su especificidad; los límites disciplinarios se establecen a partir de la naturaleza del objeto de estudio, de la naturaleza y la complejidad de las relaciones que establece con otros objetos y no a partir de criterios abstractos o diferencias institucionales (Morin, 1984, p.198).

La integración de estas nociones sistémicas requiere que seamos capaces de pensar a partir de una lógica distinta a la que comúnmente usamos para construir conocimiento científico, cuyos tres principios centrales son la *dialógica*, la *recursividad* y el principio *hologramático*.

La dialógica: Los fenómenos complejos comúnmente contienen lógicas, entidades o instancias que se oponen; ante la dificultad para comprender las relaciones entre éstas, generalmente pensamos en términos dicotómicos: sociedad/individuo, naturaleza/cultura, sano/enfermo, vida/muerte. Si bien estas nociones parecen contraponerse, también existen entre ellas relaciones complementarias, concurrentes y antagónicas, que sólo se hacen visibles si pensamos de forma *dialógica*, es decir, buscando los puntos de unión entre aquello que a primera vista nos parece opuesto.

La relación entre memoria y olvido es un claro ejemplo de la necesidad de pensar dialógicamente. Si bien estos conceptos se refieren a fenómenos opuestos –ella a la presencia, él a la ausencia de un recuerdo– su relación no es de antagonismo, en realidad la dinámica entre la memoria y el olvido es un elemento

fundamental en todo proceso de rememoración. Si fuéramos incapaces de olvidar estaríamos conscientes hasta de los más sutiles cambios en nuestro entorno; ante tal devenir incesante, seríamos incapaces de notar permanencias, de elaborar conceptos²⁵ y difícilmente podríamos habitar el presente. Sin embargo –como ya lo apuntaba Halbwachs–, sabemos que olvidamos: los rastros del olvido que la memoria resguarda también definen el camino del recuerdo. Es esta dinámica de presencias y ausencias la que se pone en juego cuando, para rememorar, reinventamos, deformamos, exaltamos o reprimimos el pasado.

La recursividad: Otro error común provocado por el paradigma simplificador es explicar los fenómenos únicamente a partir de relaciones lineales de causa y efecto, generando falsas polémicas en torno a cuál es la causa y cuál el efecto; esto nos impide dar cuenta de las relaciones de autoorganización y autoproducción, que sólo pueden ser pensadas en términos de un *bucle recursivo*, un circuito en el que los efectos retroactúan sobre las causas, haciendo del efecto, a la vez, causa de aquello que lo produce.

Un ejemplo de esto sería el debate sociológico en torno a la relación entre las estructuras y la agencia, del que se desprenden los debates que involucran la relación entre individuo y sociedad, entre ellos, la relación entre memoria individual y colectiva, por ejemplo. Mientras algunas corrientes, como el estructuralismo, afirman que son las estructuras sociales las que determinan la agencia humana, otras, como la sociología interpretativa, consideran que es la agencia humana la

²⁵ Como a Funes el memorioso, a quien “no sólo le costaba comprender que el símbolo genérico *perro* abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)” (Borges, 1944, p.).

que hace posible la existencia de dichas estructuras. Actualmente, la mayoría de las teorías sociológicas (Bourdieu y Giddens, por ejemplo) consideran que en realidad, la relación es de mutua constitución, es decir, que las estructuras condicionan y habilitan a los sujetos, quienes, a través de sus prácticas, reproducen y son capaces de transformar a las estructuras.

El principio hologramático: El paradigma simplificador nos conduce a pensar en términos jerárquicos la relación entre el todo y las partes, como consecuencia, el énfasis suele ponerse únicamente en mostrar al todo como resultado de la articulación entre las partes. Sin embargo, si pensamos dialógicamente y reconocemos que las relaciones entre los elementos de un sistema son recursivas, debemos comprender que el todo tiene también presencia en las partes.

Esto nos permitiría concebir, por ejemplo, que la sociedad está expresada en cada mente individual, aun cuando el sujeto sea sólo una parte de ésta.

Lo que estos principios buscan es que la forma en que estructuramos el conocimiento no nos incline a clasificar y ordenar las relaciones que subyacen a un fenómeno, para así poder concebir cómo la interdependencia, el desorden, las contradicciones y el cambio, están presentes en los fenómenos naturales y sociales.

Construyendo macroconceptos

La memoria es difícilmente aprensible, aparece siempre entremezclada con varios procesos de los que a menudo resulta difícil diferenciarla; la imaginación o el aprendizaje, si pensamos en procesos individuales; la historia, las narraciones y los mitos, si pensamos en términos de la sociedad. Como lo señalan Bourdieu y Wacquant, cuando se pretende construir conocimiento acerca de una realidad imprecisa y embrollada, es mejor construir conceptos “polimorfos, flexibles y adaptables, en lugar de definidos, calibrados y de rígida aplicación” (Wacquant en Bourdieu y Wacquant, 2005, p.52).

Hasta ahora, he apelado a la familiaridad que tenemos con el término para hablar de la memoria sin elaborar una definición que sirva al lector como referencia; he preferido hacerlo de este modo con la intención de evitar limitarme a un sólo sentido o a la definición de una disciplina. Partiendo de la idea de que los conceptos pueden ser abiertos y flexibles, y haciendo uso de las herramientas ofrecidas por la perspectiva compleja, me propongo en este apartado pensar a la memoria como una *constelación flexible*.

La memoria no es un concepto simple, es una constelación de conceptos, ya que pone en relación una serie de fenómenos, pertenecientes a diversos ámbitos del ser humano. Lo psicológico –las emociones respecto al objeto o sujeto evocado y aquellas involucradas en la evocación–, lo sociocultural –la cultura, el lenguaje, la importancia que el recuerdo tiene en determinado contexto– y lo biológico –las condiciones corporales que permiten, impiden o interfieren en la rememoración–, se interconectan cada vez que rememoramos algo.

Una constelación, sin embargo, es una figura fija: cada vez que miramos al cielo, las estrellas se encuentran, unas respecto a otras, en la misma posición. Las interconexiones de las que emerge la memoria, en cambio, pueden moverse de lugar en función del contexto de interacción social, de las condiciones psíquicas y somáticas del sujeto que rememora o de la mirada que sobre ellas ponga el investigador. Es por ello que, partiendo de la propuesta moriniana del macroconcepto –que a continuación desarrollaré–, propongo entender a la memoria como una constelación de conceptos en movimiento, para enfatizar que no busco hablar de ella como un fenómeno terminado (el recuerdo), sino como un proceso (la rememoración).

Para dar cuenta de la realidad como un fenómeno procesual y emergente, es necesario generar *macroconceptos* que en vez de definir un fenómeno den cuenta de las interrelaciones que lo subyacen; no se trata de conceptos con mayor grado de generalidad, sino de “constelaciones de conceptos que al interactuar entre sí hacen emerger una nueva figura. Figura que se disolvería si dejamos de interrelacionar los conceptos que interactúan” (Ciurana, p.7).

Elaborar un macroconcepto implica esbozar los contornos de un campo de relaciones en torno a un concepto, y trazar la figura que emerge de las interrelaciones entre los elementos que pertenecen al campo. Es un concepto que engloba una red de conceptos y que se define a partir de las relaciones establecidas entre ellos; relaciones dinámicas y complejas –recursivas, antagónicas, interdependientes, hologramáticas– que, como en un caleidoscopio, son capaces de formar diversas figuras. Al delinear un campo de relaciones, se genera un campo de discusión, abierto y maleable, en torno a un fenómeno.

En la medida en que el pensamiento complejo reconoce que la realidad no obedece al orden de las fronteras disciplinarias –ya que los fenómenos suelen abarcar múltiples dimensiones del conocimiento humano–, el campo de discusión abierto por un macroconcepto es necesariamente un punto de encuentro transdisciplinario.

Generar macroconceptos implica reconocer que la realidad es compleja y que debemos procurar una forma de conocimiento que no la fragmente ni la simplifique, lo cual no implica sin embargo, que seremos capaces de agotarla. Pretender dar luz sobre todas las relaciones involucradas en un fenómeno es una tarea infinita –ya que tanto los elementos como su organización son dinámicos, y cualquier cambio nos obligaría a comenzar de nuevo. Además, la forma que damos a las relaciones y el énfasis que ponemos en algunas de ellas depende siempre de los objetivos de la observación, por lo que carecería de sentido pretender generar modelos o leyes sobre la organización. Como lo señala Morin, el pensamiento complejo entraña una tensión entre el reconocimiento de que el conocimiento debe buscar ser total, en la medida en que todo está relacionado con todo, y la idea de que la totalidad está siempre en movimiento, por lo que nuestras aproximaciones a ella estarán siempre sujetas a lo indeterminado:

En un sentido, yo diría que la aspiración a la complejidad lleva en sí misma la aspiración a la completud, porque sabemos que todo es solidario y multidimensional. Pero, en otro sentido, la conciencia de la complejidad nos hace comprender que no podremos tener un saber total: “la totalidad es la no verdad”.

(2007, p.101)

Un macroconcepto propone una red de conceptos en torno a un fenómeno –la memoria, en este caso–, pero esta red está abierta a la discusión, al debate. Funciona como una suerte de obra de arte colectiva, que adquirirá diferentes formas y colores de acuerdo a las aportaciones de cada investigación; con la diferencia fundamental de que estas aportaciones no provienen únicamente de la inspiración del investigador. Bajo esta lógica, podemos entender la memoria como un fenómeno emergente, que surge de la interacción entre una gran cantidad de elementos y que puede cobrar diversas formas a partir de la manera en que estos elementos se organicen.

Desde el punto de vista de las neurociencias, la segmentación de la memoria se ha desatado por el descubrimiento de que está compuesta por subsistemas. Hasta hace veinte años, la mayoría de los científicos pensaban que la memoria operaba en nuestro cerebro como un sistema monolítico, cuyo análisis debía girar en torno a tres momentos del procesamiento de información: la entrada (codificación), la retención (almacenamiento) y reactivación de la información que se encontraba almacenada en estado latente (recuperación). Esta idea comenzó a resquebrajarse cuando el desarrollo tecnológico permitió a los investigadores observar los correlatos neuronales del recuerdo, que mostraron que no existe un área cerebral específicamente encargada de la memoria, sino que la información puede ser retenida y representada en diversas áreas cerebrales no superpuestas (Mayes, A. 2006, p.56).

Estos hallazgos obligaron a los científicos a pensar a la memoria como una capacidad mental más compleja y a introducirse en el estudio de los subsistemas de la memoria, de donde se originan las diversas categorías que diferencian a la memoria por su duración y por la forma en que utilizamos la información almacenada.

La memoria a *corto plazo* o *memoria de trabajo* retiene información por lapsos muy breves de tiempo y se subdivide en un sistema de almacenamiento visuoespacial y otro verbal o fonológico, que son controlados por un sistema central. Esta información nos permite estar alerta de lo que sucede en nuestro entorno y nos habilita para realizar otras operaciones mentales complejas; si esta información es utilizada o memorizada puede pasar a formar parte de los sistemas de memoria a largo plazo.

La *memoria declarativa* o *explícita* se conforma por información retenida durante periodos largos de tiempo y de la que el sujeto es consciente, es decir, sabe que posee esa información, aun cuando tenga que hacer un esfuerzo por encontrarla. Está subdivida en dos sistemas, que operan de manera independiente pero que están interconectados: la *memoria episódica*, que contiene las experiencias personales que nos permiten narrar nuestra autobiografía; y la *memoria semántica*, que constituye nuestra biblioteca privada, es decir, aquella información que hemos aprendido.

Existen, por otro lado, subsistemas de memoria no consciente, es decir, información almacenada a largo plazo, que habilita al sujeto para otras operaciones sin necesidad de evocación. La *memoria implícita ítem-específica (priming)*, que son marcas de estímulos (sensaciones, palabras, emociones) que ya hemos percibido y nos permite reconocerlos con mayor facilidad cuando se repiten y generar asociaciones de manera más fluida. Y la *memoria implícita o procedimental*, otra forma de memoria no consciente y a largo plazo que nos permite desempeñar habilidades motoras y cognitivas, como caminar, conducir, leer o resolver multiplicaciones.

La gran diversidad de categorías generadas en torno a la memoria no son, por lo tanto, producto del capricho de los investigadores, sino del hecho de que la memoria es un fenómeno complejo, compuesto por diversos procesos, independientes e interconectados, que no pueden unificarse bajo un concepto totalizador y estático.

Es por ello que insisto en entender a la memoria como una constelación en movimiento. Para ello, es necesario poner en suspenso las categorías que la subdividen, y digo “poner en suspenso” porque mi intención no es rechazar la existencia de diferentes subsistemas de la memoria: lo que quisiera suspender por un momento es el hábito de segmentar, para hacer un esfuerzo por pensar a la memoria como un fenómeno que emerge de la interacción entre una dimensión biológica, una psicológica, una socio-cultural. Mi interés es pensarla como un fenómeno complejo –ya que es resultado de una densa red de interconexiones– que establece relaciones complejas con otros fenómenos mentales (como la imaginación o el aprendizaje), sociales (como la cultura y la historia) y emocionales (tristezas, enojos, amores, miedos).

Esta perspectiva obliga a desviar la mirada de los fenómenos específicos vinculados con la memoria –los debates políticos en torno a la memoria de la Guerra Civil española, por ejemplo– para mirar primero un panorama más amplio, que después necesariamente deberemos acotar ya que, como afirma Morin, no debemos confundir complejidad con completud.

Al hablar de memoria me estaré refiriendo al proceso mediante el cual un sujeto reconoce y asocia un conjunto de huellas para reconstruir una experiencia pasada. En este sentido, la memoria es una capacidad mental, lo cual no implica –ni

mucho menos— que se construya de manera aislada: si bien es el sujeto quien rememora, lo hace siguiendo huellas que siempre están vinculadas con otros.

Al rememorar, el sujeto articula diferentes dimensiones de la memoria: teje una red en la que entrelaza sus recuerdos con los de otros, vinculándose a sí mismo con la historia de una sociedad, con el imaginario social, con las memorias materializadas. Este proceso se desarrolla en el cerebro, desplegando un complejo proceso de reacciones químicas o físicas, de las cuales depende, también, aquello que el individuo puede o no recordar. El contorno de lo recordado también se traza por los procesos psíquicos —concientes o inconcientes— del sujeto que recuerda. La rememoración estará, a la vez, determinada por el contexto social en el que se desarrolla, es decir, quién, para quién, en dónde y por qué recuerda.

Al narrar lo evocado, el sujeto presenta a la memoria como si fuera una, de la misma forma en que la tejedora desaparece los hilos abriendo paso al telar. Generalmente, los estudios sociales centran su atención en el telar —los discursos sobre el pasado— y descuidan el proceso de urdido. Sin embargo, si reconocemos que las narraciones sobre el pasado son producto de una labor de rememoración que involucra diversas dimensiones de lo humano, estamos obligados, desde mi punto de vista, a no limitar nuestra mirada a *qué* se recuerda, sino a *cómo* se construye ese recuerdo.

Desde mi punto de vista, es esencial que la sociología de la memoria parta de una perspectiva que le permita diferenciar la acción de rememorar de las narraciones, es decir, la memoria de los discursos sobre el pasado. Esta distinción permite comprender a la rememoración como un fenómeno que se elabora desde

lo subjetivo –nuestra memoria está marcada por nuestra experiencia– que, a la vez, es constituyente de la subjetividad –nuestra memoria nos permite dar sentido a nuestra experiencia. Este proceso es necesariamente intersubjetivo, hacemos memoria con y para los otros, y desempeña un papel fundamental en la atribución de sentidos sociales; la memoria intersubjetiva está ineludiblemente entrelazada con el imaginario y con la identidad.

Para abordar a la memoria desde esta perspectiva es fundamental desmarcarse de las ideas que nos llevan a concebir en términos dicotómicos la relación entre el individuo y la sociedad, para pensar –como Halbwachs– que existe una continuidad entre la conciencia individual y la colectividad. No basta, para esta labor, con reconocer que nuestra memoria individual esta impregnada con estructuras y sentidos sociales; es necesario replantearnos, también, la forma en que pensaremos al individuo al que atribuimos la capacidad de recordar.

Es precisamente por la importancia que, desde mi punto de vista, debe atribuirse al proceso de elaboración de la memoria, que he acudido a la perspectiva de la complejidad para sustentar mi definición de memoria. Como lo señalé anteriormente, el pensamiento complejo nos invita a observar las relaciones de interdependencia de las que se desprenden los fenómenos; no se trata sólo de elaborar nociones que permitan describir y clasificar, sino de generar macroconceptos, que procuren dar cuenta del movimiento interior de cada fenómeno.

El sujeto que rememora

Definir la memoria como una capacidad mental implica afirmar que es el sujeto quien rememora, no las colectividades. En este sentido, mi aproximación a la memoria colectiva estaría localizada, según la clasificación hecha por Wertsch²⁶, entre las perspectivas distributivas, que no conciben que la memoria colectiva pueda ser producto de una conciencia colectiva.

Una de las consecuencias de la hiperespecialización de las ciencias es que ha hecho del humano una especie de “cadáver exquisito”²⁷ con cuyo resultado no es fácil identificarse. La sociología no ha permanecido ajena a esta fragmentación del sujeto; concentrada en observar los fenómenos sociales, durante muchos años restó importancia a aquellos procesos subjetivos –considerados asunto de la psicología– cuyo análisis podría ser relevante, por ejemplo, para una teoría de la acción social. En este orden de ideas, los aspectos biológicos y fisiológicos del ser humano carecían también de importancia²⁸. Así, la sociología partió de un sujeto fragmentado en dicotomías como mente/cuerpo, naturaleza/cultura, social/individual o racional/emotivo.

²⁶ Ver *supra*, p. 34

²⁷ Me refiero al juego en el que se dobla una hoja en blanco, para que cada participante dibuje un fragmento de un cuerpo humano sin mirar lo que han hecho los demás. Al desdoblar la hoja, los jugadores se encuentran con un personaje irreal, que puede tener, por ejemplo, la cabeza de una mujer musulmana, el abdomen de un presidiario gordo y las piernas de una colegiala.

²⁸ La sociobiología desarrollada por autores como Edward Wilson o Herbert Spencer tenía como objetivo explicar el comportamiento social a partir de sus raíces biológicas, considerando aspectos de la teoría de la evolución y de la genética. Esta corriente fue fundamentalmente desdeñada por los sociólogos, que consideraron que tendía hacia el determinismo biologista. Me parece importante señalar que no propongo que lo social deba ser explicado desde la biología.

Tras este proceso de disección, la sociología concibió al ser humano como *homo sapiens*, un ser racional que posee también la capacidad de fabricar herramientas (*faber*) y de convivir en sociedades con otros de su especie (*politicus*). En las últimas décadas se han desarrollado diversas corrientes de pensamiento que reconocen la importancia que el universo simbólico tiene para la sociedad, incorporando al debate la idea –ya expresada por los antropólogos que abrieron paso a los estudios del imaginario– de que el ser humano no es sólo un *homo sapiens*, sino también, *demens*, *ludens*, *mythologicus*.

Edgar Morin considera indispensable rearticular las diversas dimensiones de lo humano para poder mirar al hombre genérico, el sujeto particular en el que se reflejan –como en un holograma– las contradicciones de su especie y sociedad:

El hombre es racional (*sapiens*), loco (*demens*), productor, técnico, constructor, ansioso, gozador, extático, cantante, danzante, inestable, imaginante, fantasmante, neurótico, erótico, destructor, consciente, inconsciente, mágico, religioso. Todos estos rasgos se componen, se dispersan, se recomponen según los individuos, las sociedades, los momentos, aumentando la diversidad increíble de la humanidad... Pero todos estos rasgos salen a la luz a partir de las potencialidades del hombre genérico, ser complejo en el sentido de que reúne en sí rasgos contradictorios (Morin, 2007: p.71)

Si bien esta imagen del sujeto multidimensional es necesaria para interpretar los fenómenos humanos, no es suficiente, ya que en ella todavía no es clara la articulación de la mente humana con el cuerpo, la sociedad y la especie. Buscando articular todos estos elementos en un macroconcepto, Edgar Morin considera que lo humano emerge de tres trinidades:

Individuo-sociedad-especie: El individuo humano es producto del proceso reproductivo y evolutivo de una especie (*homo sapiens*), cuyas características generales, aquellas que nos unifican como “animales humanos” se encuentran en cada individuo particular. La permanencia de la especie a través del tiempo y el espacio sería imposible sin los individuos, agentes de la reproducción y la evolución humana. Los individuos de la especie humana interactúan, generando así la sociedad; de esta relación emerge la cultura que, a su vez, humaniza a los individuos, permitiéndoles con ello vivir en sociedad y reproducir a la especie.

Morin entrelaza en esta trinidad al sujeto concreto con la historia social y natural; la especie humana es producto de un proceso evolutivo que no podría ser comprendido sin tomar en cuenta los aspectos propiamente humanos que influyeron en la evolución, que a su vez permitió la existencia de estos fenómenos. Sin buscar comprender el comportamiento humano a partir de nuestro código genético, Morin señala la importancia de reconocer que una instancia instintiva, ancestral, animal, está presente también en el sujeto²⁹.

Dentro de este bucle queda dibujada también la relación dialógica entre el individuo y la sociedad. Estas dos entidades se generan la una a la otra, son complementarias en la medida en que no puede existir una sociedad sin individuo ni un individuo sin sociedad; también son antagónicas, ya que existe una tensión entre el egocentrismo del individuo, que lo impulsa a satisfacer sus pulsiones, y el sociocentrismo, que le obliga a reprimirlas. La sociedad mantiene con el individuo una relación ambigua, ya que constriñe y habilita, contiene a la vez lo individual y

²⁹ Una interesante reflexión en torno a la emergencia de la mente humana en el proceso de hominización puede encontrarse en José Luis Vera, *Mente, primates y evolución humana*, en Jorge Martínez Contreras y Violeta Aréchiga (2007), pp. 53-66.

lo colectivo, lo público y lo privado. Si bien esta ambivalencia es una constante fuente de conflictos es, también, lo que permite al individuo devenir sujeto humano.

Cerebro-cultura-mente: La perspectiva dualista –que parte de la idea de que la mente y el cuerpo son entidades separadas y con funciones diferenciadas– ha sido prácticamente desterrada por las neurociencias y por la filosofía de la mente. Actualmente son pocos los que se atreverían a afirmar que las emociones, las sensaciones o las enfermedades –por mencionar sólo algunos ejemplos– son procesos puramente psíquicos o puramente corporales. Sin embargo, no existe todavía un consenso en torno a una teoría que logre unificar las dicotomías cerebro-mente y naturaleza-cultura.

La noción de *mente* es retomada por la perspectiva de la complejidad precisamente porque contempla a la conciencia como emergente de la relación entre el cerebro humano, considerando tanto a la cultura como a los aspectos biológicos y psíquicos. Los procesos corporales orquestados por el cerebro emergen de la relación en bucle con la mente; la cultura participa en este bucle a través del *imprinting*, este término, también retomado de la biología, se refiere a la huella que se inscribe en el cerebro humano desde la infancia, a partir de la estabilización de sinapsis que conforman módulos cerebrales. Estas inscripciones serán la base de la mente individual, abriendo las posibilidades y marcando los límites de la forma de pensar, conocer y actuar. El contenido de estas marcas proviene de la cultura, familiar primero y social después (*Ibídem*, p.334), es constituyente de las mentes individuales que, a su vez, transforman los contenidos de la cultura a través de la interacción.

Esta trinidad nos obliga a contemplar que si bien la mente es algo personal, en el sentido de que cada sujeto posee una mente única, ésta se extiende más allá de nuestro cuerpo y está constantemente dinamizada por nuestro entorno: la forma en que percibimos, pensamos, narramos depende de la forma en que interactuamos con el ambiente, natural y cultural. El cerebro humano debe concebirse como un *cerebro eco-lógico*, ya que lo que nos caracteriza como seres humanos es que poseemos un sistema nervioso que se desarrolla bajo la influencia de la cultura³⁰, por lo que debemos pensar la acción mental en un entorno sociocultural e histórico.

La idea de que lo que pensamos está influido por nuestro entorno cultural ha estado presente en la antropología y la sociología desde principios del siglo XX. Un claro ejemplo de ello es la idea de Halbwachs sobre los marcos sociales de la memoria, que son estructuras sociales que determinan la memoria individual. El problema de estas concepciones, como intenté mostrar en el capítulo anterior, es que no dan importancia a la interacción entre la mente individual y las estructuras sociales. En cambio, concebir la mente humana como resultado de esta trinidad no sólo nos obliga a considerar la interacción entre mente y cultura, sino a comprender cómo la cultura se encuentra *en la mente* (Shore, *Op.cit.*, p.16).

Es precisamente esta trinidad la que me permite hablar de la memoria como una capacidad mental sin que esto implique que no sea, también, un fenómeno de interés sociológico, ya que en las expresiones de la mente individual se refleja, como en holograma, su entorno socio-cultural.

³⁰ Parafraseando a Shore, quien al explicar la noción de *eco-logical brain*, afirma: “So an important part of the evolutionary heritage of the sapient hominid is a nervous system that has evolved under the sway of culture (in general) and which develops in each individual under the sway of a culture (in particular)” (1996, p.4)

Razón-afectividad-pulsión: Enfatizando el aspecto demens del homo sapiens,

Morin propone una tercera trinidad, de la que emerge la vida psíquica del humano. El ser humano tiene la capacidad de representar su entorno a partir de la razón –la lógica, el cálculo, la diferenciación, el análisis, etc.– y comportarse siguiendo las pautas de su racionalidad; sin embargo, nuestra percepción del mundo y nuestro comportamiento están también siempre influidos por nuestra afectividad –nuestras pasiones, filias y fobias. La pulsión es el tercer elemento dinámico de esta trinidad. Esta noción –retomada del aparato psíquico freudiano– se refiere a la energía inconsciente de la libido que está siempre presente en la psique. El comportamiento humano emerge de la relación entre estas tres instancias, que conforman un bucle particularmente dinámico, en el que cada instancia invade a las otras sin establecer jamás una relación jerárquica estable.

Esta trinidad es de suma importancia al hablar de la memoria porque permite introducir al análisis aquellos aspectos más inaprensibles de la subjetividad, aquellos que generalmente son resguardados como asuntos de diván y que sin embargo son partícipes de toda reconstrucción del pasado. En el siguiente capítulo hablaré con frecuencia de las nociones que la componen al hablar de la relación memoria-emoción-acción.

Por ser emergencia de estas tres trinidades, el sujeto humano debe considerarse siempre como un ser bio-psico-social. Así, tomar como punto de partida al sujeto no implica enfrascarse en el estudio de cabezas cerradas; es apenas tomar la punta de un hilo que más que sacarnos del laberinto nos introduce en un berenjenal. Si comenzamos a seguir las ideas de un sujeto,

veremos cómo nos llena inmediatamente de referencias a los otros –algunos allegados, otros desconocidos, ya muertos o no natos, probablemente algunos que ni siquiera han existido o existirán–, al universo simbólico en el que está inmerso, a diversas esferas de conocimiento, a usos particulares del lenguaje.

Pensar a la memoria como un macroconcepto implica concebirla como un proceso de reconstrucción del pasado, desarrollado por un sujeto bio-psico-social. Para recordar, el sujeto acude a una extensa red de huellas que se encuentran inscritas en su cuerpo, en su entorno y en la sociedad en la que está inmerso.

Esta definición implica un posicionamiento epistemológico, tomar como punto de partida la idea de que la memoria es un fenómeno complejo y que debe ser abordada poniendo atención en las interacciones de las que emerge, poniendo énfasis en el *cómo*, a la vez que en el *qué* o el *para qué*, se recuerda. Este acento en el proceso de hacer memoria tiene implicaciones metodológicas, ya que nos lleva a postrar la mirada en el sujeto.

Teniendo esto presente, el objetivo del siguiente capítulo es desarrollar la idea de que la memoria esta compuesta por un conjunto de huellas, inscritas en este universo bio-socio-cultural, que son activadas y asociadas por un individuo.

Mi intención es comprender la forma en que los sujetos sostenemos diálogos con los diferentes discursos del pasado, a la vez que elaboramos nuevos discursos y llenamos, así, el mundo de memorias, de sentidos sociales, que emanan de lo más profundo de nuestra (inter)subjetividad.

III. La memoria como huella y la huella de las emociones

*Nada de lo que tuvo lugar alguna vez
debe darse por perdido para la historia.*

Walter Benjamin

En los capítulos anteriores he procurado evidenciar que mi interés gira en torno a cómo la memoria es elaborada por los sujetos y no a los discursos sobre el pasado y a sus usos políticos, que frecuentemente constituyen el objeto de los estudios sociológicos sobre la memoria³¹. Mi intención es desviar la mirada de aquellas situaciones críticas que ponen en evidencia el uso instrumental del pasado para dirigirla hacia el espacio de la vida cotidiana, en el que puede observarse a los sujetos haciendo, transformando y transmitiendo memorias.

En el primer capítulo de esta tesis mostré algunas tendencias generales en los estudios sociales, que suelen partir de la idea de que la sociedad, a través de la memoria colectiva, da forma a la individual; se centran, entonces, en aquellas expresiones objetivadas del pasado –la historia oficial, los discursos políticos, las narraciones de la historia oral– y en los debates que éstas generan.

En el segundo capítulo propuse pensar a la memoria como un fenómeno complejo, un macroconcepto que emerge de la interrelación entre las diversas dimensiones de lo humano y lo social. Esta perspectiva sugiere que la memoria debe ser comprendida como un campo en el que se teje una red de complejas

³¹ Cfr. *Supra*, p. 33

interconexiones: los diversos subsistemas neuronales, las hormonas, las características psicológicas del individuo, el entorno social en el que el sujeto se ha desarrollado, las historias y el contexto en el que sucede la rememoración, son algunos elementos que, teniendo como punto de encuentro al sujeto que rememora, dan origen a la memoria; para referirme a este campo, propuse entender a la memoria como una constelación en movimiento.

En este tercer capítulo centraré mi mirada en una parte de esta compleja red de interconexiones que, desde mi punto de vista, puede abrir un fértil campo de reflexión en la mirada sociológica sobre el tema. Se trata de la relación entre memoria, acción social y emoción.

Para sustentar mi punto de vista sobre esta relación comenzaré por desarrollar la idea de que la memoria es un proceso, en el que un sujeto bio-psico-social “activa” y articula una serie de huellas. Partiendo de esta idea, concebiré a la memoria como una acción mediada, es decir, realizada por una mente sociocultural. Utilizo el término mente sociocultural porque resalta la profundidad con la que el entorno influye en nuestros procesos mentales sin caer en un determinismo culturalista, es decir, reconociendo que con la cultura existe un diálogo. Esta noción permite pensar que si bien la memoria está embebida de nuestro entorno, es también parte fundamental de lo que nos constituye como sujetos: las huellas mnémicas nos hacen únicos.

Vista desde esta perspectiva, la memoria es un punto de encuentro entre un conjunto de representaciones sociales –incorporadas y expresadas por el individuo– y los aspectos más subjetivos de la historia personal –el carácter visceral de nuestra interpretación del pasado. Es por ello que considero que los estudios sobre la memoria pueden aportar elementos fundamentales para el

estudio de la acción social, al menos, en dos sentidos: debemos observar cómo el sujeto reconstruye su pasado porque en este proceso se evidenciarán muchos motivos de la acción; debemos observar cómo el pasado afecta al sujeto porque esto nos ayudará a comprender algunas determinaciones emotivas sobre nuestras relaciones sociales.

En el último apartado de este capítulo abordaré la relación entre memoria y emociones para argumentar, después, que existe una relación en bucle, memoria-acción-emoción, cuya presencia debe ser considerada cuando problematizamos a la sociedad, a la que entiendo en términos de Simmel como el producto de la socialidad. Quisiera, como aperitivo para este capítulo, permitirme hacer una extensa cita de este autor alemán quien, a principios del siglo XX, proponía una sociología que parecía adivinar ya el giro hacia la vida cotidiana y la necesidad de pensar desde la complejidad. Criticando a aquellas corrientes sociológicas que buscan limitar la noción de sociedad a aquellas organizaciones duraderas y objetivadas (como el Estado, la familia o las clases), afirma:

[...] Aparte de éstas existe una cantidad incontable de tipos de relación e interacción humanas menores y aparentemente insignificantes según los casos, que al intercalarse entre las configuraciones abarcadoras y, por así decirlo, oficiales, son las que primeramente logran constituir la sociedad tal y como la conocemos. El limitarse a las primeras se parece a la ciencia antigua del interior del cuerpo humano, que se limitaba a los órganos grandes y firmemente delimitados: el corazón, el hígado, los pulmones, el estómago, etc. Y que descuidaba los incontables tejidos sin denominación popular o desconocidos sin los cuales aquellos órganos más precisos nunca darían lugar a un cuerpo

viviente. Con las configuraciones del tipo mencionado, que constituyen los objetos tradicionales de la ciencia de la sociedad, sería imposible componer la vida de la sociedad tal como se presenta en la experiencia; sin el efecto intermediario de incontables síntesis más pequeñas en cada caso se desarticularían una gran cantidad de sistemas sin conexión. La socialidad entre los seres humanos se desconecta y se vuelve a conectar siempre de nuevo como un constante fluir y pulsar que concatena a los individuos incluso allí donde no emerge una organización propiamente dicha. El hecho de que las personas se miren unas a otras, que se tengan celos, que se escriban cartas o que almuercen juntos, que se encuentren simpáticos o antipáticos más allá de cualquier interés perceptible, que la gratitud por un acto altruista siga teniendo sus efectos de lazos inquebrantables, que uno pregunte a otro por el camino y que las personas se vistan y adornen para otras, todas estas miles de relaciones que juegan entre una y otra persona de manera momentánea o duradera, consciente o inconsciente, evanescente o con consecuencias, nos entrelazan de manera ininterrumpida. Aquí se encuentran los efectos de interacción entre los elementos que sostienen toda la resistencia y elasticidad, toda la policromía y uniformidad de esta vida tan claramente perceptible y enigmática de la sociedad. (2002, p.33).

Mi intención, pues, es llevar la atención hacia el papel que la memoria tiene en estas relaciones cotidianas que conforman la socialidad, partiendo de la idea de que no existe una ruptura, sino una continuidad entre dichas relaciones y los discursos políticos o históricos que comúnmente se confunden con la memoria colectiva.

La huellas

En el capítulo anterior he sugerido que la memoria debe ser concebida como algo que se *hace* y no como algo que se *posee*, ya que no permanece almacenada en nuestro interior más que de forma latente, como un conjunto de huellas que el sujeto debe interpretar y rearticular para reconstruir su pasado. La noción de huella permite comprender a la memoria como un fenómeno inmerso en una dinámica de presencia y ausencia: no poseemos recuerdos, sino rastros de objetos físicos o mentales que estuvieron pero que ya no están; marcas que permanecen silenciosas, ajenas a nuestra conciencia, a las que acudimos para reconstruir al objeto que las ha trazado.

Como lo explica Ricoeur, la huella es un objeto presente que sólo habla del pasado cuando es interpretado, por lo que se le debe atribuir una dimensión semiótica, considerarla como un “efecto presente y signo de su causa ausente” (2004, p.545). Esta idea ya había sido anunciada por Sigmund Freud, para quien la memoria es un proceso inconsciente, que desaparece ante la acción de la conciencia y deviene recuerdo³²; la noción de huella mnémica –que en alemán quiere decir “recuerdo inconsciente”– es fundamental para comprender la forma en que memoria y recuerdo se elaboran a través del flujo dinámico entre estas dos instancias psíquicas.

³² La palabra “recuerdo” se utiliza como sustantivo, para hablar del objeto recordado, y como verbo, para referirse a la acción de hacer memoria. Proviene del latín *recordare*: el prefijo *re-* quiere decir “de nuevo” “volver a”; y *cordare*- que proviene de corazón.

Una huella mnémica es la inscripción que en el aparato psíquico dejan las percepciones -olfativas, visuales, auditivas, verbales, táctiles—; esta marca está inevitablemente atravesada por las emociones que la percepción produjo en el sujeto, es decir, que no es una marca del objeto, sino de la representación del objeto elaborada a partir del afecto.

Las huellas mnémicas permanecen en el inconsciente y son elaboradas como “objetos internos”, que adquieren un carácter alucinatorio en la medida en que son asociadas con otras huellas y revestidas por sentidos que no necesariamente coinciden con las cualidades del objeto real. Para que las huellas adquieran un carácter cognitivo, para que puedan hablarnos del objeto al que representan, deben ser traídas a la conciencia e interpretadas por medio del lenguaje; en este proceso, los estratos de la memoria son reorganizados en función de las necesidades del aparato psíquico, que surgen del contacto con el exterior. Así, “la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos” (Freud, 2006, p. 274), huellas mnémicas que el sujeto transcribe, resignifica y reorganiza, asociándolas entre sí y con otras impresiones presentes, generando nexos nuevos que no existían en el momento de la impresión y que permiten atribuir nuevos sentidos a la representación pasada.

Dando continuidad a las ideas freudianas, Paul Ricoeur afirma que la noción de huella tiene tres acepciones fundamentales: la huella *cortical*³³, que se encuentra en el cerebro y cuyo funcionamiento es estudiado por las neurociencias; la huella *psíquica*, que da cuenta de la forma en que un acontecimiento nos afecta, dejando en el sujeto una marca afectiva. Estos dos tipos de huellas son *internas*, se

³³ Me parece pertinente recordar que Sigmund Freud siempre consideró al aparato psíquico y al cerebro humano como sistemas interconectados.

encuentran impresas en el individuo y están íntimamente unidas: las huellas psíquicas poseen un correlato neuronal, las huellas corticales sustentan nuestra vida psíquica.

La última acepción de huella descrita por Ricoeur es la huella *externa*, constituida por aquellos rastros del pasado que han sido fijados, por mí mismo o por otro, en objetos materiales –como libros, fotografías o monumentos– o en forma inmaterial, como discursos, narrativas o tradiciones, que trascienden al sujeto temporal y espacialmente (Ricoeur, 2000; Changeux y Ricoeur, 1999). Es importante aclarar que el que estas creaciones sean consideradas como huellas cuando hablamos de la forma en que los sujetos reconstruyen su pasado no implica que no tengan, a la vez, otras funciones en la sociedad³⁴.

Como lo señala Roger Bartra, cuando se habla de las huellas externas, que para él constituyen una *memoria artificial*, no debe pensarse sólo en bancos de datos que un sujeto jamás podría memorizar, sino en “un gran número de objetos, rostros, sonidos, palabras, diálogos, colores y signos en los espacios que nos rodean (el hogar, la calle, las oficinas, el paisaje) forman una indispensable red de símbolos sin los cuales difícilmente podríamos usar extensa y eficientemente los recursos de la memoria neuronal”. (2007, p.196)

³⁴ Una película, por ejemplo, puede considerarse una huella externa si permite a un sujeto a recordar una parte de su autobiografía (ayudándolo a describir un contexto, permitiéndole recordar el día en que la vio por primera vez o haciéndolo evocar lo que pensaba o sentía cuando esa película era estaba en cartelera); puede ser una maravillosa obra de arte, con un manejo único del lenguaje cinematográfico; puede, a la vez, hablar de un acontecimiento histórico de manera documentada, convirtiéndose en un documento para los historiadores; puede ocurrir que un grupo tome a la película como referencia para defender o atacar una posición respecto a dicho acontecimiento, lo que le daría un marcado sentido político.

Retomando las ideas freudianas, podemos distinguir entre la memoria inconsciente y la rememoración consciente. La memoria inconsciente está constituida por los estratos de huellas mnémicas que, lejos de permanecer estáticos esperando a que la memoria los exteriorice, mantienen una intensa actividad psíquica, movilizadas por los impulsos pulsionales del sujeto y por los procesos racionales y emotivos que se desencadenan a partir de la interacción del sujeto con los otros. Apuntalando la idea freudiana de que una gran parte de nuestra conducta está basada en un registro inconsciente, los neurocientíficos han mostrado que los sujetos no tenemos conciencia de más del noventa por ciento de nuestra actividad cerebral:

No podemos traer a la conciencia el proceso que hace posible esta conciencia, mucho menos aquellos procesos involucrados en el reconocimiento de una cara, la retención en la memoria o un estornudo. Cada segundo de conciencia es una pequeña punta de iceberg en el infinito mar de los procesos sinápticos involuntarios ajenos a nuestro conocimiento (Franks, D, en Turner y Stets, 2007, p. 51).³⁵

³⁵ La traducción es mía, la cita en el idioma original es: "We cannot bring into consciousness the process that enable this consciousness, much less those involved in facial recognition, memory retention, or a sneeze. Any single second of consciousness is the smallest iceberg tip in an infinite sea of involuntary synaptic process sealed from awareness" (Franks, D, en Turner y Stets, 2007, p. 51)

La memoria inconsciente no deja de actuar sobre el presente, *opera* en nosotros, conforma nuestra forma de sentir y percibir el mundo, así como nuestra forma de sentirnos y percibirnos en él; constituye, pues, un elemento fundamental en la elaboración de sentidos y motivos para actuar e interactuar³⁶.

La rememoración, en cambio, es un ejercicio consciente, en el que el sujeto debe buscar, interpretar y reactivar huellas, lo que implica establecer conexiones entre ellas, ordenarlas, seleccionarlas. Este proceso no está desvinculado del movimiento de la memoria inconsciente, que ha revestido con diversos sentidos las huellas mnémicas y que define, también, los sentidos que el sujeto podrá atribuirles en el momento de la rememoración. En este camino, quien rememora utiliza los diversos subsistemas de la memoria para acceder a información almacenada en diversas temporalidades, vinculada con diferentes áreas cerebrales y otras herramientas mentales, como el lenguaje y la capacidad narrativa, el análisis o la imaginación. A través de la rememoración elaboramos narrativas sobre nuestro pasado y reinterpretamos las que ya conocemos, las que hemos aprendido de otros (en la familia, en la escuela, entre los amigos, en el campo laboral).

Partiendo de esta distinción, pueden diferenciarse también dos relaciones de la memoria con la acción social. Por un lado, la memoria inconsciente es una fuente de sentido subjetivo para la acción, ya que está entrelazada con nuestra identidad,

³⁶ Sobre la relación entre el psicoanálisis y la cultura puede consultarse el libro de Pierre-Laurent Assoun (2003), Freud y las ciencias sociales, quien considera que: “«aplicar» el psicoanálisis al saber de la realidad social es todo lo contrario de que la sociología «se contamine» por la psicología (del inconsciente). Es tomar en consideración ese *reverso de la realidad social* del que dicha «realidad» no puede prescindir” (p.27)

valores y preferencias, emociones. Por otro lado, recordar y narrar algo es una forma de objetivar nuestra perspectiva sobre el pasado y, en la mayoría de los casos, de buscar incidir en la perspectiva que los otros tienen sobre el pasado; en este caso, el recuerdo es una fuente de creación de sentido social.

Debemos, por lo tanto, pensar en el recuerdo como una acción, que, para ser comprendida, requiere de una interpretación de la memoria de quien rememora.

La noción de huella ofrece la posibilidad de aproximarse a la memoria desde una perspectiva social, pero manteniendo la libertad de moverse entre las diversas dimensiones de lo humano y los distintos tipos de huellas. Comprender a la memoria como la labor de reactivación de huellas –corticales, psíquicas y externas– implica reconocer en ella la articulación entre las diversas dimensiones del sujeto bio-psico-social; ya hemos partido de la premisa de que los procesos orgánicos, psíquicos y sociales que conforman al individuo son indispensables para su emergencia. Remarca, a la vez, la importancia de la dimensión afectiva – la huella psíquica– y la necesidad de reconocer la cualidad interpretativa y, por lo tanto, creativa de la memoria.

Entender a la memoria como un conjunto de huellas puestas en movimiento por una mente sociocultural implica, entre otras cosas, dejar de lado la idea de que existe una memoria colectiva que es interiorizada de manera aproblemática por los sujetos dando forma a su memoria individual. Para comprender cómo la memoria se mantiene y transforma al interior de los grupos es necesario pensarla como una acción producida por la interacción entre el sujeto y las huellas, como una *acción mediada*.

La memoria como acción mediada

En el capítulo anterior enfatice que para acercarse a estudiar la memoria desde una perspectiva compleja es necesario partir de una concepción de un sujeto multidimensional, cuya humanidad emerge de las tres trinidades delineadas por Morin y que, en resumen, nos invitan a incorporar las relaciones entre los aspectos biológico, psíquico y social, así como lo racional, emocional e irracional. La perspectiva de la mente sociocultural permite mirar la relación entre el funcionamiento de nuestra mente –fenómeno emergente de nuestra dimensión biológica, psíquica, cultural– y el contexto social –cultural, institucional, histórico– en el que ésta funciona.

Reconociendo que todos estos factores intervienen en la conformación de la mente del sujeto me parece pertinente aproximarme a la memoria desde la perspectiva de la mente sociocultural, que pretende “explicar las relaciones entre el funcionamiento mental humano, por una parte, y las situaciones culturales, institucionales e históricas en las que se da este funcionamiento, por otra” (Wertsch, Del Río, Álvarez 1997, p.11). Este enfoque me permite hablar de la memoria como un proceso mental sin dejar de lado los aspectos socioculturales que la conforman; es decir, concebirla como resultado de un encuentro entre lo individual y lo colectivo.

Tomaré a James Wertsch como referente fundamental para hablar del enfoque sociocultural, ya que este autor ha estudiado desde esta óptica a la memoria, aunque me parece importante aclarar que su obra se sustenta en las teorías de Lev Vygotsky, de quien retoma las bases generales de la aproximación sociocultural, y Mijail Bakhtin, de quien retoma las nociones de voz, lenguaje social y diálogo (Wertsch, 1991, p.17).

La perspectiva sociocultural supone que la percepción, la experiencia y el conocimiento humanos están siempre mediados por *instrumentos mediadores*, sistemas de signos y símbolos, entre los que sobresale el lenguaje, que han sido desarrollados por la sociedad y que hacen posibles nuestras funciones mentales, dando forma al sistema nervioso –conformando lo que Shore llama cerebro ecológico– y otorgando al sujeto herramientas que le permiten dar sentido, nombrar y comunicar lo que conocen.

La idea que da origen a la noción de mediación no es exclusiva de los estudios socioculturales. Podemos encontrar similitudes con los principios de la escuela durkheimiana y los marcos sociales de la memoria de Halbwachs, que también funcionaban como estructurantes de la conciencia y la memoria. Cassirer (2000) y los estudiosos del imaginario parten de la premisa de que lo que diferencia al ser humano de otras especies animales es que entre él y el universo físico –entre los estímulos del exterior y las respuestas del sujeto– se encuentra como mediador un sistema simbólico.

Los planteamientos de la mente sociocultural no se oponen, tampoco, al pensamiento de Edgar Morin, para quien el mundo de las ideas –conformado por el imaginario, los mitos, lo simbólico– es real, es una creación humana que forma parte de la cultura y que es apropiado por los individuos a través del *imprinting*, marcando con ello su mente individual y la forma en que interactuarán con la sociedad y su cultura. Esta relación forma parte del bucle cerebro-cultura-mente que expliqué anteriormente, de cuyas relaciones emerge la *noosfera*, el mundo en que habitan las ideas que conforman el imaginario social; este mundo adquiere cierta autonomía de las mentes individuales, aunque no deja de depender de ellas y de la cultura sobre la que actúa:

La *noosfera* está presente en toda visión, concepción, transacción entre cada sujeto humano con el mundo externo, con los demás sujetos humanos y, en fin, consigo mismo. Es cierto que la noosfera tiene una entrada subjetiva, una función intersubjetiva, una misión transubjetiva, pero es un constituyente objetivo de la realidad humana. (Morin, 2006: p.117)

Esta *noosfera*, como la atmósfera que hace posible la vida en la tierra, es el medio antroposocial que nos envuelve y hace posible la interacción humana. En ella habitan una serie de *entidades noológicas*, símbolos, imágenes duraderas, que se encuentran auto-eco-organizadas en un ecosistema constituido por la relación entre el medio cultural y la mente de los sujetos humanos. Es decir, que las entidades que habitan la noosfera constituyen un sistema abierto, que posee lógicas propias de organización, pero que depende de la relación con un entorno – las mentes, la cultura.

La esfera de las ideas humanas está inmersa en un bucle que la relaciona con otras dos esferas: la *psicoesfera*, constituida por las representaciones, las imágenes, los sueños, de las mentes individuales –aquí se pone en evidencia la importancia de la dimensión lúdica y desmesurada del humano–; y la *socioesfera*, en la que la interacción de las mentes individuales permite la concretización de algunas ideas de la psicoesfera, el lenguaje, las reglas, las lógicas de pensamiento, los valores.

La relación entre estas esferas está contenida dentro de la antroposfera, que es sólo una parte de la biosfera, que abarca a otros sistemas que interactúan también con las esferas humanas: los animales, las plantas, los recursos naturales, el clima, etc., que el hombre simboliza.

A través de la idea de la noosfera, Morin hace tangible el encuentro dialógico entre las ideas individuales y las colectivas, que adquieren cierta objetividad que trasciende al sujeto, pero que no deja de depender nunca del aquí y el ahora de las mentes humanas:

Aunque esté producida por las interacciones entre individuos/sujetos, no debemos disolver el carácter transpersonal, impersonal y objetivo que adquiere la noosfera: si, el lenguaje *habla*, el mito *piensa* (pero ello no debe hacer olvidar que habla cuando un humano habla, que piensa con el pensamiento del sujeto): nuestra concepción establece un vínculo capital entre pensamiento personal y noosfera anónima.
(Morin, 2006:p.128)

La particularidad de los estudios socioculturales es que enfatizan que el sujeto mediado no es pasivo. Por el contrario, se encuentra inmerso en una tensión y un diálogo con los instrumentos mediadores. Es precisamente la *interacción* entre los sujetos y los instrumentos mediadores sobre la que este enfoque busca llamar la atención, para ello, toma como unidad de análisis a la *acción mediada*. Esta noción coincide con la de aquellos autores que, desde la sociología, han pensado que la acción social es realizada por un sujeto en interacción, que puede estar originada por motivos conscientes o inconscientes y que no siempre surge de un cálculo racional de los fines y los medios.

La particularidad de la acción mediada es que enfatiza que existe una relación indisoluble entre lo que el sujeto es y hace y los instrumentos mediadores que emplea, al grado de considerar que entre acción e instrumentos mediadores sólo existe una diferencia analítica:

La relación entre la acción y los instrumentos mediadores es tan fundamental que es más apropiado, cuando se habla del agente, hablar de “individuo(s)-actuando-con-instrumentos-mediadores” que hablar simplemente de “individuo(s)”. Entonces, la respuesta a la pregunta de quién desempeña la acción deberá nombrar siempre al individuo(s) en una situación concreta y a los instrumentos mediadores empleados (Wertsch, 1991, p.12)³⁷

Pensar la memoria como una acción mediada permite desdibujar la frontera y las jerarquías entre lo individual y lo colectivo, para abrir paso a la *memoria mediada*.

Retomando las ideas de Bakhtin, Wertsch piensa que la sociedad envuelve a los sujetos en una trama de *textos*, que son unidades de organización del sentido, que estructura el pensamiento y la comunicación. Los acontecimientos de la vida social son organizados en forma de textos, conformando una abigarrada red de discursos y sentidos que se entretajan; estos textos preceden y estructuran el

³⁷ La traducción es mía, la cita textual en inglés dice: “It is possible, as well as useful, to make an analytic distinction between action and meditational means, but the relationship between action and meditational means is so fundamental that it is more appropriate, when referring to the agent involved, to speak of “individual(s)-acting-with-meditational-means” than to speak simply of “individual(s)”. Thus, the answer to the question of who is carrying out the action will invariably identify the individual(s) in the concrete situation *and* the meditational means employed”

pensamiento del sujeto, son las voces que conforman nuestra *conciencia hablante*, es decir, a través de las cuales somos capaces de construir nuestra propia voz.

Estas voces tienen una *función referencial*, ya que nos ofrecen conocimientos sobre objetos que podemos o no conocer, por ejemplo, acontecimientos vividos por generaciones previas a nuestro nacimiento. Tienen, también, una *función dialógica*, ya que los sujetos no sólo las escuchan, sino que establecen diálogos, en principio internos, aunque luego pueden ser exteriorizados, con ellas. Al producir su propio discurso, el sujeto enuncia siempre dos voces, la de la narrativa que ha escuchado y la de su propia voz, dando como resultado un texto que incluye siempre lo repetido y lo novedoso (Wertsch, 2002, p. 118)

Las voces que el sujeto escucha dependen de su contexto histórico, social y cultural. Los diferentes grupos –familiares, étnicos, religiosos, académicos, sociales, artísticos, etc.– poseen y utilizan diferentes herramientas culturales; los sujetos poseemos la capacidad de escuchar, establecer diálogos y poner en relación a esta polifonía.

Siguiendo los planteamientos de Vygotsky, Wertsch explica que los textos poseen un potencial semiótico, que el individuo explora con su *habla interna*, que posee capacidades sintácticas, que le permite crear exclusivas sintaxis abreviadas, y una capacidad semántica, que atribuye sentido a las voces a partir de los procesos emotivos que éstas generan. El habla interna posee una capacidad única para combinar, aglutinar y transformar textos, es por ello que en las mentes individuales, los sentidos se mueven a una velocidad que difícilmente puede percibirse si observamos los textos del habla social, en el que las unidades de sentido son más estables (Wertsch, 1991, p. 42).

A partir del habla interna, los sujetos podemos hacer diversas cosas con las narrativas que escuchamos, como repetirlas, cuestionarlas, censurarlas o parodiarlas. Esto depende, por un lado, de la relación afectiva que tengamos con ellas y con quien las enuncia; y, por el otro, con sus propias características, generalmente no atribuimos la misma veracidad a un discurso científico, uno político y uno religioso, por ejemplo. Wertsch menciona que existen dos tipos fundamentales de textos: los *textos de autoridad* (authoritative), emitidos por voces que poseen alguna autoridad y que por lo general aceptamos sin establecer con ellos un gran diálogo interno (la información científica, las órdenes de nuestros padres durante algunos años de la vida, las enseñanzas de un maestro), y los *textos persuasivos* (internally persuasive), que son aquellos que se construyen mano a mano con nuestra voz interna, que implican una gran participación.

Cuando hablamos de la reconstrucción del recuerdo, las narrativas o voces funcionan como huellas externas, que entran en relación con las huellas internas y son reactivadas por el sujeto, que construye así su propia voz, dando sentido al pasado.

El sujeto dialoga con las narrativas provenientes de su exterior, por lo que no puede pensarse en él como un consumidor pasivo, que aprende y repite. Siguiendo esta lógica, sería un error asumir que existe un isomorfismo entre los textos sobre el pasado de una colectividad y la memoria de los sujetos; esta hipótesis, como lo señala Wertsch, con frecuencia subyace a los estudios de la memoria colectiva, que ignoran que

Ni siquiera el más exhaustivo estudio de la producción de textos podrá decirnos si las narrativas serán utilizadas en la forma en que lo pensaron sus productores. Por ello, cuando analizamos los recuerdos colectivos mediados, es esencial complementar los estudios de la producción textual con estudios del consumo textual (Wertsch, 2002, p.117).³⁸

Wertsch propone generar una perspectiva de análisis sobre la memoria que permita dar cuenta de la diversidad de voces sobre el pasado que los individuos (actuando-con-instrumento(s)-mediadores) generan. Es por ello que sugiere que debe hablarse de *memoria colectiva textualmente mediada* (textually mediated collective memory), para referirse a las narrativas que surgen de la interacción entre textos y voces, producidos por diversos sujetos sociales, incluyendo en esta idea a los individuos, las instituciones, los académicos, etc.

El recuerdo se entiende así como algo dinámico, que emerge de la interacción entre sentidos y voces, en la que los sujetos desempeñan un importante papel como consumidores y creadores. Como parte de él, existen algunas voces que permanecen más tiempo sin ser transformadas de manera sustancial –aunque esto no implica que éstas no tengan diversas consecuencias en los diálogos internos.

³⁸ La traducción es mía, la cita textual es: “Such an assumption is reflected in analyses that imply that if we know about the narrative texts produced by a collective, we know what people think, believe and say. In actuality, even the most exhaustive study of text production cannot tell us whether narratives will be used in the way intended by their producers. Hence, when analyzing textually mediated collective remembering, it’s essential to complement studies of textual production with studies of textual consumption”.

En lugar de ser un atributo estático de los individuos o los grupos, el recuerdo colectivo se transforma en algo que envuelve una selección de complejas relaciones entre los agentes activos y las herramientas narrativas que estos emplean. Estas relaciones varían no solamente en función de las dimensiones cognitivas y afectivas, sino también como reflejo de los contextos de acción en los que las prácticas de memoria ocurren en el transcurso de la vida cotidiana (Ibid., p.148)³⁹.

No todo en el recuerdo es dinamismo, creatividad y cambio. Existen voces que permanecen, repitiéndose de manera casi idéntica a través del tiempo y las generaciones. Estas voces generalmente son enunciadas por instituciones, como la Iglesia o el Estado, que son ellas mismas resistentes al cambio y que procuran sostener una versión del pasado que legitime sus acciones presentes.

Las instituciones suelen ser sumamente activas en la producción de discursos sobre el pasado y su voz generalmente posee el carácter de un textos de autoridad ante los sujetos que están involucrados en ellas. El Estado es una institución especialmente activa en la creación de discursos sobre el pasado y posee medios particularmente eficientes para legitimar estos discursos y hacerlos llegar a sus ciudadanos, constituyéndose en instrumentos importantes para los sujetos, que comúnmente acuden a ellos para articular su propia memoria, pero que pueden cuestionarlos y, en ocasiones, contar en su espacio privado o público una versión diferente a la historia oficial.

³⁹ La traducción es mía, la cita en su idioma original es: "Instead of being some sort of steady-state attribute of individuals or groups, collective remembering turns out to involve an array of complex relationships between active agents and the narrative tools they employ. These relationships vary not only along cognitive and affective dimensions, but also as a reflection of performance contexts in witch memory practices actually occur in everyday life".

Partiendo de su experiencia en el estudio de la forma en que los rusos se han apropiado de las diversas historias oficiales generadas desde el Estado, Wertsch afirma que en ocasiones la diferencia entre las versiones oficiales y lo que los sujetos dicen y piensan sobre el pasado en la esfera privada puede ser abismal⁴⁰.

El resultado era un mundo bizarro y fantasioso en el que los participantes sabían que la historia oficial ha cambiado, sabían que otros sabían esto y sabían que ellos sabían esto y, sin embargo, todo el mundo pretendía en la esfera pública que nada de esto había ocurrido (2002, p.77)⁴¹.

Este tipo de fenómenos son muestra de la capacidad de los sujetos de apropiarse de las narrativas y utilizarlas en forma distinta dependiendo del contexto social en el que se encuentre; existen diversas versiones y usos de la memoria, siempre dependientes del contexto social y de los sujetos que interactúen con las diversas narrativas.

La idea de la mediación implica que no podemos pensar que habrá un isomorfismo entre las narrativas oficiales y lo que los sujetos piensan y recuerdan. Desde la propuesta de Wertsch, la memoria colectiva no se define por las narraciones y representaciones que aparentemente unifican la versión del pasado de un grupo, sino en la interacción entre estos símbolos y una memoria que imagina.

⁴⁰ El caso de San José Lagunas es también un ejemplo claro de esta práctica de “pasar por alto” una versión que se sabe falsa.

⁴¹ La traducción es mía, la cita original es: “The result was a kind of bizarre fantasy world in which the participants knew that official history has changed, knew that other knew this and knew that they knew this, and yet everyone pretend in the public sphere that nothing of the sort had occurred.” (2002, p. 77).

La teoría de la acción mediada ofrece herramientas conceptuales para comprender la forma en que el pasado se mantiene vivo e interfiere en la acción social, no a través de las narrativas oficiales, sino de la polifonía de voces que dan sentido al pasado. Es precisamente esta inestable red de voces la que, al permitir a los sujetos dar sentido a su pasado, hace de la memoria un agente activo en los procesos sociales.

A través de la noción de diálogo interno, Wertsch enfatiza el carácter activo del sujeto en la atribución de sentidos al pasado. Esto implica que si pretendemos dar cuenta de la forma en que un grupo se relaciona con su pasado –cómo lo mantiene y transforma, en qué manera determina su actuar presente– debemos centrar nuestra atención en la forma en que los sujetos de este grupo interactúan con la polifonía de voces sobre el pasado.

Como he dicho anteriormente, la memoria es algo que hace un sujeto bio-psico-social con una mente sociocultural y, para poder incorporar estas presiones, me parece pertinente entender a la memoria como una acción *mediada*.

Memoria, sentimiento y acción.

Emoción y acción

Giddens señala que para estudiar la acción social es necesario reconocer que los actores suelen ser capaces de explicar el origen y la forma de su acción, pero que esto no agota las posibilidades interpretativas, ya que en ella también interfieren procesos mentales inconscientes o fenómenos sociales que el actor no necesariamente tiene en mente y que, en la medida en que no son conscientes, difícilmente podrán ser articulados en la explicación del sujeto.

Para puntualizar esto, Giddens distingue entre *razones* y *motivación*. Las razones son el discurso que el sujeto construye para explicar el origen y la naturaleza de su acción (por qué y para qué lo hizo, por qué lo hizo como lo hizo). Los motivos, por otro lado, son las fuentes originarias de la acción, donde se forman los impulsos del sujeto, “un “estado afectivo” subyacente del individuo, que implica formas inconscientes de afecto y ramalazos, o incitaciones, experimentados más conscientemente” (1991, p.86).

La memoria desempeña un papel importante en ambas dimensiones de la acción, es una fuente fundamental en la construcción de sentido, en principio porque ofrece información sobre el pasado que resulta imprescindible para que surja en el sujeto el impulso por actuar. Si preguntamos a un sujeto por las causas que lo llevaron a acercarse o alejarse de una persona, a adscribirse a un partido político o a redactar la historia de su familia, por poner algunos ejemplos, se verá obligado a hacer uso de su memoria para dar cuenta de sus razones y deberá elaborar una narrativa que le permita dar cuenta de la historicidad que hace de esta acción algo necesario o deseable.

Las diferentes dimensiones de la memoria estarán inevitablemente involucradas en el discurso construido por los sujetos para dar cuenta de las razones de su acción, ya que éste requiere de una rememoración que, como he explicado anteriormente, pone en juego tanto a los instrumentos mediadores, como a las huellas mnémicas, como a su correlato neural. Esta relación ha sido más profundamente estudiada por aquellos autores (a los que me refiero en el primer capítulo) que centraron su atención en el estudio de la memoria popular, lo que los llevó a analizar los pormenores metodológicos de las entrevistas y los relatos de vida (ver Pollack, Bourdieu).

Mi intención en este apartado es hablar sobre la relación entre memoria y emoción para comprender los motivos de la acción sin cercenar, retomando a Morin, las dimensiones pasionales, dementes o lúdicas del humano.

La importancia de los procesos emotivos en la construcción, el mantenimiento o quiebre de los lazos sociales, ha sido abordada por la sociología de las emociones. Como lo señalan Turner y Stets, esta perspectiva sociológica ha reconocido la relación entre memoria, emoción y acción social, al señalar que los sujetos poseen una memoria inconsciente, que está cargada de emociones y que desencadena procesos biológicos, que pueden producir estados de ánimo o sensaciones, incluso antes de que el sujeto las evoque (2005, p.10). Esta idea había sido ya esbozada por Freud, quien sustenta en buena medida su teoría sobre la psique humana en la idea de que la memoria inconsciente y las emociones están íntimamente ligadas en un proceso dinámico de mutua construcción que conforma parte esencial de la subjetividad. Somos nuestra memoria, que está inevitablemente atravesada por nuestras emociones que, a la vez, se alimentan de ella.

Randall Collins, sociólogo de las emociones, elaboró el concepto de *energía emocional*, que se refiere a la carga emotiva que impulsa a un sujeto a alejarse o acercarse de otras personas. Para este autor, las emociones producidas por la interacción social generalmente no tienen un efecto muy duradero; la alegría que sentimos, por ejemplo, de encontrarnos con nuestros amigos suele diluirse conforme pasan las horas del encuentro. Existen, sin embargo, efectos perdurables que las interacciones dejan en nuestra vida emocional; estos efectos se conforman con nuestra experiencia y desempeñan un papel central en la forma

en que nos posicionamos ante los demás y en las expectativas que generamos sobre nuevos encuentros; la alegría de una buena cena con los amigos se traduciría, por ejemplo, en una energía emocional de pertenencia a un grupo.

La energía emocional no es, sin embargo, una predisposición del sujeto ante los otros, sino un vínculo afectivo con símbolos y recuerdos, altamente dependientes del entorno social –ya que rara vez nos sentimos de la misma forma ante diferentes grupos o situaciones sociales– y de las experiencias del sujeto, que se convierten en “una disposición de la acción, que se expresa en el acto de tomar la iniciativa en determinadas situaciones sociales concretas o con ciertas personas en particular y, por consiguiente, situacionalmente específica” (Collins, 2005, p. 162).

Enfatizar la importancia de la dimensión emotiva no implica pensar que los sujetos transitamos por el mundo guiados por impulsos viscerales; las emociones permean todos nuestros pensamientos, incluso los más racionales, pero los sujetos poseemos también la capacidad de reflexionar sobre lo que sentimos y orientar nuestra acción tomando una distancia de nuestros sentimientos:

Racionalidad y emotividad están tan intrínsecamente conectadas a todos los niveles –el biológico, el cognitivo, el del comportamiento– que probablemente no resulta útil separarlas con fines analíticos, como cientos de años de filosofía y cientos de años de sociología han tendido a hacer (Turner y Stets, 2005, p.22)⁴².

⁴² La cita en el idioma original es: “Rationality and emotions are tusk so intricately connected at all levels –the biological, the cognitive, and the behavioural- that it is probably not useful to separate

No se trata, por lo tanto, de iniciar una falsa polémica en torno a la preponderancia de lo emotivo o lo racional en la acción social, sino de tener presente que para comprender el proceder de los sujetos es fundamental considerar la importancia de los sentimientos.

Memoria y emoción

Nuestra vida emotiva no es sólo guía de nuestro comportamiento social, sino que es una condición necesaria para que el sujeto sea capaz de interactuar con su entorno; es fundamental para que nazca en el humano el impulso de actuar y determina la forma en que lo hace. Los sentimientos son instrumentos que permiten al sujeto establecer relaciones emocionales o afectivas con los objetos que conforman su mundo de vida:

Los sentimientos⁴³, en efecto, nos conducen y nos dirigen hacia el objeto, sitúan a éste en un campo perceptual preferencial, y gracias a ellos, la percepción misma del objeto se convierte en selectiva (y seleccionadora). No habría selección de la realidad, es decir, ordenación personal del mundo que nos rodea, si careciéramos de sentimientos o poseyéramos todos idénticos sentimientos (Castilla del Pino, 200, p.21).

them in analysis, as several hundred years of philosophy and hundred years of sociology have tended to do”

⁴³ Castilla del Pino utiliza el concepto de sentimientos, aunque los reconoce como una forma de emociones, para hablar en términos coloquiales (Ibíd., p. 342). Reconociendo que no existe entre estas dos nociones una diferencia fundamental, las utilizaré de manera indiscriminada con el objetivo de no dar la impresión de que existe una falsa lejanía entre los textos de este autor y aquellos elaborados desde la sociología de las emociones.

Los objetos que despiertan nuestros sentimientos pueden ser *externos*, a los que nos acercamos a través de los sentidos, o *internos*, objetos mentales, representaciones sobre cosas que ya conocemos o que imaginamos. Independientemente de si el objeto es interno o externo, o de si se presenta o no por primera vez, el sentido que le atribuimos dependerá de las emociones que nos despierte y éstas, a su vez, tienen como base nuestras experiencias previas:

El procesamiento informativo tiene repercusión original si y sólo si se acompaña de una serie de connotaciones que el sujeto confiere al objeto y que lo elevan a la categoría de objeto simbólico, "personal", biográfico. La memoria juega un papel fundamental en este proceso, porque las connotaciones que atribuimos al objeto proceden de nuestra experiencia biográfica previa, no surgen de inmediato. Aun cuando el objeto sea, por decirlo así, nuevo para el sujeto, siempre se asocia a otro u otros objetos de experiencias anteriores, de forma que preexisten en el sujeto respuestas ante el objeto de carácter modular, esto es, en forma de *patterns* (*Ibídem*, p.25)

Como lo explica este mismo autor, sentir es un proceso en el que, de manera somera, pueden distinguirse dos momentos: el de la experiencia que el objeto provoca y el de los efectos que esta experiencia provoca en el organismo. Es decir, que los sentimientos no sólo nos habilitan para acercarnos a los objetos del mundo, sino que también nos permiten ser transformados por él.

La dificultad de la reconstrucción del pasado no sólo radica en la necesidad de esforzarse por recordar, sino en que cada huella está atravesada por diversas emociones: la huella del sentimiento del momento en que la impresión fue registrada; las emociones vinculadas con esa imagen, persona o historia; las emociones que generan la necesidad de evocar o las que se generan al mirar el

pasado. Las emociones son materia prima fundamental del recuerdo, de tal forma que, como lo dice Tomás Segovia (2009), recordar produce siempre cierta pausa en el aliento:

La evocación es siempre turbadora
Me hace trastabillar me corta el soplo
Me hace buscar dónde apoyar la espalda
Como si me encontrara en un abismo
Y no sé si su ráfaga de entraña deslumbrada
Es la emoción de entonces
Vuelta a la vida atropelladamente
O es la emoción con que la miro ahora.

Memoria, emoción, acción

La interacción entre memoria, emoción y acción constituye, entonces, un bucle retroactivo. El impulso de la acción surge cuando un sujeto se enfrenta a un objeto, al cual le atribuye un sentido a partir de patrones de emociones construidos durante su experiencia. De la interacción entre el objeto y el sujeto surgirán, a la vez, nuevas experiencias que modificarán la forma en que nos sentimos, evocamos y utilizamos estos patrones. Las huellas que los sujetos reactivan, así como los instrumentos mediadores a los que se refiere Wertsch, son también objetos que requieren de los sentimientos para cobrar sentido y participar en el recuerdo, es decir, en el *hacer* memoria. La memoria, como toda acción, emerge de una relación recursiva con las emociones.

La subjetividad, y con ella la memoria, no es jamás un proceso cerrado, está siendo constantemente modificada por la interacción del sujeto con su entorno, que reconoce a través de sus emociones y que transforma, a la vez, su manera de sentir el mundo. Tanto la memoria inconsciente como los recuerdos conscientes desempeñan un activo papel en la sociedad: generan o rompen lazos, son fuente imprescindible de la construcción de sentido que hacen los sujetos y que se expresa en las diversas prácticas, acciones, interacciones que, tanto en el devenir de la vida cotidiana como en situaciones de conflicto o lucha, constituyen a la sociedad.

Algunas huellas tienen una fuerte carga emotiva, que puede deberse a las características del momento en que fueron grabadas, como un momento traumático o una experiencia inigualablemente placentera, o a que forman parte de una narrativa que tiene especial importancia para el sujeto, como las historias familiares o amorosas. Jorge Semprún, en su novela *La escritura o la vida*, en la que narra el conflicto desatado por la necesidad y la imposibilidad del olvido vivido por los supervivientes de los campos de concentración, expresa como estas huellas pueden adquirir las características de un símbolo, un referente fundamental para el sujeto, fuente inagotable para dotar de sentido a las experiencias futuras y, por ello, puntos ineludibles para comprender la acción de los sujetos:

No podré vivir siempre con esta memoria, François: sabes muy bien que es una memoria mortífera. Pero volveré a este recuerdo como se vuelve a la vida. Paradójicamente, al menos a primera vista, a simple vista, volveré a este recuerdo de un modo deliberado en los momentos en que tenga que afirmarme, replantearme el mundo y a mí mismo dentro del mundo, volver a empezar, renovar las ganas de vivir agotadas por la opaca insignificancia de la vida.

Existe, también, un inmenso conjunto de huellas con diversas cargas emotivas, que sin llegar a tener la fuerza de aquellas que se cristalizan como símbolos de nuestro pasado, son indispensables para comprender el proceder de los sujetos. Como lo explica Haruki Murakami con la voz de Kôrogi, una prostituta de su novela *After Dark*:

–¿Y sabes qué pienso?– dice entonces. Pues que para las personas, los recuerdos son el combustible que les permite continuar viviendo. Y para el mantenimiento de la vida no importa que esos recuerdos valgan la pena o no. Son simplemente combustible (...) Recuerdos importantes, otros que no lo son tanto, otros que no tienen ningún valor: todos sin distinción no son más que combustible (...) Gracias a ese montón de recuerdos valiosos o insignificantes según el momento, que van saliendo del cajón, puedo seguir viviendo.

En forma de “momentos simbólicos”, de “combustible”, de narrativas privadas – individuales, familiares– o públicas –historia, discursos políticos– el pasado hecho memoria actúa a través de los sujetos en todas las dimensiones de la vida social. El pasado puede constituirse como baluarte de movimientos sociales o en fuente interminable de conflictos políticos y hace, en esos momentos, evidente su ingerencia en la vida social. Sin embargo, me parece importante subrayar que el pasado también opera en aquellos procesos sociales que pasan fácilmente inadvertidos en el devenir cotidiano: define elecciones personales que trazan la vida de un sujeto, interviene en todas las formas de interacción, inspira creaciones artísticas, investigaciones científicas, decisiones empresariales.

Los estudios sociales sobre la memoria no tienen, por lo tanto, por qué restringirse a aquellos casos en los que un conflicto social pone en evidencia las diversas versiones sobre la memoria y las convierte en objeto de pugnas entre individuos o grupos. La importancia que estos fenómenos tienen no debe opacar el hecho de que el pasado forma parte del denso tejido de la subjetividad humana en el que participan nuestras emociones y nuestro cuerpo, nuestra individualidad y nuestro ser colectivo, nuestros instintos y nuestra cultura, con sus diferentes voces e instituciones.

Más que ser una solución teórica, mirar a la memoria como parte de este entramado subjetivo que da forma a la acción social permite generar nuevas preguntas para comprender cómo el pasado afecta a las sociedades presentes.

Reflexiones finales

La reinscripción de la sociología en el debate sobre la memoria es un fenómeno reciente e inconcluso, que trae consigo el reto de recuperar el proyecto, iniciado por Halbwachs, de construir a la memoria como un campo de estudio para la disciplina, elaborando categorías pertinentes y propuestas teórico-metodológicas que permitan problematizar los fenómenos mnémicos desde una perspectiva social.

Un aspecto de este campo de estudio está constituido, innegablemente, por el álgido debate iniciado hace algunos años en torno a los usos políticos del pasado y a la importancia que las historias recientes tienen para las naciones. Estos estudios han desatado procesos políticos y sociales importantes en diversos países –Alemania, Francia, Argentina, España, México– y han puesto en evidencia, entre otras cosas, la necesidad de estrechar los lazos entre sociología e historia.

Mi intención, en esta tesis, ha sido trazar la puerta hacia otro espacio dentro de la sociología de la memoria, centrado fundamentalmente en comprender cómo el pasado opera en la socialidad. Al interior de este campo aparece de forma ineludible la necesidad de comprender cómo se constituye, transforma y mantiene la memoria. Para ello, me he acercado al pensamiento complejo que me permite, más que definir la memoria, trazarla como un macroconcepto.

La memoria es un fenómeno complejo, resultado de la interacción entre elementos con diferentes cualidades –sociales, psíquicos, biológicos, químicos, físicos, culturales–, diversas temporalidades –ayer, hace un año, hace cien– y que implica diversas formas de la experiencia –lo vivido, lo aprendido, lo imaginado, lo que nos contaron. Es por ello que propongo entenderla como una constelación de conceptos en movimiento, un campo de interacción entre estos elementos, tiempos, experiencias, que tienen como punto de encuentro al sujeto que hace, con las huellas de estos elementos, su propia memoria.

En realidad, hablar de la memoria como una constelación en movimiento no es estrictamente definirla, sino establecer una forma de contemplarla, de aproximarse a ella; es trazar un campo e introducirse en él, para observar algunas de las interconexiones que en él suceden –aquellas que por mi formación y mis intereses me resultan más visibles– sin dejar de percibir y reconocer que existen otras que son, al menos para mí, inabarcables.

Una vez sumergida en esta perspectiva, he elegido hablar de la memoria como un proceso de reactivación de huellas, ya que esto me permite contemplar, por un lado, las diversas dimensiones humanas que participan en su constitución – a través de la huella cortical, psíquica, externa– y, por otro lado, enfatizar el carácter activo del sujeto que recuerda.

Comprender a la memoria como huellas es reconocer que el sujeto está atravesado por marcas del pasado que tienen diferentes orígenes y temporalidades. Como lo sugiere Wertsch, los sujetos estamos atravesados por una polifonía de voces con las que mantenemos una relación dialógica: huellas de nuestra autobiografía, de nuestros sueños, de habilidades y conocimientos, de

olores, sabores, sonidos y caras; de historias fantásticas que leemos, vemos en la televisión o en el cine, de anécdotas que vivieron antepasados antes de que nacióramos, de las experiencias de nuestros contemporáneos, de la historia de nuestro país, etnia, grupo social, campo profesional.

Todo este pasado que se mantiene inconsciente pero dinámico –en la medida en que atribuimos a las huellas nuevas formas en función de nuestras emociones y experiencias– es parte fundamental de la subjetividad humana y, por lo tanto, de la socialidad.

Una de las posibles interconexiones que hacen de la memoria parte constituyente de lo social, es la que se da, en forma de bucle retroactivo, entre memoria, sentimientos y acción⁴⁴. Decidí llevar mi atención hacia este bucle porque permite introducir en los estudios sobre la memoria aspectos del ser humano –aquellos que Morin concibe como la trinidad afectividad-razón-pulsión– que frecuentemente queda fuera de los estudios sociológicos a pesar de que, como lo han subrayado los teóricos de las emociones, es una herramienta sumamente útil para comprender el éxito o fracaso de todo tipo de encuentros sociales, desde la creación de nuevos grupos de amigos hasta la imposibilidad de resolver conflictos ancestrales entre dos grupos étnicos.

Como lo expliqué en la introducción, esta tesis tiene un carácter eminentemente abstracto, es producto de una intensa reflexión teórica que he acompañado de un sin fin de observaciones (hechas en mi entorno cotidiano, en lo que observo en la televisión, el cine y los periódicos, en lo que he leído, en mi propia experiencia de

⁴⁴ Otra posible interrelación, que esboqué en mi tesis de licenciatura, se da entre memoria, identidad e ideología (Rivaud, 2007, p. 110).

vida y, muy especialmente, en la historia de la historia de San José Lagunas) que, por no estar suficientemente articuladas y sistematizadas, no aparecen en el texto. La intención de articular mis reflexiones teóricas sobre la memoria es que este trabajo sirva como base para investigaciones posteriores, que pretendo elaborar en torno a casos concretos.

Espero que estos apuntes sirvan para una sociología de la memoria, es decir, como herramienta y fuente de debate entre quienes, como yo, no pueden evitar mirar a los sujetos sin observar en ellos el hacer de su pasado.

Bibliografía

- Aguilar, Paloma (2008), Políticas de la memoria y memorias de la política: el caso español en perspectiva comparada, Alianza Editorial, España.
- Aróstegui, J. y Goidheau, F. (eds.) (2006), Guerra civil. Mito y memoria, Marcial Pons Historia, España.
- Assoun, P.L. (2003), Freud y las ciencias sociales, Ediciones del Serbal, España.
- Bachelard, Gaston (2002), El aire y los sueños, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bartra, R. (2007), Antropología del cerebro: La conciencia y los sistemas simbólicos, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bastide, R. (1986), Sociología de la religión. Tomo II, Ediciones Júcar, España.
- Benjamin, Walter (1988), *Una imagen de Proust*, en Imaginación y sociedad, Iluminaciones I, Taurus, España, pp.17-27.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2005), La construcción social de la realidad, Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu P. y Wacquant, L. (2005). Una invitación a la sociología reflexiva. Siglo XXI, Argentina.
- Braunstein, Néstor A., (2008a), Memoria y espanto o el recuerdo de la infancia, Siglo XXI, Ciudad de México.
- Braunstein, Néstor A., (2008b), La memoria, la inventora, Siglo XXI, México.
- Castilla del Pino, C. (2006) *Prólogo*, Gómez Isa, F. El derecho a la memoria, Alberdania, País Vasco.
- Cassirer, Ernest (2000), Antropología filosófica, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- De Certeau, M. (2000), La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana-ITESO.

- Ciurana, R. (2005), *El modelo organizacional y su método*, en www.pensamientocomplejo.ar
- Collins, R. (2005), *Cadenas de rituales de interacción*, Editorial Anthropos, España.
- Douglas, M. (1986), *Cómo piensan las instituciones*, Editorial Alianza, España.
- Durand, Gilbert (2007), *La imaginación simbólica*, Amorrortu editores, Argentina.
- Durkheim, Émile (2003), *El suicidio*, Ediciones Coyoacán, México, 2003, p.180.
- Eliade, Mirecea (2006), *El mito del eterno retorno*, Alianza/Emecé, España
- Farfán, Rafael (2008), *Maurice Halbwachs y el deber ser (actual) de la memoria colectiva*, en *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, No. 218, Dedicado a Maurice Halbwachs: La memoria colectiva, una categoría innovadora de la sociología actual, pp. 55-97, España.
- Freud, Sigmund (2006), *Carta 52*, en *Obras completas*, Amorrortu editores, Argentina, Tomo I.
- Giddens, Anthony (1991), *Modernidad e identidad del Yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Ediciones Península, España.
- Giddens, Anthony (1998), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu editores, Argentina.
- Giménez, Gilberto. (2005), *Teoría y análisis de la cultura*, Ciudad de México: CONACULTA.
- Jaisson, Marie (2008), *La topografía legendaria y la investigación sobre la memoria colectiva en Maurice Halbwachs*, en *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, No. 218, Dedicado a Maurice Halbwachs: La memoria colectiva, una categoría innovadora de la sociología actual, pp. 96-109, España.
- Halbwachs, M. (1970), *Las clases sociales*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Halbwachs, M. (2004a), Los marcos sociales de la memoria, Barcelona: Antrhopos.
- Halbwachs, M. (2004b), La memoria colectiva, Prensas Universitarias de Zaragoza, España.
- Huysen, A. (2002), En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kandel, Eric, (2006), In search of memory. The emergence of a new science of mind, WW. Norton, New York-London.
- Kansteiner, Wulf, (2002), "Finding meaning in memory: a methodological critique of collective memory studies", en *History and Theory*, No. 41, pp. 179-197.
- Lamo de Espinosa, E., Gonzáles García, J. y Torres Alberó, C. (1994), La sociología del conocimiento y de la ciencia, Alianza editorial, España.
- Le Goff, J. (1991), El orden de la memoria: El tiempo como imaginario, Paidós, España.
- Maffesoli, M. (2005), "Eternidad del ser", cap. 4, *Transmutación del mal. Compendio de subversión moderna*, pp. 102-103.
- Martínez, J. Y Aréchiga V. (Editores) (2007), En busca de lo humano. Ciencia y filosofía, Editado por el Centro de Estudios Filosóficos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México.
- Mayes, A., *Neuropsicología de la memoria*, en Berrios, G. Hodges, J, (coord.), (2006), Trastornos de la memoria en la práctica psiquiátrica, Tomo I, Masson, S.A, España, pp. 56-71.
- Merton, Robert (2002), Teoría y estructuras sociales, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Michel, Alexandre (2008), *Maurice Halbwachs (1877-1945): La estructura evolutiva de su pensamiento*, en Revista Anthropos: Huellas del conocimiento, No. 218, Dedicado a Maurice Halbwachs: La memoria colectiva, una categoría innovadora de la sociología actual, pp. 16-20, España.

- Misztal, Barbara, A. (2003), *Theories of Social Remembering*, Open University Press, Gran Bretaña.
- Morin, Edgar (1984), Ciencia con consciencia. Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Morin, Edgar (2001), El método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana, Editorial Cátedra, Madrid.
- Morin, Edgar (2006), El método 4. Las ideas, Editorial Cátedra, Madrid.
- Morin, Edgar (2007), Introducción al pensamiento complejo, Editorial Gedisa, Barcelona.
- Nora, Pierre (1989), *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*, en Representations, No. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory, pp. 7-24. Consultado en versión electrónica en: www.jstor.org/pss/2928520
- Pollak, Michael (2006), Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite, Ediciones Al Margen, Argentina.
- Rabotnikof, Nora (2003), "Política, memoria y melancolía", en *Revista Fractal*, No.29, en su versión virtual: www.fractal.com.mx
- Ramos, R. (1989a), "El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana (I)", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 46, pp.23-50, España.
- Ramos, R. (1989b), "El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana (II)", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 48, pp.53-77, España.
- Ramos, R. (1990), "El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana (III)", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 49, pp.77-102, España.
- Ricoeur, P. (2004) La memoria, la historia, el olvido (1er ed.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Roediger III, Henry L. y Wertsch, J. (2008), "Creating a new discipline of memory studies", *Memory Studies*, año 1, Num.1, pp.9-22, Estados Unidos.
- Shore, B. (1999), Culture in Mind: Cognition, Culture, and the problem of Meaning, Oxford University Press, Estados Unidos.

- Simmel G. (2002), Cuestiones fundamentales de sociología, Gedisa, España.
- Singer A., Jefferson and Conway A. Martin (2008), "Should we forget forgetting?", *Memory Studies*, año 1, Num.3, pp. 279-287, Estados Unidos.
- Solares, Blanca (2006), "Aproximaciones a la noción de Imaginario", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Núm.198, septiembre-diciembre, año XLVIII, pp.127-140, versión digital en www.politicas.posgrado.unam.mx
- Todorov, T. (2000), Los abusos de la memoria, Paidós Ibérica, España.
- Tönnies, F. (1979), Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social, Ediciones Península, España.
- Tulving, E. (2007), Are there 256 kinds of memory? In J.S. Nairne (Ed.), The Foundations of Remembering: Essays in Honor of Henry L. Roediger. III, NY: Psychology Press, Estados Unidos.
- Turner, J. y Stets, J. (2005), The sociology of emotions, Cambridge University Press, Estados Unidos.
- Vázquez, F. (2001), La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario, Paidós, España.
- Wallerstein, Immanuel (Coord.) (2007), Abrir las ciencias sociales, Siglo XXI, México.
- Wertsch, J. (1991), Voices of the Mind. A Sociocultural Approach to Mediated Action, Harvard University Press, Estados Unidos.
- Wertsh, J. (2002), Voices of collective remembering, Cambridge University Press, Estados Unidos.
- Wertsch, J., Del Río, P. y Álvarez, A. (Editores), (1997), La mente sociocultural. Aproximaciones teóricas y aplicadas, Editado por la Fundación Infancia y Aprendizaje, España.
- Zabłudovsky, Gina (1991) entrevista a Jeffrey Alexander, "Clásicos y contemporáneos en la teoría sociológica", *Acta sociológica*, V.4 N.2-3, May-dic., UNAM, Ciudad de México, pp. 279-297.