Memoria e imaginarios sociales

Memory and social imaginary

Manuel Antonio Baeza
Universidad de Concepción (Chile)
mbaeza@udec.cl

Resumen

El artículo reflexiona sobre el rol de la memoria en la actividad subjetiva de significación. Desde una perspectiva fenomenológica, se postula que la memoria se constituye como un ejercicio de re-significación del pasado con los elementos que componen la realidad psíquica y social presente, es decir, se la define como algo más que un simple depósito de informaciones. De esa manera, permite hacer uso del pasado para otorgar plausibilidad a un mundo compartido y poblar de respuestas a los enigmas que emergen en el seno mismo de la existencia social.

Palabras clave: memoria – subjetividad social – imaginarios sociales.

Abstract

The article thinks about the role of the memory in the subjective activity of significance. From a phenomenologic perspective, there is postulated that the memory constitutes as an exercise of re-significance of the past with the elements that compose the psychic and social present reality, that is to say, it is defined as something more than a simple warehouse of information. That way, it allows to use the past to grant coherence to a shared world and to populate of answers to the cruxes that emerge in the bosom itself of the social existence.

Key words: memory - social subjectivity – social imaginary.

En la mitología griega, los dioses se liberan de su destino trágico y de su condición de mortales, cuando aquéllos recuperan la memoria (véanse al respecto los textos de Esquilo o los de Empédocles); cuando los poetas, tras escuchar el canto de las Musas –hijas de Mnemosina, a su vez, hija de Urano y de Gaya, esposa de Zeus- y conocer por esa vía el origen del mundo y de los dioses, el secreto de la muerte, ellos se sienten aliviados al fin (véanse los textos de Homero y también de Hesíodo). A su vez, en el insigne Platón, la memoria es requisito insoslayable para alcanzar ni más ni menos que el conocimiento, concretamente aquél de los filósofos; tal es la función que aquél otorga a la idea de *anamnesis*, o sea esa sugerente reminiscencia –nos dice en el *Fedón*- que nos permite recordar hoy cosas que hemos aprendido en el pasado, lo cual vendría a probar la inmortalidad del alma. Para otro coloso de la filosofía griega como lo es Aristóteles, en cambio, no hay que buscar en la memoria ninguna virtud liberadora: la imaginación (*phantasia*) tiene un papel importante que jugar, al dar cuenta de una suerte de incompletitud humana que conspira finalmente en contra de las facultades mismas de la memoria. Estas distintas visiones filosóficas que nos llegan de la Antigüedad revelan, de un modo u otro, preocupación por el hecho de reconocer la posesión de una facultad humana grandiosa aunque probablemente imperfecta, la memoria, acerca de la cual, sin embargo, no hemos terminado de recorrer sus intrincados laberintos.

Ahora bien, en nuestros tiempos modernos, respecto de la memoria, “*es decir, el conjunto de técnicas de memorización y rememoración*” (J. Candau, 2002, 36), debemos reconocer de entrada que de preferencia se encuentra en variados discursos científicos acerca de ella un doble sesgo, tanto psicologista como biologista, en donde surgen mencionados ciertos aspectos observables tanto considerados “normales” como también clasificados entre los problemas “patológicos”. Se suele reconocer, al mismo tiempo, que el conocimiento del cerebro –tarea de las neurociencias (J. P. Changeux, 1983)- no ha entregado aún la anhelada revelación de todos los misterios de la memoria (cf. al respecto J. Candau, 2002).

En primer lugar, en cuanto a lo descrito como “lo normal” es cosa sabida por todos –y reiterada en esos discursos- que la memoria de los seres humanos es frágil porque se trata de una “materia” difusa y fragmentada en términos de sus contenidos. Se sabe que existe, sin embargo, una especie de memoria celular, diríamos más segura, que se asocia al sistema inmunológico del cuerpo humano, o sea un conjunto muy especial de informaciones transmitidas de manera genética, de generación en generación, por los miembros de la especie, al igual que todas las especies vivas. Esta “herencia” genética –más allá incluso del sistema inmunológico- permitiría entender por qué las aves migratorias, por ejemplo, repiten el itinerario efectuado millones de veces por ejemplares de una misma especie durante siglos y siglos, o también por qué los bebés humanos se orientan instintivamente al seno materno. No conociendo, sin embargo, el sustrato físico de la memoria, nos advierte J. Candau, que es un antropólogo, la analogía con el sistema inmunológico es, al menos por ahora, vale decir en el estado actual de nuestros conocimientos, algo temeraria.

Por otra parte, en cuanto a “lo patológico”, se sabe y se reitera que la memoria puede ser afectada de manera importante por enfermedades que producen extravíos mentales parciales, trastornos diversos, cuando no la pérdida total de sus facultades. No hay espacio ni competencias profesionales nuestras para detenernos con mayor detención en estas páginas en este tipo de problemas: determinar el tipo de patología que aqueja a una persona es algo que corresponde a la medicina, más particularmente a la neurología y también a la psiquiatría.

Se escucha decir igualmente que la memoria es una procesadora selectiva, pues ella no puede obviamente abarcar todo cuanto se creyó allí “almacenar” a través de una vida, por ejemplo, así como tampoco aquélla puede ir más allá del hecho de retrotraer a la superficie de la conciencia sino una parte, fragmentos de lo ya vivido y que, por lo demás, parecen reaparecer en forma desordenada e inconexa. El esfuerzo intelectual radicaría pues en efectuar un debido ordenamiento de los materiales dispersos y fragmentados de la memoria, pero esto abre, a su vez, importantes interrogantes.

Por de pronto, “almacenar” –en un plano no correspondiente al ámbito de lo genético, por cierto- implicaría pensar equivocadamente que los recuerdos se conservaran intactos y que, eventualmente, pudieren viajar casi en forma mecánica hasta la conciencia inmediata. Dicho sea de paso, no estamos muy lejos aquí de la concepción agustiniana, de inspiración aristotélica, relativa a la conservación mental de ciertas categorías (lo verdadero y lo falso, lo hermoso y lo feo, lo bueno y lo malo, etc.) que emergerían finalmente de una memoria extraviada, como lo reconoce San Agustín en su libro *Las confesiones*. En sentido conexo con lo anterior, recordemos sin embargo que el mismísimo S. Freud, quien aceptaba en un primer momento cierta “cosificación” de los objetos de la memoria y, por consiguiente, el extravío como problema, optó finalmente por referirse al “subjetivismo de la memoria”, alejándose así de todo realismo de lo vivido, capaz de aflorar –en tanto que huella del pasado- a la superficie consciente. La teoría del simple “almacenamiento” de informaciones en el cerebro resulta, en suma, indefendible.

Desde prácticamente todos estos puntos de vista, incluyendo aquéllos provenientes del pensamiento de la Antigüedad y de la temprana Edad Media, aún reconociendo matices y diferencias obvias, la memoria es sobre todo presentada como un dispositivo humano vulnerable, de un modo u otro difícil de controlar, más aún de conectar con la praxis social individual y colectiva propia del tiempo presente.

No obstante, y a pesar de esas características planteadas sobre todo a través de discursos más o menos conocidos de la filosofía y de la ciencia, observada esta vez desde una perspectiva algo más genérica, no es menos cierto que la memoria humana siempre sugiere un rol muy específico en la actividad subjetiva de significación del mundo, entendiendo por “mundo” todo cuanto configura nuestro entorno (básicamente naturaleza y sociedad) y entendiendo por “significación” la única forma de insertarse en el “mundo” y habitarlo, hacer uso de él. En estas páginas veremos cómo tienen lugar dichas influencias del pasado, además de detenernos un momento en el tema de la conexión que existe entre la memoria y el mito, en los términos de la mayor proeza que la memoria social pueda realizar.

En un sentido analítico todavía muy tentativo, se puede argumentar diciendo que ese rol de la memoria es importante porque ésta da cuenta de la experiencia ya

significada de un mundo social, aún de manera oblicua o indirecta, metaforizada o incluso bajo formas peculiares, mitologizadas. Por lo tanto, casi de inmediato estaríamos tentados de comparar la memoria con una particular y especialísima “base de datos”. Sin embargo, la analogía que se pretendiera efectuar, de manera algo imprudente, con una memoria artificial propia de un sofisticado aparato computacional es equívoca puesto que en este último la tarea de “significación” de informaciones es relativamente simple, a partir de códigos binarios que el aparato, debidamente programado para tal función, puede mecánicamente descifrar o descodificar.

Retomando una vez más la idea según la cual la memoria humana tiene algunas características comparables a las de un mero “depósito” de informaciones, se requiere no obstante analizar con mayor detención cómo aquélla funciona, qué y cómo descodifica esos materiales recepcionados o simplemente creados por nosotros sin ayuda de los sentidos (por ejemplo, a partir de lo que el filósofo francés Jean-Paul Sartre [2005] denomina la *conciencia imaginante*). Ése es el punto nodal que nos interesa finalmente elucidar.

De partida, el problema mayor consiste en determinar *qué mecanismos* se ponen en marcha a través de su interpelación (tema de la subjetividad) y *desde dónde* se extraen sus contenidos (tema del lugar temporal), en el sentido de considerar siempre al ser humano como a un “ser significativo”. Pues bien, la primera pregunta no puede ser otra que la presencia de una subjetividad puesta al servicio de una actividad de tipo mnemónico significativa y una intersubjetividad como método y actividad colectiva de acercamiento de significaciones (A. Schutz & T. Luckmann, 1977), vale decir el factor primario para establecer condiciones de vínculo social entre los seres humanos (F. Tellier, 2003), mientras que la segunda remite a ese lugar exclusivo que no es otro que un lugar temporal que llamamos “presente”. Solamente desde el hoy se la rastrea y se la interroga, siempre en búsqueda de una conexión de significación con lo acontecido en tiempo pretérito, todo lo cual se realiza, sin embargo, con un alto grado de complejidad. Veamos a continuación más en detalle los principales tópicos de tal complejidad.

La memoria como construcción colectiva y social

Según el sociólogo francés Maurice Halbwachs (2004), un gran pionero en los estudios sociológicos sobre la memoria, no podemos “mirar” el pasado sino con ojos de hoy, vale decir sólo desde el momento en el cual se le interroga. Esto quiere decir que la significación dada por un individuo o por un grupo en el momento mismo de la ocurrencia de un hecho o fenómeno no puede ser en ningún caso restablecida en su totalidad al efectuar una evocación del mismo hecho o fenómeno tiempo después, aunque creamos ser capaces de visitar y “revivir” el pasado con una gran intensidad de pensamiento. Sin embargo, a mayor distancia temporal con el hecho en cuestión y menor es la posibilidad de “reconstitución” de significación original de aquél. Todo esfuerzo de reconexión sería, en este plano idealista de la similitud, inútil.

El “ser significativo” vuelve al recordar a la alquimia mental que corresponde a la subjetividad, pero a la subjetividad actualizada, por así decirlo, o sea con los elementos propios de su “ecuación personal” actual, en otras palabras, con los componentes de su realidad psíquica presente (raciocinio lógico y abstracto, estado emocional, creencias y elementos de mentalidad, imaginación, capacidad evocativa, etc.), para significar algo; dicho en sentido husserliano y fenomenológico, la significación de algo es el resultado del intencionamiento de una conciencia (que finalmente es siempre “conciencia de...”). Aunque aquí hay un factor importantísimo a considerar: el hecho de que con motivo de un recuerdo, el hecho por (re)significar no está presente, por ende los sentidos no son en esto de ninguna utilidad.

En lenguaje fenomenológico husserliano, la cuasi apariencia exclusiva de una “cosa” capturada por la percepción no permite transitar hacia la condición material de “cosidad” (o sea, entrar a la categoría de cosa frente a la cual la experiencia cognitiva de la misma es posible) de manera rápida o expedita; ella no puede sino “reconstituirse” con imágenes evocativas, pero que al mismo tiempo son imágenes ya orientadas a través de la necesidad misma de significación actual. El hecho no se presenta así tal como ocurrió, pero sí tal como pensamos o mentamos que ocurrió.

Tenemos la impresión repentina de disponer de una suerte de “ubicuidad temporal” o, si se prefiere, la capacidad presunta de poder disponer -y luego hacer

uso- de manera peculiar de un tiempo fuera de la historia (cf. al respecto F. Zonabend, 1980). El hecho de recordar tiende a producir una curiosa mixtura psíquica, aquélla de sentir que se puede instalar un ayer en el presente y viceversa, ¿qué podría, *a priori*, impedirnos este tipo de amalgama temporal, cuyo fin sería el afán de “objetivación” del pasado? Sin embargo, hay para nosotros los seres humanos un hecho fatal: estamos en el hoy, al mismo tiempo que sólo creemos poder estar en el ayer. Ésa es solamente una impresión engañosa, puesto que aquello que no podemos hacer en ningún caso, y esto sin duda atenta contra toda ilusión de “ubicuidad temporal”, es resolver el problema de no *estar realmente* en el pasado. Tal impresión, curiosa, si se la examina detenidamente, es el resultado de la acción propia de una *mónada psíquica*, que se proyecta en vano en esa pretensión de unicidad u horizontalidad temporal.

Sin embargo, es difícil abandonar (o peor aún, exigir abandonar) ese esfuerzo de “objetivación” del pasado y de sus acontecimientos y fenómenos. La legitimidad de tal esfuerzo está, *in fine*, en la necesidad de salir de las incertidumbres y de las sensaciones negativas que generalmente provocan dichas incertidumbres, por ende, la necesidad urgente de construir certezas. De estas últimas depende mucho entonces la eficacia del antídoto contra la angustia que provoca el desconocimiento absoluto y la duda permanente. Desde este punto de vista, “objetivar” sería una inclinación natural entre los seres humanos; tal pretensión obedece a una necesidad pragmática de inserción en el espacio-tiempo vivido.

El problema fundamental reside aquí, no obstante, en la “no presencia” de algo que ya está lejos del mundo percibido o perceptible. Ese algo no puede “materializarse” sino desde la lejanía, lo cual implica necesariamente un “acercamiento” virtual para su objetivación presunta mediante una reconstitución de significación. En síntesis, esa “no presencia” nos obliga entonces a significar de nuevo, a resignificar más exactamente algo que ya fue y que no volverá a ser. Por cierto, hay todo ese aparataje psíquico ya nombrado que participará activamente en ese esfuerzo “objetivante”. Pero, y tal como lo sugiere M. Halbwachs, ese resultado de la tarea resignificadora es finalmente una co-construcción, vale decir una construcción subjetiva social, una estabilización socialmente compartida de lo significado.

Además, nos dice este autor, tal estabilización se realiza según esquemas de pensamiento dominantes que pesan en determinadas orientaciones que aquélla finalmente adopta (M. A. Baeza, 2003). M. Halbwachs efectúa una distinción que no carece de importancia: habla de *memoria social* para referirse a figuras de la memoria abstractas que circulan en la sociedad bajo la forma de “corrientes de pensamiento”, de “flujos de memoria”, y luego de *memoria colectiva* para referirse a formas más afectivas, familiares, grupales, representando “*el tiempo que pasa como un presente que dura*” (cf. G. Namer, 1987, 224). En este segundo caso, el recuerdo familiar, a pesar de que éste podría ser elaborado con una asimetría de afectos, por ejemplo, aquello no significa que tal ejercicio sea una suerte de solipsismo en el trabajo mnemotécnico, porque tal recuerdo se realiza sobre la base de un conjunto de trabajos similares que generan la impresión de ir complementando y luego completando un cuadro más amplio. Es que para M. Halbwachs, la memoria individual es finalmente también una construcción colectiva y/o social, vale decir una memoria que no puede prescindir de otras memorias que contribuyen decisivamente en la configuración actualizada del recuerdo (G. Namer, 1987).

La validación colectiva de un recuerdo, de una conexión con el pasado, parece irle dando consistencia a tal o cual significación, que en sentido estricto no es otra cosa que una (re)significación. Así, nos hacemos co-partícipes en la labor de “desciframiento” de los misterios contenidos en una vieja fotografía, que sirve de soporte material para una evocación cualquiera. Los rostros adquieren un nombre, una cierta personalidad, se relacionan unos con otros, se les asigna a cada uno tal o cual rasgo suplementario, por cierto la escena capturada en la imagen parece irse también recomponiendo poco a poco y tomando movimiento; a la imagen se le puede adosar algo así como un valor agregado con evocaciones de otras escenas o situaciones que escapan a lo expuesto a través de la fotografía observada. Después de todo, hay que acordar a la imagen su exacta condición; ella, nos dice Gaston Bachelard (1950), no es más que “*una cierta manera que tiene la conciencia de darse un objeto*”. De modo que el recuerdo se va poblando cada vez más, a través de un ejercicio colectivo capaz de estabilizar un sentido o una (re)significación bastante más amplia.

En síntesis, la fotografía, más allá de lo percibido directamente en su imagen, va paulatinamente dejando de ser sólo una fotografía, para convertirse en una especie

de plataforma a partir de la cual ese ejercicio de (re)significación puede no detenerse en la elucidación de sus propios misterios en tanto que imagen fija, para prolongarse hacia una construcción de significación que pretende ser totalizadora. Un ejercicio al cual están claramente invitados a co-participar todos los individuos que contemplan la imagen contenida en la fotografía y que finalmente, en conjunto, contribuyen a esa tentativa colectiva de totalización de significados. A todo esto lo podemos denominar *marcos sociales de la memoria*, retomando el título de la conocida obra del ya mencionado M. Halbwachs.

Desde luego es indiscutible que ciertos acontecimientos, que ciertas situaciones vividas, tienen mayor relevancia en nuestros recuerdos, otorgándoles una jerarquización mayor. Aquéllos han marcado nuestras existencias de un modo tan indeleble que parece imposible que se borren, que se vayan diluyendo con el paso del tiempo. Lo experimentado con motivo del terremoto del 27 de Febrero de 2010 en las zonas afectadas por sus habitantes no pasará fácilmente al olvido, ni mucho menos. Sin embargo, al transcurrir los años, quienes fuimos actores y testigos de la tragedia nos orientaremos hacia lo que nos parecerá ser una aproximación cognitiva distinta –al menos en algunos aspectos- de los hechos. En un sentido analítico apenas más profundo, se puede fácilmente constatar que no son los hechos mismos los que cambian (lo que en sí mismo sería absurdo pensar) sino la “lectura” de éstos. De modo entonces que la materialidad del recuerdo es sólo una pseudo materialidad que no logra evitar revelar la real condición de los contenidos de la memoria; en definitiva, esos contenidos no son otra cosa que interpretación por significación de lo que materialmente dejó de estar presente.

Memoria e imaginarios sociales

La teoría de los imaginarios sociales tiene que ver, según lo escrito por Cornelius Castoriadis (2007), con la institución social de lo que entendemos por realidad, en sentido amplio. En otras palabras, la sociedad –o los grupos humanos- legitima en forma colectiva todo aquello que estima que es la realidad, en los términos de plausibilidad socialmente compartida, reconociéndola como “la realidad”. De manera que es posible pensar lógicamente que también las “cosas del pasado” se

instituyen de manera social. El filósofo habla de la construcción de un *tiempo identitario*, es decir de una significación histórica del tiempo con fines de identidad social o grupal. Una sociedad pone así diferentes “marcas” conmemorativas al tiempo transcurrido (fechas históricas republicanas, por ejemplo) y reconocido como propio, porque son hitos importantes a los cuales remitirse o referirse en tanto que “comunidad” o que “nosotros”. Para que haya un “nosotros” se requiere contar con un esquema de referencias significadas compartidas por los miembros de aquél, en primer lugar con respecto al espacio cohabitado (y lo que éste contiene, material e inmaterialmente) pero también con respecto al tiempo coexistido, a comenzar por aquél ya vivido y experimentado socialmente. La sociedad no existe sino a través de su auto-realización como tal, es decir de la institucionalización histórica de todos sus componentes en tanto que sociedad. *“Lo que mantiene a una sociedad unida es evidentemente su institución, el complejo total de sus instituciones particulares, lo que yo llamo la ‘institución de la sociedad como un todo’: aquí la palabra institución está empleada en un sentido más amplio y radical pues significa normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y las formas particulares que le da la sociedad considerada (y en sus diferenciaciones: hombre/mujer, por ejemplo)”* (C. Castoriadis, 1998, 67). ¿Cómo podríamos referirnos al concepto de “nación” de otra manera, por ejemplo?

Ya nos hemos referido en otra oportunidad a los tres tipos de condiciones o posicionamientos necesarios para hablar de identidad: espacial, temporal y relacional (M. A. Baeza, 2000). En síntesis, diremos simplemente que, en términos identitarios, nos apropiamos de un espacio físico o meramente simbólico, también de un tiempo reconocido como “nuestro” y, por último, apropiándonos de la diferencia y hablando y actuando desde la diferencia, establecemos relación con otras identidades. Esta concepción rechaza, desde luego, cualquier consideración de tipo sustancialista para hablar de identidad; ésta tiene, por el contrario, un carácter ontogenético, es decir es susceptible de cambiar bajo *“influencias medioambientales, biológicas y sociales”* (T. Luckmann, 1996, 154). La identidad es, de una manera u otra, puesta en juego en la vida social, desdoblarse incluso y transformarse en lo que sería una *pluriidentidad* (M. A. Baeza, 2000), al encontrarse el hombre moderno sometido a la frecuentación de distintos ámbitos o círculos sociales (círculo familiar, grupal, barrial, profesional, etc.),

en el lenguaje de Georg Simmel, que exigen, cada uno de ellos, en mayor o menor medida, una suerte de adaptación identitaria. Pero también hay pluralidad identitaria por el hecho de encontrarse insertos, individuos y grupos, en comunidades o conglomerados más grandes (una comunidad nacional, por ejemplo).

En específico, la cuestión de la memoria evoca muy particularmente un posicionamiento de carácter temporal, con lo cual la cuestión de la co-construcción de significaciones del tiempo pretérito en particular recobra aquí toda su fuerza social. Solamente de esta manera podemos en tanto que grupo o comunidad hacer uso del pasado, reflejándonos en él en calidad de “nosotros”, aún en trazos muy gruesos. La relación entre identidad y memoria colectiva es entonces una relación de vital importancia para una comunidad o grupo social (J. Candau, 2003).

C. Castoriadis sugiere que la historia no es sino eso, por cuanto ella no es de ningún modo ajena a la sociedad misma y a su capacidad instituyente por medios imaginario-sociales, todo lo cual es finalmente expresado en un lenguaje simbólico. La sociedad es “hacedora” de historia, destacando u omitiendo, según lo que C. Castoriadis denomina una *lógica conjuntista-identitaria*, sentidos e interrelaciones posibles, o bien articulando aspectos quizás fragmentarios de la existencia social, todo lo cual es posible gracias a esa facultad instituyente de significaciones que los colectivos humanos poseen. Desde luego, nos dice el filósofo, somos depositarios de un saber heredado, de lo ya instituido socialmente, a través de la asimetría existente en la sociedad en materia de imaginarios sociales, una asimetría que lleva a consolidar posiciones dominantes y también, al mismo tiempo, posiciones dominadas.

Desde este punto de vista, sería ingenuo pensar que la memoria colectiva no puede ser objeto de manipulación intencionada, a partir de lo que podríamos entender como una “metodología del poder”. Así por ejemplo, se constituyen “memorias oficiales”, “historias oficiales”, que consagran al menos por un cierto tiempo la victoria de una determinada visión del pasado, por encima de otras visiones igualmente posibles, aunque perdedoras en el campo de batalla de lo simbólico. Se establecen así *relaciones heteronómicas* que definen de un modo más o menos violento las formas mismas del pensar y del actuar imperantes en la sociedad. Respecto de la heteronomía, concepto opuesto radicalmente al de autonomía, escribe

C. Castoriadis: “He definido la heteronomía como el hecho de pensar y actuar como lo exige la institución y el medio social (abiertamente o de un modo subterráneo)” (C. Castoriadis, 2001, 108).

Lo instituido tiene, de facto, una pretensión universalista, independientemente del hecho de que tal pretensión alcance o no su objetivo. Es que, al fin y al cabo, como bien lo dicen P. Berger y T. Luckmann (2001), “*toda actividad humana está sujeta al acostumbramiento*”. Y ellos añaden que la institucionalización de la actividad humana es la condición primera para tal acostumbramiento. Ésta “*se manifiesta cada vez que clases de actores efectúan una tipificación recíproca de acciones habituales. En otros términos, cada una de esas tipificaciones es una institución*”. Y yo podría agregar entonces el fenómeno aquél de que cada institución –para que podamos llamarla como tal- ha sido validada, homologada socialmente.

Otra aportación interesante al tema de la memoria la proporciona el psicoanálisis, en específico a través de la obra de Carl Gustav Jung (1992). Según él, en una más que apretada síntesis mía, la experiencia histórica de la especie humana no va pura y simplemente al olvido; el concepto de *inconsciente colectivo* –y con éste el de *arquetipo*- le sirve para dar cuenta de lo que finalmente la humanidad ha retenido de su propia experiencia multiseccular y que es transmisible de manera biológica. Si existe un plano muy remoto de la memoria –esta vez de la especie- éste sería el del inconsciente colectivo; sus posibilidades de emergencia en el presente son independientes de la voluntad, se realizan bajo formas arquetípicas que, ejemplarmente, de manera perfectamente simbólica solamente, inspirarían nuestras prácticas presentes del pensar y del actuar.

En un texto anterior (M. A. Baeza, 2008) nos hemos referido analíticamente al concepto de *mentalidad*, en tanto que estructura profunda de contenidos significados de la psiquis humana; en lo esencial, se trata de estructuras imaginario-sociales solidificadas a través de un tiempo largo, resistentes al cambio económico y social, al cambio histórico. Aquéllas persisten como fundamento distante de un pensar y de un actuar tradicional, siguiendo lo sugerido por Max Weber en su célebre tipología de la acción social (M. Weber, 1984). A lo ya dicho en aquel libro agregaríamos hoy, en estrecha relación con lo expresado acerca del planteamiento jungiano, a modo

hipotético, que es en este plano psíquico en donde se plasmarían de manera inconsciente las influencias más remotas, arquetípicas, que habrían sido asimiladas como significaciones constantes, provenientes de muchas de esas experiencias lejanas del mundo de la vida social. En diálogo directo con C. G. Jung y el psicoanálisis entonces, en resumen, convendría considerar al inconsciente y con él a las mentalidades como el lugar más distante de la memoria humana.

Memoria e imaginación

Siempre desde la perspectiva de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales, es necesario advertir que ésta requiere, en un primer paso, reivindicar la presencia activa de la imaginación, en tanto que facultad psíquica creativa primordial en los seres humanos. Ya Aristóteles la situaba en un lugar de mediación entre la sensación y la intelección. En efecto, en esa actividad mental el factor imaginación, unido en un sujeto a los demás componentes de su ecuación personal, contribuye poderosamente a la configuración de significaciones del mundo. Interviniendo quizás de manera discreta en la determinación de lo que C. Castoriadis (2007) denomina un *imaginario radical*, su presencia adquiere un rol de gran importancia y muy dinámico en lo que este mismo autor llama un *imaginario periférico* o secundario, que amplía de manera grandilocuente el horizonte de contenidos en ese primer núcleo central. Obviamente, y tal como lo dice A. Schutz (1974, 81), “*la imaginación siempre es revocable y puede ser revisada una y otra vez*”, razón por la cual jamás podríamos entender sus construcciones como algo definitivo. Si bien es cierto ese núcleo central es un núcleo duro (sobre todo si se apoya en una creencia sólida) la configuración que le rodea puede evidentemente modificarse.

En un imaginario religioso, que C. Castoriadis también cita, es la actividad fecunda de la imaginación el factor que va “poblando” el entorno de esa primera intuición (o creencia) acerca de un dios como respuesta al enigma de la vida y de la muerte. A través de procesos ideacionales complejos surgen las epopeyas cosmogénicas, los paraísos terrenales, los milagros, los cielos prometidos, los pueblos elegidos, los candelabros, etc., así como también las profundidades de los infiernos, los actos de pecado, las ofensas a las divinidades, los castigos eternos, etc.,

debidamente traducidos en un lenguaje simbólico de circulación universal que describen las famosas y decisivas oposiciones arriba/abajo y luz/sombra, propias del pensamiento simbólico.

Desde luego, se podrá argumentar *a contrario sensu* diciendo que a menudo es un texto, o una serie de textos, que sirven de fundamento a un dogma religioso que difunde tales ideaciones que finalmente son legitimadas dogmáticamente mediante métodos de evangelización o, si se prefiere, de persuasión sistemática. Pero frente a tal argumento es posible replicar señalando que el valor creativo de la imaginación *antecede* al texto mismo, en su génesis y en su historicidad propia: el texto bíblico, más exactamente el Nuevo Testamento, citando el ejemplo más conocido para nosotros occidentales, fue realizado en base a testimonios tardíos por los evangelistas con posterioridad, en algunos casos con varios siglos de tardanza con respecto a la experiencia vivida junto a Jesucristo. “*Quiérase o no* –escribe R. Ledrut (1987)- *lo imaginario tiene que ver con la creencia y la fe*”.

Este mismo valioso ejemplo nos sirve para reinstalar el tema de la imaginación con respecto a la memoria y a sus contenidos significados. La fuerza del impacto producido en una sociedad por un acontecimiento o por un fenómeno considerado de gran importancia, favorece y estimula incluso la imaginación a través del tiempo. El relato o la narrativa se visten así con los ropajes que muestran diversos elementos extraordinarios (fuera de lo común), adquiriendo así un aspecto muy especial, el de constituir una totalidad maravillosa. La fantasmagoría parece tener rienda suelta y un proceso de mitologización está a punto de comenzar en muchos casos; los actores directamente implicados en esos acontecimientos o fenómenos pasan a poseer facultades sobrenaturales, las escenas allí producidas se transforman en escenas improbables de constatar en forma empírica; por último, las consecuencias y significaciones que se podrían extraer de tales acontecimientos y fenómenos pasan a la categoría de lo trascendente, superando con creces las características propias del momento de su ocurrencia, así como las significaciones atribuidas en ese instante.

Simultáneamente, numerosas exacerbaciones y también múltiples omisiones tendrán lugar en la construcción de un relato coherente que, como mito, accederá a la condición de referente identitario para quienes se remiten a los contenidos

entendidos como fundamentales o primordiales en aquél. Podríamos sugerir además, tras lo dicho anteriormente, que el mito traduciría el mayor esfuerzo que una sociedad sea capaz de realizar en un viaje a través de la memoria más remota de su propia historia y que, por consiguiente, en tanto que largo viaje multiseccular esos elementos de la memoria no pueden tener como hábitat sino aquellas profundidades que conocemos con el nombre de inconsciente.

A partir de entonces, la memoria social, en primer lugar legitimante de significaciones de un mito, luego se ajusta y actúa en conformidad a los contenidos significados de este último, influyendo aquello decisivamente en el pensar y en el actuar de todos quienes son, de hecho, copartícipes de la vigencia del mito. Para una identidad cristiana, por consiguiente, el posicionamiento identitario temporal tiene estrecha e indisoluble relación con esta forma singular de apropiación de este pasado mitologizado; esto quiere decir que las “marcas” en el tiempo histórico son efectuadas en conformidad a esa configuración de significación, ampliamente homologada o legitimada en forma intersubjetiva por la comunidad de creyentes.

La imaginación participa pues activamente en la tarea asociativa de (re)significación. Digo “asociativa” por dos razones: primero porque contribuye a articular y conectar elementos pertenecientes a esos acontecimientos y fenómenos, pero también porque contribuye a la institucionalización imaginario-social de nuevas significaciones y resignificaciones del mundo que una sociedad o un grupo social adopta y trata como “suyas”. Instituir es empezar a legitimar socialmente: *“La mejor manera de describir la legitimación como proceso –escriben P. Berger y T. Luckmann (2001, 120-121) es decir que constituye una objetivación de significado de ‘segundo orden’. La legitimación produce nuevos significados que sirven para integrar los ya atribuidos a procesos institucionales dispares. La función de la legitimación consiste en lograr que las objetivaciones de ‘primer orden’ ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles”.*

Siempre por medios intersubjetivos, la imaginación ayuda en definitiva, con fines absolutamente prácticos, a consolidar una necesaria *plausibilidad* socialmente compartida del mundo, o sea, en otras palabras, las claves de significación necesarias para cohabitar, comunicar e interactuar, en otras palabras permitir que la sociedad

misma pueda existir como tal. Claves de significación que emergen de lo que C. Castoriadis denomina un *magma de significaciones* localizado, aunque no en calidad de “cosa”, por cierto, en lo más profundo de la psiquis humana.

La idea fundamental contenida en este punto preciso consiste en sostener que la organización del universo, la vida individual y colectiva en este mundo, la inserción en la sociedad, la estructuración del tiempo y del espacio, deben estar dotadas para nosotros los seres humanos de una “explicación” plausible, o sea de un modelo básico, de una suerte de argumentación en la cual podemos confiar. Eso es lo que podemos entender como una indispensable *adhesión subjetiva* a lo que nos corresponde vivir y experimentar. Lo plausible quiere decir, en síntesis, la atribución estable de requisitos, de condiciones, de cualidades y características, etc., que hacen “creíble” una historia, un relato primordial, que nos proporciona el eje más elemental de abscisas y coordenadas que nos hace posible la inserción en este mundo. A esta tarea contribuye muy eficazmente, desde luego, la imaginación.

En la tentativa de “reconstitución” totalizadora del sentido del pasado, finalmente, los miembros de una comunidad o de una sociedad, se reflejan en línea gruesa a través de esas múltiples concatenaciones de significación porque, al fin y al cabo, se sienten sin duda copartícipes de una memoria social, o sea objetivamente copartícipes de su “reproducción”, aún cuando –como se decía más arriba- no lo logren hacer sino desde un segmento de tiempo muy acotado y del cual hombres y mujeres no se pueden de ninguna manera desprender: el presente. En contraparte, el hecho mismo de ir solamente de este modo hacia atrás en el tiempo mediante el ejercicio de la memoria ofrece la posibilidad y la ventaja de permitir un acoplamiento de significaciones más flexible con la subjetividad de los individuos y de los grupos.

Memoria social y violencia simbólica

¿Puede constituir la memoria social un campo de disputa simbólica? ¿Qué sentido tiene la batalla por las significaciones sociales? Hace algunos años, mientras trabajábamos en la traducción al castellano –junto a Michel Mujica, sociólogo venezolano- del libro de Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*,

comenzó a tomar forma un pequeño libro que, inspirado de la obra del sociólogo francés, denominamos simplemente *La memoria colectiva* (2003). Allí nos referíamos a la experiencia de individuos llevados contra su voluntad al exilio y en donde la memoria juega un rol considerable en la conservación y defensa de una identidad ampliamente desconocida en el país de acogida. Imágenes fijas pegadas en la memoria como si se tratara de un álbum de fotografías y una consecutiva idealización del terruño dejado atrás por un tiempo indeterminado, constituyen así el frágil “capital identitario” de un forastero que no trae nada material consigo sino sus recuerdos que, habiendo sido proyectados involuntariamente hacia un espacio acerca del cual el sujeto ignora todo, parecen cobrar en él mayor fuerza interna. En otras palabras, el exiliado se aferra entonces a ciertos contenidos significados relativos a su propio espacio lejano a través de la única dimensión temporal que dispone: el pasado. Su trabajo mnemotécnico, de un modo u otro, ¿no es acaso su mejor arma?

La violencia simbólica contenida en el acto del destierro es, de seguro, parte importante del daño –por lo demás algo nunca reconocido desde el punto de vista de la defensa de los derechos humanos- que se provoca al personaje del desterrado, reducido a ser un exiliado más, un sin nombre, un proscrito que se sostiene gracias a su historia, a pesar de que ésta es transformada en una simple y prescindible historia o relato de huésped en tierra ajena.

También hacíamos referencia en ese texto a estrategias tales como el olvido o la omisión en casos de ciertas historias de culpabilidad vergonzosa. La memoria es aquí materia susceptible de manipulación grosera –una forma más de violencia simbólica- por parte de quienes buscan oficializar el ocultamiento de culpas. De este modo, una generación implicada de manera diferenciada en los horrores de una guerra, por ejemplo, no busca necesariamente transmitir a la siguiente las experiencias vividas durante un período cruento y amargo, con lo cual –por lo general- esa segunda generación tiende más a ignorar que a conocer íntimamente esos hechos y contenidos de significación que son motivo de heroísmos (y para los cuales se cultivará, por el contrario, la rememoración) ciertamente, pero sobre todo de cobardías, traiciones, silencios cómplices, etc. Es, a menudo, una tercera generación la que reactiva la memoria social de tales etapas de la historia, buscando comprender, desde el presente lo ocurrido. Las historias traumáticas de Europa, con motivo de la Segunda Guerra

Mundial, constituyen ejemplos dramáticos de estas manipulaciones intencionadas y violentas de la memoria, a través del olvido y la omisión.

Los escamoteos oficiales de aquellos elementos potencialmente conflictivos de la memoria social son una de las peores violencias simbólicas patrocinadas o ejercidas directamente por el Estado. Una determinada versión de los hechos y fenómenos sociales queda así establecida “desde arriba”, entiéndase desde un Estado monopolizador del capital simbólico y del uso de la fuerza para imponer una determinada visión y todos los supuestos que esta última acarrea implícitamente, consagrando al fin y al cabo lo que no es más que una arbitrariedad, vale decir imponiendo a la población un juicio específico –de entre otros juicios posibles- sobre esos hechos y fenómenos. Los manuales escolares, tal como lo reitera P. Bourdieu (1994), se encargan de socializar –y “sacralizar”- esos resultados provenientes de una *Weltanschauung* (visión de mundo) triunfante, en desmedro de toda una pluralidad interpretativa y significativa; la memoria oficial queda así ratificada en esos textos que los niños deben “memorizar” para repetir “de memoria” en sistemáticos controles de “conocimientos”, de los cuales dependerá, a su vez, el hecho de poder continuar adelante en sus etapas escolares.

En esta perspectiva de análisis, tal como se observa en múltiples casos históricos, la memoria social puede transformarse también en un campo de batalla simbólica, en un escenario de intereses ideológico-políticos que se dirimen según el estado de correlación de fuerzas en pugna: una memoria que derrota muchas otras memorias de lo vivido. Así, aquello que entendemos comúnmente por historia no es entonces *La Historia* en tanto que relato supuestamente “objetivo” de un tiempo pretérito, sino ni más ni menos que la significación subjetivamente atribuida a la historia y a sus acontecimientos y fenómenos según quienes los cuentan, a saber los triunfadores que logran consagrar en la sociedad su hegemonía. El propósito perseguido de asignar de esta manera sentido a los acontecimientos del pasado no es otro que asegurar la reproducción del orden social en curso.

A propósito de pueblos que transitan hacia la denominada “era moderna”, la afirmación del historiador J. Le Goff es sin duda correcta: “*La memoria colectiva, sin embargo, no es sólo una conquista: es un instrumento y una mira de poder. Las*

sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están constituyéndose una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición, esta manipulación de la memoria” J. Le Goff, 1991, 181-182). En un comentario adicional suyo, incluido en el mismo texto, el autor mencionado advierte además que es tarea de las ciencias sociales el “hacer de la lucha por la democratización de la memoria social uno de los imperativos prioritarios de su objetivación científica” (J. Le Goff, 1991, 183).

Referencias bibliográficas

- Bachelard, G. (1950). *La dialectique de la durée*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Baeza, M. A. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social*. Santiago: RIL.
- Baeza, M. A. (2003). *La memoria colectiva*. Concepción: Escaparate.
- Baeza, M. A. (2008). *Mundo real, mundo imaginario social*. Santiago: RIL.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques*. Paris: Seuil.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. (2001). *Figuras de lo pensable*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Changeux, J. (1983). *L’homme neuronal*. Paris: Fayard.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Jung, C. (1992). *Psicología y simbólica del arquetipo*. Barcelona: Paidós.
- Ledrut, R. (1987). “Société réelle et société imaginaire”. In: *Cahiers internationaux de Sociologie*, nº 82, p. 41-52.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Luckmann, T. (1996). *Teoría de la acción social*. Barcelona: Paidós.

- Namer, G. (1987). *Mémoire et société*. Paris: Méridiens-Klincksieck.
- Sartre, J. (2005). *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada.
- Schutz, A. (1974). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Schutz, A. & Luckmann, T. (1977). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Tellier, F. (2003). *Alfred Schutz et le projet d'une sociologie phénoménologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Weber, M. (1984). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Zonabend, F. (1980). *La mémoire longue*. Paris: Presses Universitaires de France.

Datos del autor

Manuel Antonio Baeza es Sociólogo. Doctor en Sociología por la Universidad de la Sorbonne. Académico del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Concepción. Coordinador para América Latina del Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales (G.C.E.I.S.).

Historia editorial

Recibido: 20/ 04/ 2011

Primera revisión: 15/ 05/ 2011

Aceptado: 01/ 06/ 2011