

Maurice Halbwachs y Los marcos sociales de la memoria (1925). Defensa y actualización del legado durkheimniano: de la memoria bergsoniana a la memoria colectiva.

Diego Alberto.

Cita:

Diego Alberto (2013). *Maurice Halbwachs y Los marcos sociales de la memoria (1925). Defensa y actualización del legado durkheimniano: de la memoria bergsoniana a la memoria colectiva.* X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/660>

X Jornadas de Sociología de la UBA
20 años de pensar y repensar la sociología.
Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI
1 al 6 de julio 2013

Mesa: 71 La formación conceptual del socialismo y la sociología- Indagaciones históricas.

Autor: Díaz, Diego Alberto. UBA-FSoc.

Correo electrónico: diazdiegoalberto@yahoo.com.ar

Título de la ponencia: **Maurice Halbwachs y *Los marcos sociales de la memoria* [1925]. Defensa y actualización del legado durkheimniano: de la memoria bergsoniana a la memoria colectiva.**

Resumen: La ponencia indaga en las tradiciones de pensamiento en las que el sociólogo francés Maurice Halbwachs (1877-1945) se forma intelectualmente y en como éstas impactaron en la formulación de su concepto de **memoria colectiva**. Para ello observamos las huellas de esas tradiciones presentes en el primer libro que Halbwachs dedica a la temática: **Los marcos sociales de la memoria [1925]**. Desde el título mismo, el libro propone un diálogo entre Henri Bergson-Émile Durkheim que en sus respectivas posiciones (espiritualista-racionalista) representan las orientaciones filosóficas que se disputaban la hegemonía del campo intelectual francés durante la III República. Si el primer término –**Los marcos sociales**– refiere a un concepto tardío en la obra de Durkheim presente en su cuarto y último gran libro *Las formas elementales de la vida religiosa [1912]*, el segundo –**la memoria**– expresa una preocupación típicamente bergsoniana desarrollada en su libro *Materia y Memoria [1896]*. La preposición que Halbwachs introduce entre estos dos términos no se limitará a indicar la pertenencia o posesión entre estos conceptos. Como intentaremos describir, ese diálogo que articula el concepto de memoria colectiva le permite a Halbwachs no solo “ajustar cuentas” con su antiguo maestro, Bergson, sino “revitalizar” el legado sociológico durkheimiano durante entreguerras.

“Luego de la muerte de Durkheim, al final de la primer guerra, Bergson parece haber ganado la partida en su lucha tanto contra el racionalismo como contra la sociología. En ese momento es que aparece Los marcos sociales de la memoria que asegurará a Halbwachs una triple victoria: una victoria de la sociología sobre el psicologismo, del racionalismo sobre el espiritualismo y una victoria de Maurice Halbwachs sobre sus contendientes para asegurar la sucesión de Durkheim”
(Namer;2004:352)

Introducción

Son conocidas las consecuencias negativas que la primera guerra mundial produjo a la *escuela francesa de sociología*. A la muerte de algunos de sus mejores exponentes en el frente de batalla y, principalmente, la de su fundador Emile Durkheim en 1917 se le suma un “clima” cultural que, al revalorizar las posiciones anti-positivistas, marcarán el fin de una primera etapa exitosa de acumulación teórica e institucional dando inicio a un nuevo periodo, el de entreguerras, donde la influencia durkheimiana perderá gravitación¹ al interior del campo intelectual francés en disputa aún por la definición de las *sciences de l’homme*. Esta etapa de entreguerras, coincide exactamente con el periodo de mayor intervención política-académica de Maurice Halbwachs. Su figura, pese al señalado contexto adverso, logra reunir tres características que lo terminaran ubicando como uno de los principales animadores del legado durkheimiano: a la profunda vocación crítica por investigar la teoría social (sin atenerse a la mera divulgación y “custodia” de la obra durkheimiana) le suma las “credenciales” otorgadas por una exitosa carrera académica que, junto una intervención política- intelectual decidida dentro del socialismo, le permitirá amplificar su voz en la convulsionada Francia de entreguerras. Su muerte en 1945 pone fin a una de las pioneras lecturas renovadoras de la obra de Durkheim² y coincide con el desplazamiento del desarrollo de la teoría social hacia Norteamérica.

Maurice Halbwachs exploró los determinantes sociales de los diferentes modos de vida y las diversas nociones de “necesidad” introduciendo la problemática de las clases sociales, amplió la teoría sociológica del suicidio durkheimiano y profundizó en los estudios de morfología social, aunque el lugar privilegiado donde observar la “revitalizadora” lectura de la obra de Durkheim sin dudas se encuentra en sus estudios sobre la *memoria colectiva*. Aquí,

¹ Luego de la relativamente exitosa institucionalización de la sociología en Francia a instancias de Durkheim, en el contexto de entreguerras su proyecto de enseñanza e investigación se detiene. Hacia fines de los años treinta sólo había en Francia tres cátedras de sociología en las Facultades de Letras a cargo de George Gurvitch, George Davy y Jean Stoezel. (Heilbron, 1985) Como señala Steven Lukes en su ya clásico estudio sobre la vida y obra del jefe de la *escuela francesa de sociología* “Durkheim se convirtió en un personaje extremadamente influyente en la Sorbona, a la vez como profesor y como administrador. Laserre escribía en 1913 que <entre las capillas de la ciencia de la universidad, la sociología durkheimiana se alza como una catedral, cuya primacía es reconocida por todos>, y Massis observaría más tarde que <los estudiantes de hoy en día [1931] no pueden ni imaginar lo que era entonces el dominio de Durkheim [en 1910], ni el grado de poder y autoridad que la sociología tenía sobre determinadas personas>” (Lukes;1984:369-370)

² Como señalan los profesores Jean-Christophe Marsel y Lauren Mucchielli en su prólogo a la edición castellana del póstumo libro de Halbwachs *La memoria colectiva* (2011) [1950] “En 1918, en un artículo que presenta “La doctrina de Émile Durkheim” en la *Revue philosophique* justo después de la muerte de este último, Halbwachs tiene una primera ocasión de interpretar explícitamente el sentido del proyecto científico durkheimiano e indicar su punto de vista sobre la manera en que se debe defender y hacer fructificar esa herencia... escribe Halbwachs “la doctrina de Durkheim ha sido mal comprendida desde el comienzo (...) En realidad, no es ni tan estrecha, ni tan mecánica, ni tan simplista como a veces se cree” (Marsel, Mucchielli;2011:27)

Halbwachs retoma el último Durkheim, el de *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912] y al Durkheim que delimitó, en una serie de trabajos, una tradición francesa de sociología del conocimiento. Dentro de los cuatro principales estudios de memoria colectiva³ será en su pionero *Los marcos sociales de la memoria* [1925] donde se condensan aspectos biográficos, conceptuales y disputas académicas que convierten a este libro en síntesis y una “estación” imprescindible donde detener nuestra mirada. Su carácter polemista⁴ retoma el debate iniciado entre Durkheim y Bergson, que, recordemos, oponía “...dos maneras radicalmente distintas de valorar la tradición occidental...En última instancia, lo que con 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.” (Ramos Torre:1989a:29)

Como señala el epígrafe, será el filósofo Henri Bergson y su postura vitalista e intuicionista el principal adversario de la cosmovisión racionalista sobre cual descansaba la *escuela francesa de sociología*. Al igual que Durkheim, aunque con menor fortuna, el intento de Halbwachs será reposicionar a la sociología y junto a ella la fe en la razón de una reforma social planificada dentro de una *Troisième République* acorralada por sus “extremos” ideológicos. Pero a diferencia de Durkheim⁵, la crítica que Halbwachs hará a Bergson será desde el “corazón” mismo del bergsonismo. Alumno de este entre 1894 y 1901, la influencia de Bergson en la vida intelectual de Halbwachs fue tan importante como la de Durkheim, llegando a interpretarse su obra como una búsqueda constante por lograr una síntesis superadora de sus “maestros”⁶. Desmontando la concepción de la memoria individual y la distinción entre memoria pura y la memoria hábito que Henri Bergson había elaborado en su exitoso libro *Matière et mémoire* (publicado en 1896 y reeditado en 1911) Halbwachs ofrecerá una perspectiva sociológica sobre la memoria al postular su *memoria colectiva* a la par que revisita la obra durkheimiana y sugiere una relectura de ella.

El presente trabajo se limita al diálogo que en **Los marcos sociales de la memoria [1925]** Halbwachs entabla entre Bergson- Durkheim. Desde el título mismo, el libro nos propone este diálogo que, como vimos, opuso al campo

³ Les Cadres Sociaux de la Mémoire [1925], La Mémoire collective chez les musiciens [1939], La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte [1941], La mémoire collective [1950].

⁴ La explícita intención del autor por recoger y proseguir el debate con Bergson (iniciado por Durkheim) a traviesa todo *Los cuadros sociales de la memoria*, su lectura “...muestra que la mayor parte de sus páginas están empeñadas en una labor polémico- demarcatoria...Lo que fundamentalmente pretende Halbwachs es rebatir la concepción de la memoria de Bergson y los psicólogos...” (Ramos Torre;1990:95-96)

⁵ El Prefacio que Durkheim escribe para *Las reglas del método sociológico* [1895] concluye de un modo que pensamos evidencia el conocimiento que Durkheim poseía del espacio social donde buscaba insertar y legitimar su joven ciencia de la sociedad: “En efecto; nuestro objetivo principal es extender el racionalismo científico a la conducta humana...Creemos, pues, que especialmente en nuestro tiempo de misticismo renaciente, semejante empresa puede y debe ser acogida sin inquietud y hasta con simpatía por todos aquellos que, aunque no estén conforme con todos nuestros puntos de vista, comparten nuestra fe en el porvenir de la razón.” (Durkheim;1998[1895]: 8-9).

⁶ Esto es señalado por Gérard Namer en el postfacio escrito para la reedición en 1994 del libro de Halbwachs *Los marcos sociales de la memoria* (2004) [1925], trabajando con documentación personal del sociólogo de la memoria colectiva nos indica: “...Halbwachs, en un principio experimenta ampliamente la influencia de Bergson, quien no es solamente su profesor de filosofía en el Henri IV, sino que será también su guía y orientador. En sus cuadernos de notas, Halbwachs, en la fecha de la muerte de Bergson, escribe que no solamente había continuado sus cursos en el liceo, sino también en el Colegio de Francia y en la Escuela Normal Superior hasta el año de 1901. Finaliza: <Y desde esa fecha no continué con sus cursos>...Para comprender la sutileza de estilo de *Los marcos sociales de la memoria*, destinados a rebatir a Bergson, debe destacarse que los inicios intelectuales de Halbwachs fueron de devoción hacia la figura de Bergson”. (Namer;2004:353-354)

intelectual francés de la época. Si el primer término –**Los marcos sociales**– refiere a un concepto tardío en la obra de Durkheim, el segundo –**la memoria**– expresa una preocupación típicamente bergsoniana. La preposición que Halbwachs introduce entre estos dos términos no se limitará a indicar la pertenencia o posesión entre ambos conceptos. Como intentaremos mostrar, ese dialogo producirá una “revitalizadora” lectura del legado durkheimiano en un momento complicado para *la escuela francesa de sociología*⁷.

Para cumplimentar con nuestro propósito, en primer lugar, 1) exploraremos la concepción que sobre la memoria postula desde la filosofía Henri Bergson y sus implicancias de largo alcance. En un segundo momento, 2) describiremos el recorrido que Durkheim realiza en su obra hasta llegar al concepto de marco social en su cuarta y última gran obra “*Las formas elementales de la vida religiosa*” considerando que es justamente desde acá donde el sociólogo de la memoria colectiva continua creativamente el programa de investigación durkheimiano. Para, finalmente, luego del largo y necesario rodeo, 3) analizar las continuidades, rupturas y críticas que Halbwachs realiza tanto a la obra de Durkheim como a la de Bergson y que le permiten construir una mirada sociológica sobre la memoria y el concepto que, resistiendo el paso del tiempo, actualmente sigue identificándolo: **memoria colectiva**.

Adelantemos lo fundamental de la Teoría sociológica de la memoria halbwachsiana resumiendo el breve pero esclarecedor prólogo con el que comienza *Los marcos sociales de la memoria*: “Lo más usual es que yo me acuerde de aquello que los otros me inducen a recordar, que su memoria viene en ayuda de la mía, que la mía se apoya en la de ellos. Al menos, en estos casos, la manifestación de mis recuerdos no tiene nada de misterioso. No hay que averiguar si se encuentran o se conservan en mi cerebro o en una recóndita parte de mi espíritu, donde yo sería, por lo demás, el único que tendría acceso. Puesto que los recuerdos son evocados desde afuera, y los grupos de los que formo parte me ofrecen en cada momento los medios de reconstruirlos, siempre y cuando me acerque a ellos y adopte, al menos, temporalmente sus modos de pensar...Es en este sentido que existiría una memoria colectiva y los marcos sociales de la memoria, y es en la medida en que nuestro pensamiento individual se reubica en estos marcos y participa en esta memoria que sería capaz de recordar...eso que llamamos los marcos colectivos de la memoria serían el resultado, la suma, la combinación de los recuerdos individuales de muchos miembros de una misma sociedad. Estos marcos ayudarían, en el mejor de los casos, a clasificar, a ordenar los recuerdos de los unos en relación con los de los otros. Sin embargo, no explicarían la memoria misma, puesto que la darían por existente...Estos marcos colectivos de la memoria no son simples formas vacías donde los recuerdos que vienen de otras partes se encajarían como en un ajuste de piezas; todo lo contrario, estos marcos son –precisamente– los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la

⁷ Respecto a las vicisitudes por las que atraviesa la escuela durkheimiana durante entreguerras ver el estudio detallado de Johan Heilbron (1985) quien señala la necesidad de separar dos tendencias al interior de la escuela luego de la muerte de Durkheim en 1917. Por una parte estaban los profesores entre los que se contaban Bouglé, Georges Davy y Paul Fauconnet, que producían pocas investigaciones y centraban su actividad en la difusión o escribiendo artículos sobre cuestiones sociales y políticas del momento. Por otro lado estaban los investigadores –Halbwachs, Mauss o Simiand– quienes revisaron y desarrollaron el legado y las ideas durkheimianas.

sociedad...podemos perfectamente decir que el individuo recuerda cuando asume el punto de vista del grupo y que la memoria del grupo se manifiesta y realiza en las memorias individuales.” (Halbwachs;2004[1925]:7-11)

La memoria en Henri Bergson y su perspectiva psicologista-espiritualista.

La aparición en 1889 de la tesis doctoral de Henri Bergson titulada *Essai sur les donnés immédiates de la consciente* contó con una importante recepción por parte de la academia francesa iniciando una trayectoria filosófica que se coronará al recibir, en 1927, el aparentemente paradójico Premio Nobel de Literatura. Geómetra en un principio, Bergson consigue a través de ese Premio realizar el casi imposible ideal del filósofo artista construyendo de sus libros un gran poema al tiempo y la vida, desasiéndose para ello, del mundo matemático, claro y distinto, en el que inició su trayectoria intelectual⁸. Como nos resume el Profesor Ramón Ramos Torre “La propuesta fundamental de Bergson se puede resumir en las tres proposiciones siguientes: a) que lo real es tiempo (*durée*); b) que la inteligencia, dada su orientación pragmática, desconoce esa determinación esencial de lo real, y c) que tanto la metafísica griega como la moderna ciencia posgalileana conciben un mundo próximo al de la inteligencia y, consecuentemente, atemporal.” (Ramos Torre:1989a:29)⁹. Pero vayamos de a poco, ya que la comprensión de la perspectiva bergsoniana en general nos permitirá aproximarnos mejor a lo que nos interesa: su particular concepción de la memoria.

En dicha tesis doctoral, Bergson pone en cuestión buena parte de la tradición filosófica kantiana y sus adyacencias criticando las concepciones en la que aquél pensamiento reposaba y que permitía sustentar una serie de postulados racionalistas afín a la “cultura científica” de fines del siglo XIX: *no hay otro conocimiento que el científico, ni otro medio de conocimiento que la inteligencia. El conocimiento científico está limitado al mundo de los fenómenos y abraza, al menos en derecho, el mundo entero.* Desde un posicionamiento espiritualista y vitalista Bergson sostendrá frente a esos límites a la metafísica y al “misterio” que hay otra clase de conocimiento además del científico: el conocimiento filosófico y que hay un medio de conocimiento distinto de la inteligencia: la intuición.

⁸ Ver “Henri Bergson y el premio Nobel de literatura” Ponce (2008) [1928].

⁹ La respuesta de Durkheim a Bergson la encontramos en las lecciones quinta y vigésima de *Pragmatismo y Sociología* donde hace converger al pragmatismo anglosajón con el pensamiento bergsoniano: “Las objeciones de Durkheim a esta propuesta parten de la constatación de una paradoja interna, tanto al bergsonismo como al pragmatismo de James. En efecto, si se dice de los conceptos que tienen una orientación pragmática <¿cómo, se pregunta Durkheim, puede cumplir el pensamiento conceptual este papel si carece de toda medida común con lo real? Para resolver esta paradoja, Durkheim opta por una alternativa que se fundamenta en una ontología pluralista y en una gnoseología de realismo moderado. En la lección 20 propone, en efecto, que la distinción está en las cosas en igual medida que la indistinción, pues <nada hay absoluto en el universo: la confusión absoluta es tan imposible como la separación absoluta.>” (Ramos Torre:1989a:33) En el ya referido estudio de Lukes se recogen dos declaraciones críticas que Henri Bergson realiza a la obra y persona de Durkheim al recordar su compartida estancia en La Escuela Normal Superior hacia fines de la década de 1870: “Ya entonces su conversación no era sino polisilogismos y sorites. No me sorprende que tomando [más tarde] como premisas el tótem y el tabú haya sido capaz de deducir de ellos el mundo entero. Mientras subíamos la escalera e incluso a la hora de comer nos inmovilizaba con dilemas de cuatro opciones...[siempre pensé, recuerda Bergson]...que sería un vendedor de abstracciones. Y no andaba muy errado. Con él uno nunca se encaraba con un hecho. Cuando le decíamos que los hechos estaban en contradicción con sus teorías , replicaba: <los hechos están equivocados>” (Lukes;1984:53)

El filósofo advertirá que en la profundidad de todos esos postulados científicas subyacía otro, caro a la biografía de Bergson, que los abarcaba y les daba unidad: el tipo mismo de conocimiento científico es la matemática y como la matemática, que se mueve en el espacio, no considera el tiempo vital (*durée*) es la ciencia de lo intemporal. Como señala Bergson “Los descubrimientos que siguieron al Renacimiento –principalmente los de Kepler y Galileo– habían revelado la posibilidad de reducir los problemas astronómicos y físicos a problemas de mecánica. De ahí la idea de representarse la totalidad del universo material, organizado y no organizado, como una inmensa máquina sometida a leyes matemáticas. Desde entonces los cuerpos vivientes en general, el cuerpo del hombre en particular, debían engranarse en la máquina como si fueran engranajes en un mecanismo de relojería; ninguno de nosotros podía hacer nada que no estuviese determinado de antemano, que no fuese matemáticamente calculable. El alma humana devenía así incapaz de crear; si ella existía, era necesario que sus estados sucesivos se limitasen a traducir al lenguaje del pensamiento y del sentimiento las mismas cosas que su cuerpo expresaba en extensión y en movimiento” (Bergson;2006[1912]:282).

Así, el mundo material, tal como la ciencia lo simboliza, no dura. Pero pretender que el mundo de la vida y el alma deben someterse a los mismos métodos es negarles también a ellos la duración. El determinismo como método es impotente para el estudio del “fondo” de las cosas y a la par que Bergson restablece el tiempo restaura la libertad. La característica de la vida es ser imprevisible en sus manifestaciones; vivir, como durar, es inventar, es crear. “Cada uno de nosotros es un cuerpo, sometido a las mismas leyes que todas las demás porciones de materia. Si se lo empuja, avanza; si se tira de él, retrocede; si se lo levanta y se lo deja, vuelve a caer. Pero al lado de estos movimientos que son provocados mecánicamente por una causa exterior, hay otros que parecen venir de adentro y que se distinguen de los precedentes por su carácter imprevisto: se los llama <voluntarios>. ¿Cuál es su causa? Es lo que cada uno de nosotros designa con la palabra <yo>. Y ¿qué es el yo? Algo que parece, con o sin razón, desbordar por todas partes el cuerpo que allí está junto, sobrepasarlo en el espacio tanto como en el tiempo” (Bergson; 2006 [1912]:274). La antigua oposición del fenómeno y del ser se resuelve en continuidad: pensamiento y más allá intuición.

Profundizando en estas distinciones, para Henri Bergson los seres humanos perciben la realidad de dos modos diferentes. Una de condición sensible y heterogénea que el filósofo nombra como *duración*. Dirigida al yo interior, éste no distingue entre los estados de conciencia presente y pasados ya que fluyen indistintos abandonándose sencillamente a la *vida*. Pero antes de vivir en nosotros mismos, es decir, en la pura duración, vivimos en las cosas, nuestro cuerpo está en el espacio. Esta segunda realidad se encuentra dispuesta para el intercambio y el ejecutar práctico que demanda la vida en sociedad requiriendo para ello realizar distinciones estrictas como contar, abstraer y utilizar el lenguaje. Así, la segunda forma de dar cuenta de la realidad es homogénea –como el tiempo abstracto de las ecuaciones de la mecánica–: *espacial*. Por estos requerimientos, esta segunda realidad es concebida por lo que conocemos como inteligencia mientras que la realidad de la duración precisa de otros métodos. La propuesta bergsoniana será que para acceder a la realidad de la duración precisamos de la intuición.

Ahora bien, estas distinciones que establece Bergson terminan por confundirse en la vida cotidiana y esta confusión se consolida en el prestigiado pensamiento científico. Por comparación de ambas realidades –la duración y el espacio– surge el *tiempo* que para Bergson es la proyección de la *durée* en el *espacio*. Aquella percepción sensible y heterogénea, al expresarse por comparación en la extensión espacial devuelve una imagen de la duración, ahora tiempo, lineal o como una cadena cuyas partes se tocan sin penetrarse.

Sobre esta original concepción del espacio y el tiempo, más tarde Bergson elaborará su teoría de la memoria que publica en 1896 y reedita en 1911, bajo el título de *Matière et mémoire*. Teoría que Halbwachs, desde un enfoque durkheimiano, critica por su perspectiva psicológica y espiritualista y sociologiza aunque conservando aspectos de la interpretación bergsoniana.

De lo dicho anteriormente, es esperable que la teoría de la memoria bergsoniana permanezca en el ámbito de lo individual y que retome la fundamental distinción de su tesis doctoral entre la *durée* y espacio-tiempo. De este modo, Bergson le asigna a la duración la memoria pura y a la segunda, orientada a la acción, la memoria-hábito. Sigamos a Bergson en su explicación: “En primer lugar decimos que si se toma la memoria, es decir una supervivencia de las imágenes pasadas, esas imágenes se mezclarán constantemente con nuestra percepción del presente y podrán incluso sustituirla. Pues ellas no se conservan más que para volverse útiles: en todo instante completan la experiencia presente enriqueciéndola con la experiencia adquirida, y como esta va aumentando sin cesar, acabará por recubrir y sumergir a la otra. Es indiscutible que el fondo de intuición real, y por así decir instantáneo, sobre el cual se abre nuestra percepción del mundo exterior es poca cosa en comparación con todo lo que nuestra memoria le añade. Justamente porque el recuerdo de intuiciones anteriores análogas es más útil que la intuición misma, estando ligado en nuestra memoria a toda la serie de acontecimientos subsecuentes y pudiendo por eso alumbrar mejor nuestra decisión, desplaza a la intuición real, cuyo papel ya no es entonces otro más que –lo probaremos más adelante– apelar al recuerdo, darle un cuerpo, volverlo activo y por eso mismo actual. Teníamos razón pues en decir que la coincidencia de la percepción con el objeto percibido existe de derecho más que de hecho. Es necesario tener en cuenta que percibir acaba por no ser más que una ocasión para recordar, que medimos prácticamente el grado de realidad por el grado de utilidad, que tenemos en fin todo el interés de elevar a simples signos de lo real esas intuiciones inmediatas que en el fondo coinciden con la realidad misma” (Bergson 2006[1896]:83).

Siguiendo el clásico ejemplo utilizado para explicar este concepto de la memoria dual bergsoniana representémosnos el siguiente esquema: la memoria-hábito sería la punta de un cono invertido que “pincha” un extenso plano que representaría al presente, siendo el cono la memoria-pura. Esta memoria-pura se “filtra” en aquella punta para adecuarse a la realidad presente hasta convertirse en memoria-hábito. Para nuestros fines, es importante retener dos aspectos de esta concepción de la memoria que serán imprescindibles para comprender el análisis crítico realizado por Halbwachs. El primer aspecto a tener en cuenta es la vinculación que Bergson establece entre memoria pura-individual y la duración por un lado, y la memoria-hábito-individual y el espacio-tiempo abstractos que remiten a lo social, por otro. Lo segundo a tener en cuenta es la dimensión dinamizadora de la memoria-hábito

frente a la memoria pura, pues, solamente en sociedad, es decir en el espacio y el tiempo, las percepciones inmediatas –que constituyen el acervo de la memoria pura– se actualizan en parte, las pertinentes y útiles para el presente, y se convierten en memoria-hábito. El primer aspecto que invitamos a prestar atención –la distinción bergsoniana entre dos memorias– será rechazado por Halbwachs, mientras que el aspecto dinamizador que indicamos en segundo lugar –la idea que los recuerdos reaparecen en el presente por motivaciones sociales– Halbwachs lo retoma y profundiza. Sobre esto último trataremos al final de este escrito, pero para ello previamente se hace necesario comentar el dispositivo desde el que Halbwachs observa y postula su memoria colectiva: el último Durkheim.

El concepto de *marcos sociales* en el último Durkheim y su recorrido teórico previo: de la morfología social a las leyes de la ideación colectiva.

El progresivo corrimiento que el pensamiento de Durkheim inicia hacia 1895, la *revelación* (en sus propias palabras¹⁰) que la cuestión religiosa produjo en sus ideas, terminará, entrado ya el siglo XX, trastocando su concepción y explicación de los fenómenos sociales: “Esta nueva visión de la preponderancia de la religión...formaría la base del posterior desarrollo de su pensamiento, otorgando un papel explicativo cada vez mayor a la religión y una autonomía cada vez mayor a las <representaciones colectivas>...Desde su postura inicial en *La división del trabajo social* [1893], donde había caído en la tentación de escribir que <todo sucede mecánicamente>. Durkheim se hallaba en la época de sus últimos escritos muy próximo a afirmar que el pensamiento simbólico es la condición y el principio explicativo de la sociedad....” (Lukes;1984:232-235).

El señalado encuentro de Durkheim con la religión, si bien significa transformaciones teóricas y metodológicas no resta mayor unidad a la obra de Durkheim. Como señala Ramos Torre (1999), tanto en sus investigaciones sobre la división del trabajo, el método sociológico, el suicidio y sus últimos trabajos *se afirma un mismo afán unitario*: determinar la estructura de la sociedad como realidad moral; contrastarla con sus desviaciones coyunturales; explicar éstas como efectos de patologías transicionales de un proceso de cambio social; fijar las bases de una reconstrucción moral que normalice la vida social; asentar y legitimar la nueva ciencia de la sociología como único discurso capaz de realizar con éxito tal cúmulo de tareas *en pos de un objetivo unitario*. Así, la unidad que encontramos en Durkheim será principalmente su “republicanismo” y la vinculación que establece entre su proyecto teórico y las necesidades de la política francesa: su cuarta y última gran obra *Las Formas elementales de la vida religiosa* [1912] será otro intento de responder a la

¹⁰ Reproducimos a continuación un fragmento de carta escrita por Durkheim en 1907, citado en Steiner (2003), donde fecha la “revelación”: “Sólo en 1895 tuve el sentimiento claro del papel capital que juega la religión en la vida social. Ese año, por primera vez, encontré la manera de abordar sociológicamente el estudio de la religión. Para mí fue una revelación. Ese curso de 1895 marca una línea de demarcación en el desarrollo de mi pensamiento, de modo que tuve que retomar nuevamente todas mis investigaciones anteriores para ponerlas en armonía con estos nuevos puntos de vista” (Steiner;2003:28). Más preciso sería ubicar hacia 1900 el año en que “lo religioso” se vuelve importante en Durkheim, ya que ese año coincide con la orientación hacia la problemática de la religión que adopta la nueva revista *L’Année Sociologique* [1898]. La centralidad que adoptaron las monografías y recensiones sobre la religión demuestra la generalización al interior del grupo durkheimiano de esa preocupación en principio exclusiva de Émile Durkheim.

misma problemática que estructuró toda la obra de Durkheim, pero hasta llegar a *Las formas* fue corriendo gradualmente el eje de su interés, pasando de la investigación de lo normativo constrictivo (lindante a la obligación) hacia el estudio de los ideales y las creencias que le subyacen.

Sin embargo, más allá de las continuidades en la obra durkheimiana, será necesario especificar aquellas transformaciones que la religión introduce a lo largo de la obra durkheimiana llevándolo a conformar una sociología del conocimiento, para luego observar como Halbwachs no solo retoma al último Durkheim sino especificar como lo recrea a través del concepto de memoria colectiva.

Tempranamente, hacia 1924, en el Prólogo a la recopilación de artículos de Durkheim que forman el libro *Sociología y filosofía*, Bouglé realiza una caracterización *antimaterialista* de la obra durkheimiana¹¹ que hacia 1937 será profundizada y desarrollada por Talcott Parsons en *La estructura de la acción social*. Debido a la centralidad mundial que adquirió el estructural-funcionalismo tras la segunda posguerra, se convirtió en una interpretación clásica sobre el *desarrollo*¹² de la obra de Durkheim que, en lo sustancial, señala un *período de transición abierto por escritos tales como: «Représentations individuelles et représentations collectives» [1899]* y el *cambio fundamental* que significó la publicación de *Les formes élémentaires de la vie religieuse [1912]* permitiéndose concluir: “Finalmente, Durkheim, en su epistemología sociológica y en otros elementos conexos de su pensamiento, partió también, en su última fase...Hacia una «sociología idealista».” (Parsons;1968[1937]:576). Sin adherir a esta visión rupturista que implicaría un tardío Durkheim *idealista*, el modelo de *desarrollo* que nos propone sigue vigente y lo utilizaremos, pero para observar no solo los desplazamientos teóricos sino también y como ya adelantamos, señalando las continuidades.

En efecto, en *Las reglas del método sociológico [1895]* la descripción de la vida social pareciera un continuo que va de las fluidas *corrientes de opinión* que al lograr estabilizarse por efecto de la tradición generan formas de existencia social cada vez más materiales como las reglas morales, códigos jurídicos, vías de comunicación, estilos arquitectónicos, exteriores al individuo y que lo coaccionan. En cambio, en *Las formas elementales de la vida religiosa [1912]* la objetivación de las representaciones sociales se da mediante un vasto proceso de simbolización, ubicando, de este modo, en el centro de atención aquello que anteriormente carecía de importancia por su *fluidez inmaterial*. Así

¹¹ “Es en sus primeros trabajos donde Durkheim gusta de insistir precisamente acerca de la estrecha relación que existe entre las creencias colectivas y la forma misma del medio social...La “morfología social” tiene, pues, su palabra que decir para explicar esta evolución... [pero en]...El ya antiguo artículo que reproducimos aquí, *Representaciones individuales y representaciones colectivas*, pone muy en evidencia esta tendencia antimaterialista...” (Bouglé;1951[1924]:69-70)

¹² “En Pareto sólo hay un proceso de claridad gradualmente creciente de las ideas importantes para este estudio. En Durkheim, por el contrario, hay un cambio fundamental de uno a otro grupo de ideas precisamente formuladas. De ahí que sea necesario, en la exposición siguiente, estudiar la teoría de Durkheim como un proceso de desarrollo. Cabe, *grosso modo*, dividir a éste en cuatro etapas principales. Hubo un primer período formativo, cuyo documento más importante es la *División del trabajo (1893)*...En segundo lugar, hubo una temprana síntesis, en la que construyó un sistema general de teoría relativamente bien integrado, que parecía adecuado para los hechos empíricos que había estudiado...Los principales documentos de esta etapa son: *Las reglas de la méthode sociologique (1895)* y *Le suicide (1897)*. Se vio esto seguido por un período de transición, en la que la temprana síntesis se fue gradualmente derrumbando...Se ve esto documentado por escritos tales como: «Représentations individuelles et représentations collectives» (1899), *L'éducation morale (1902-1903)* y «La détermination du fait moral» (1907). Finalmente, sobre la base de esta nueva postura general, se abrió una vasta gama de nuevos problemas, que llevaban a nuevos campos empíricos, desarrollada en *Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912)*.” (Parsons;1968[1937]:386-387)

las cosas, a lo largo de su obra, Durkheim se dirige a un nuevo racionalismo y transforma buena parte de su concepción del orden social característico de sus primeros libros positivistas-naturalistas. Este orden social deja de ser entendido como “unanidad moral” independiente y externo al individuo, y pasa a pensarlo como un “orden lógico- simbólico” que a la vez que se impone al individuo lo habilita y es construido en torno a sus prácticas sociales motivadas afectivamente. Este corrimiento se observa en el decreciente uso del concepto de *conciencia colectiva* en favor de las “pluralidades” introducidas por el de *representaciones colectivas*¹³.

Si bien en *Las reglas* lo social contiene representaciones¹⁴, éstas carecen de autonomía y casi mecánicamente expresan lo que sucede en el *medio social interno* encontrándose subordinadas a él y en última instancia determinando los contenidos de las representaciones¹⁵. De este modo, los aspectos morfológicos (materiales) se ubican en un lugar privilegiado a la hora de explicar lo social por lo social.

En el capítulo V de *Las Reglas* Durkheim describe las reglas relativas a la explicación de los hechos sociales y nos señala que “El esfuerzo principal del sociólogo deberá tender, por tanto, a descubrir las diferentes propiedades de este medio que son susceptibles de ejercer una acción sobre el curso de los fenómenos sociales. Hasta ahora, hemos encontrado dos series de caracteres que responden de una manera particular a esta condición: el número de unidades sociales, como hemos dicho, el volumen de la sociedad, y el grado de concentración de la masa, o lo que hemos llamado la densidad dinámica.” (1998[1895]:98)

Hacia 1897, con la publicación de su libro *El suicidio*, Durkheim ya sostiene que *la vida social [está] hecha esencialmente de representaciones* (1998[1897]:341), iniciando de este modo el cambio tendiente a generalizar lo “representacional” aunque aún las subordinaba a la *constitución anatómica* del medio social interno¹⁶. Pero desde la elección misma del suicidio como problema Durkheim se acerca a otra temática un tanto alejada de la morfología

¹³ Como bien señala Lukes: “Durkheim hizo un uso muy frecuente del concepto de conciencia colectiva en *La división del trabajo*. Después lo usó muy pocas veces...abandonó un concepto que estaba ligado a lo que le había parecido ser el modo distintivo de cohesión de las sociedades menos avanzadas (solidaridad mecánica), caracterizadas por <semejanzas sociales> y por una ley represiva centrada en el castigo...la conciencia colectiva resultaba un instrumento analítico insuficientes para las metas que se propuso después de escribir *La división del trabajo*. Lo que quería era explorar cómo los individuos están ligados a las sociedades y controlados por ellas, cómo las creencias y los sentimientos colectivos llegan a ser inculcados, cómo cambian, cómo afectan y son afectados por otros rasgos de la vida social, cómo se mantienen y cómo se refuerzan. El concepto de conciencia colectiva era demasiado comprensivo y a la vez demasiado estático. Resultaba inútil para discriminar entre las creencias cognitivas, las creencias morales y las creencias religiosas, entre las diferentes creencias y sentimientos, y entre las creencias y sentimientos asociados con los diferentes estadios del desarrollo de una sociedad. Para hacer esas discriminaciones Durkheim recurrió al concepto de <representaciones colectivas> (Lukes;1984:5-6)

¹⁴ “Las representaciones, las emociones, las tendencias colectivas, no tiene por causas generatrices determinados estados de la conciencia de los particulares, sino las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en su conjunto.” (Durkheim;1998[1895]:93)

¹⁵ “En cierto modo, *la causalidad eficiente del medio social es para Durkheim la condición de existencia de la sociología científica.*” (Aron;1976[1967]:81)

¹⁶ “Pero, en realidad, el sistema mental de un pueblo, es un conjunto de fuerzas definidas que no se pueden ni desordenar ni volver a ordenar por vía de simples inducciones. Se relaciona, en efecto, con la manera como están agrupados y organizados los elementos sociales. Supuesto un pueblo, formado de cierto número de individuos dispuestos de determinada manera, resulta de ello un conjunto determinado de ideas y de prácticas colectivas que permanecen constantes, en tanto que las condiciones de que ellas dependen son entre sí idénticas. En efecto, según que las partes de que se compone sean más o menos numerosas y ordenadas, según tal o cual plan, la naturaleza del ser colectivo varía necesariamente, y, por consiguiente, sus maneras de pensar y de obrar; pero no se pueden cambiar estas últimas más que cambiándole a él mismo, y no es posible variarle sin modificar su constitución anatómica.” (Durkheim;1998[1897]:435)

social aunque el tratamiento objetivista de las tendencias sociales lo emparentan.

Como bien señala Parsons, debemos esperar hasta la aparición en 1898 del artículo «*Représentations individuelles et représentations collectives*», artículo que inicia el “discutido” *período de transición* en la obra durkheimiana. El primer signo que indica el corrimiento teórico señalado, podemos observarlo a poco de iniciado el texto. Ya, en los primeros párrafos, la elección de la psicología como ciencia desde la cual establecer la “analogía” con la sociología contrasta con la anterior afinidad que Durkheim establecía con la “biología”. En su lección inaugural dictada en 1887-88 por Durkheim en Burdeos, al igual que en 1898, nos señala *que la analogía es un instrumento precioso para el conocimiento, e incluso para la investigación científica...[pero sin remitirse a la psicología, Durkheim propondrá]...Por tanto, no carece de interés señalar una analogía real entre el organismo individual y la sociedad*¹⁷. Llegado 1898 con la aparición de «*Représentations individuelles et représentations collectives*» a Durkheim le parecerá *sin duda, más natural investigar las analogías que pueden existir entre las leyes sociológicas y las leyes psicológicas, porque las materias que respectivamente tratan se hallan más inmediatamente próximas una de otra*. La aproximación de la sociología a la psicología esta en sintonía con la profundización de su interés por lo representacional a la hora de explicar los fenómenos sociales: “La vida colectiva, como la vida mental del individuo, está hecha, en efecto, de representaciones, y es presumible por ello que representaciones individuales y representaciones sociales sean, en cierto modo, comparables.” (1951[1898]:79) Al igual que en la analogía anterior (la biológica sugerida en 1888) donde Durkheim critica¹⁸ la identificación sin más, que Spencer entabla entre las leyes de la biología y de la sociedad, ahora, en 1898, y criticando veladamente a Tarde, sostendrá: “Pero esta aproximación...[entre representaciones individuales y representaciones sociales]...lejos de justificar la concepción que reduce la sociología a no ser sino un corolario de la psicología individual, pondrá de relieve por el contrario la independencia relativa de esos dos mundos y de esas dos ciencias.” (1951[1898]:79)

¹⁷ “...no puede olvidarse que la analogía es un instrumento precioso para el conocimiento, e incluso para la investigación científica. El espíritu no puede crear una idea en todas sus piezas. Supóngase que se descubre un ser completamente nuevo, sin análogo en el resto del mundo; sería imposible para el espíritu pensarlo, y no podría representárselo más que en función de algún otro que ya conociera. Lo que llamamos una nueva idea no es en realidad más que una antigua idea que hemos retocado para ajustarla tan exactamente como sea posible al objeto especial que debe expresar. Por tanto, no carecía de interés señalar una analogía real entre el organismo individual y la sociedad, ya que no sólo la imaginación ahora sabría de dónde asirse y tendría cómo concebir al nuevo ser en cuestión, sino que la biología se convirtió para los sociólogos en un verdadero tesoro de enfoques y de hipótesis, sobre las cuáles sin duda no tenía derecho a apropiarse brutalmente, pero que por lo menos podía explotar sabiamente. Incluso la misma concepción de la ciencia se encuentra, en cierta medida, así determinada. Efectivamente, si los hechos sociales y los hechos biológicos no son más que distintos momentos de una misma evolución, lo mismo debe ocurrir con las ciencias que los explican. En otros términos, el marco y los procedimientos de la sociología, sin estar calcados sobre los de la biología, deben no obstante tenerlos en cuenta”. (Durkheim; [1888]: 6)

¹⁸ “Spencer no se contenta con señalar ciertas preciosas analogías entre las sociedades y los seres vivos: declara abiertamente que la sociedad es un tipo de organismo...Los hechos sociales no pueden explicarse verdaderamente si no es por otros hechos sociales, y no se ha dado cuenta de ellos con sólo haber señalado su semejanza con hechos biológicos, cuya ciencia ya está hecha. La explicación que conviene a éstos no puede adaptarse exactamente a aquéllos. La evolución no es una repetición monótona. Sino que cada reino de la naturaleza presenta cierta novedad, que la ciencia debe captar y reproducir, en lugar de borrarla. Para que la sociología tenga derecho a existir, hace falta que exista en el reino social algo que escape a la investigación biológica.” (Durkheim; [1888]: 6)

Con la aparición de éste artículo de 1898 Durkheim introduce una novedad teórica que inicia el alejamiento de lo morfológico como última instancia para explicar lo social. Permítasenos citar en extenso para mostrar mejor en que consiste esta modificación: “Pero una vez que un primer caudal de representaciones ha sido constituido de tal modo, dichas representaciones, en virtud de las razones que hemos expuesto, se transforman en realidades parcialmente autónomas que gozan de una vida propia y que tienen el poder de atraerse, de rechazarse, de formar entre sí síntesis de diversa clase, combinada todas ellas determinadas por sus afinidades naturales y no por el estado del medio en el cual se desarrollan. Por lo tanto, las representaciones nuevas, productos de estas síntesis, son de una misma naturaleza: tienen por causas inmediatas otras representaciones colectivas y no tal o cual carácter de la estructura social.” (1951[1898]:128-129) La evolución de la religión, nuevamente, será el lugar más apropiado para observar este fenómeno: “Es imposible comprender, sin duda, cómo se ha formado el panteón griego o el romano si no se conoce la constitución de la ciudad, al modo cómo los clanes primitivos se han confundido poco a poco los unos con los otros, cómo la familia patriarcal se ha organizado, etc. Pero, por otro lado, la vegetación lujuriosa de mitos y leyendas, los sistemas teogónicos, cosmológicos, etc., que constituyen el pensamiento religioso, no se vinculan directamente con determinadas particularidades de morfología social” (1951[1898]:129)

Frente a este nuevo fenómeno al que lo enfrentaban sus propios desarrollos teóricos, el de la autonomización de las representaciones del substrato morfológico, Durkheim buscará reconstruir el modelo explicativo postulado anteriormente y con un fuerte tono programático, que denota la autoconciencia de sus propias transformaciones teóricas, escribirá en 1898: “Las combinaciones de las que resultan los mitos, las teogonías, las cosmogonías populares, no son idénticas a las que tienen por efecto asociaciones de ideas que se forman en los individuos, aunque tanto unas como otras puedan aclararse mutuamente. Hay toda una parte de la sociología que debiera volver a buscar las leyes de la ideación colectiva, y que está aún completamente por hacerse.” (1951[1898]:n16.130) En este pasaje encontramos explícitamente las consecuencias que, para el modelo explicativo durkheimiano, supone desligar a las representaciones del substrato material, ahora “...no alcanza con identificar el funcionamiento del medio social interno (densidad- volumen- tipo de solidaridad) sino que se requiere un abordaje específico que permita pensar cómo y porqué esas situaciones de afinidad, atracción y repulsión generan ciertas combinaciones novedosas que producen nuevas representaciones...Se vuelve necesario apelar a un programa teórico diferenciado. Ese es el desiderátum que el autor condensa bajo la intención futura de captar *leyes de la ideación colectiva...*” (Nocera;2005:3) Como veremos más adelante, la aparición de *Sobre algunas formas primitivas de clasificación* artículo que junto a su sobrino Marcel Mauss publican en 1903 Durkheim comienza a ensayar una respuesta a estas *leyes de la ideación colectiva* que hacia 1912 profundizará en *Las formas*¹⁹.

¹⁹ «*Représentations individuelles et représentations collectives*» es retomado por Durkheim en 1912 en *Las formas elementales de la vida religiosa*, en la séptima nota de la conclusión nos remite a releer aquel artículo publicado en 1898 y nos señala: “Al mostrar la religión como una cosa esencialmente social, no queremos decir que se limite a traducir a otro lenguaje las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas. Nos parece evidente que la vida social depende de su sustrato y lleva su marca, lo mismo que la vida mental del individuo depende del encéfalo, e incluso del organismo en su totalidad. Pero la conciencia colectiva es algo más que un

De este modo Durkheim emprende un recorrido teórico que, a la par que busca estabilizar su teoría de las representaciones, logra que éstas garanticen, crecientemente, un orden “lógico- simbólico” sobre la “infinita” variación de visiones de mundo del colectivo social, permitiéndole ensayar una respuesta sobre las *leyes de la ideación colectiva*. Este recorrido que se inicia con *Representaciones* [1898] y logra sistematizarlo en *Las formas* [1912] encuentra un segundo paso importante en el artículo que junto a su sobrino Marcel Mauss publican en 1903: *Sobre algunas formas primitivas de clasificación*. Aquí las representaciones colectivas “No sólo ya no responde como un simple correlato, a los fenómenos morfológicos, sino que ahora Durkheim plantea que su especificidad radica en la introducción de un mapa de discontinuidades (conceptos) en lo que habría sido una unidad originaria y confusa de imágenes e ideas, circunstancia característica de las sociedades primitivas...Si las representaciones colectivas evidencian matrices de clasificación del mundo, y los sistemas de clasificación se estructuran en base a conceptos, los procesos de combinación y asociación que oficiaran como argumento de la especificidad de lo social (ya sea que pensemos en conciencias individuales o representaciones) se proyectan, por ello, al plano del lenguaje y particularmente a los procesos sociales de comunicación. Esta idea es la que Durkheim despliega en 1912 en *Las formas elementales de la vida religiosa*.” (Nocera:2005:4)

Cada vez más Durkheim se aproximaba a lo que, desde Aristóteles, se había denominado como *categorías*, su búsqueda de un “terreno firme” donde asentar su teoría de las representaciones lo acerca a estos conceptos fundamentales que le terminarán revelando los **cuadros** permanentes de la vida mental. Este será uno de los tres temas que Durkheim aborda en *Las formas*: una interpretación sociológica de las formas del conocimiento humano. Aquí, Durkheim profundiza la tesis que formula junto Marcel Mauss, si en 1903 las formas de clasificación eran productos sociales ahora extenderá esa idea a las categorías mismas del conocimiento²⁰. Introduciendo el discurso sociológico en temas que hasta el momento le eran ajenos: “Sin dejar de resonar a la vieja discusión medieval nominalista, fuera del contexto filosófico, los creyentes y teístas continuaban defendiendo que tales conceptos eminentes eran obra de su dios correspondiente, que los había ubicado en las almas de los mortales. Pero, ya en el ámbito filosófico, la discusión no desmerecía un ápice. En efecto, los más próximos al teísmo, o los teístas disfrazados, como Henri Bergson,

epifenómeno de su base morfológica, lo mismo que la conciencia individual es diferente de una simple inflorescencia del sistema nervioso. Para que aparezca la primera, se requiere que se produzca una síntesis *sui generis* de las conciencias particulares. Esta síntesis provoca todo un mundo de sentimientos, de ideas e imágenes que, una vez nacido, obedecen a sus propias leyes. Se atraen y se rechazan, se funden, se dividen y proliferan sin que todas esas combinaciones vengán directamente ordenadas o requeridas por el estado de la realidad subyacente. La vida que así se suscita goza de tanta independencia que, a veces, da lugar a manifestaciones sin ningún objetivo, sin utilidad de ninguna clase, por el mero placer de afirmarse a sí misma. Precisamente hemos señalado que, a menudo, ése es el caso de la actividad ritual y del pensamiento mitológico.” (Durkheim;2008[1912]:637).

²⁰ “En 1911, Georges Davy publicó un pequeño libro de extractos de los escritos de Durkheim, con una larga introducción, en la que subrayaba al aspecto filosófico del pensamiento de Durkheim. Durkheim escribió a Davy una carta en la que comentaba...no hay duda de que mi pensamiento tiende a esa dirección. Habiendo partido de la filosofía, tiendo a volver a ella, o más bien, me he visto llevado de nuevo a ella por la naturaleza de las cuestiones que he ido encontrado en mi camino.” (Lukes;1984:401) En el Prólogo que en 1924 escribe Bouglé para la recopilación de artículos de Durkheim editado bajo el título *Sociología y filosofía* nos señala: “En el presente volumen reunimos y damos a la publicidad...estudios [que] tienen como carácter común el de aclarar aquello que pensaba Durkheim, no sólo acerca de tal o cual problema sociológico particular sino más ampliamente sobre los problemas generales que preocupan de ordinario a los filósofos...y muestran, por lo tanto, en qué sentido y en qué medida la sociología renueva la filosofía.” (Bouglé;1951[1924]:65)

denostaban en general todo lo conceptual, pues apostaban por un tipo de pensamiento que fuera fundamentalmente intuitivo. Por otro lado, los empiristas se subsumían en un encadenamiento de analogías aunque mostraban la ventaja de no suscribir principios metafísicos. Y, en fin, los aprioristas, fundamentalmente kantianos, consideraban las categorías como innatas a los seres humanos.” (Huici;2007:12-13). Durkheim compartía la idea kantiana de que las categorías eran anteriores a la experiencia, pero rechazaba el origen metafísico que le asignaba pues convertía a estas en inexplicables. Durkheim sostendrá que las categorías preceden a la experiencia individual (empiristas) porque eran exteriores al individuo y de este modo las emparentaba con las representaciones colectivas. Terciando en la discusión, al asignar a las categorías del conocimiento un origen social, creía superar los límites tanto del empirismo como del apriorismo²¹.

Al inicio del tercer punto de las conclusiones de *Las formas elementales* Durkheim aclara la problemática en la que estaba embarcado (la relación entre lógica-religión-sociedad) con las siguientes preguntas: “Si las nociones fundamentales de la ciencia tiene un origen religioso, ¿cómo pudo engendrarlas la religión? En una primera ojeada no se perciben las relaciones que puede haber entre la lógica y la religión. Y como la realidad expresada en el pensamiento religioso es la sociedad, podría plantearse la cuestión en los siguientes términos, que resaltan mejor su dificultad: ¿qué es lo que ha podido convertir a la vida social en una fuente tan importante de la vida lógica? Parece que nada la predestinaba a ese papel, pues, evidentemente, los hombres no se asociaron para satisfacer necesidades especulativas”. (2008[1912]: 647-648)

Es en este contexto de profundización y estabilización de su teoría de la representaciones –que, como vimos, llevó a Durkheim a “anclarla” en las clasificaciones y luego en las categorías del entendimiento– en que aparece el concepto durkheimiano de marco social principalmente desarrollado en *Las formas elementales* pero presente en el texto de 1903 utilizándolo para identificar la modalidad en que los sistemas de clasificación sociales se estructuran. Pero a diferencia de los desarrollos anteriores, la noción de marco introduce una característica que lo distancia de lo conceptual –que en 1903 insinúa y luego, en 1912, profundiza– y es la de incluir los aspectos morfológicos a la hora de concebir la constitución de las representaciones colectivas. Resumiendo, la diferencia específica que introduce ésta noción de marco es la indicar el isomorfismo que Durkheim establece entre estructura social y estructura de pensamiento. En palabras de Durkheim: “La sociedad no ha sido simplemente un modelo sobre el que el pensamiento clasificatorio habría trabajado, sino que son sus propios cuadros los que han servido de marcos al sistema. Las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales, de igual modo que las primeras cosas han sido clases de seres humanos en los que las cosas han sido integradas. Es porque los hombres estaban

²¹ “Siguiendo a Renouvier, pero sobre todo a su malogrado amigo Hamelin, Durkheim desoye la distinción kantiana entre las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las formas *a priori* del entendimiento o categorías propiamente dichas. A su entender, nada sustancial separa esos dos casos, por lo que es legítimo utilizar un término común para designarlos. Resulta así que tiempo y espacio quedan asimilados a la causalidad, la cantidad, la sustancia, el género y la personalidad, que constituyen, al menos provisionalmente, el sistema de las categorías.” (Ramos Torre;1989b:55) En sus propias palabras: “Decimos que el tiempo y el espacio son categorías porque no hay ninguna diferencia entre el papel que juegan estas nociones en la vida intelectual y el que corresponde a las nociones de género o de causa. (Véase sobre este punto Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, págs. 63 y 76, París, Alcan y posteriormente PUF) (Durkheim;2008[1912]:37).

agrupados y se pensaban bajo la forma de grupos que han agrupado idealmente a los demás seres, y ambos modos de agrupamiento empezaron a confundirse al punto de hacerse indistinto.” (1996[1903]:98)

La profundización durkheimiana de su teoría de las representaciones ya referida que lo llevo de las clasificaciones a las categorías impactará en esta noción de marco como puede observarse en el siguiente párrafo conclusivo de *Las formas elementales*: “En resumen, la sociedad no es un ser ilógico o alógico, incoherente y fantasioso, como se supone con demasiada frecuencia. Todo lo contrario. La conciencia colectiva es la forma más alta de la vida psíquica, pues es una conciencia de conciencias. Colocada fuera de las contingencias individuales y locales y por encima de ellas, sólo ve las cosas en su aspecto permanente y esencial, que fija en nociones comunicables. Además de mirar desde arriba, mira muy lejos y a cada instante abarca toda la realidad conocida, porque sólo ella puede proporcionar a la inteligencia los marcos que se aplican a la totalidad de los seres y que permiten pensarlos. Esos marcos no los crea artificialmente, sino que los encuentra en ella, limitándose a hacerlos concientes. Traducen formas de ser que se dan en todos los grados de lo real, pero que sólo aparecen con plena claridad en la cumbre, porque la extrema complejidad de la vida psíquica que allí acaece necesita un mayor desarrollo de la conciencia.” (2008[1912]:664)

Como vemos la noción de marco sigue el derrotero intelectual de Durkheim, ahora, en 1912, los marcos serían las formas específicas en que las condiciones en que se estructura materialmente la sociedad, se expresan en categorías del entendimiento cuyo rasgo principal es el de ordenar el mundo para interactuar con él y como señala el profesor Nocera esta “...comprensión del funcionamiento de las categorías del entendimiento es lo que se propone dilucidar el desiderátum durkheimiano condensado en las leyes de la ideación colectiva. Sin embargo, para ello no alcanza sólo con problematizar la dimensión intelectual que supone la comunicación y las representaciones conceptuales. La centralidad del fenómeno religioso del cual Durkheim desprende su carácter fundante para la sociedad, involucra no sólo el plano representacional corporizado en las creencias, sino que también contempla el plano de la acción, manifestado a través de los ritos.” (Nocera;2005:10)

Ritos, creencias y rememoración.

A diferencia de las tesis rupturistas –como vimos al comienzo de Parsons y parcialmente de Bouglé– que ven un último Durkheim idealista, en el fenómeno religioso lo material no desaparece del horizonte durkheimiano, aunque se transforma y principalmente se complejiza. El supuesto general que subyace a la concepción de toda religión en Durkheim es que ésta se compone por representaciones pero también por prácticas rituales, dimensiones ambas que se encuentran íntimamente articuladas. Durkheim construye su concepción de lo sagrado observando en el totemismo australiano las prohibiciones que delimitan la relación de los hombres con las representaciones del animal totémico. La oposición radical del mundo sagrado sobre el profano requiere de una serie de rituales específicos que permitan el tránsito de una esfera a la

otra²². En este sentido, la función principal de la religión sería no tanto hacer pensar, sino de hacer actuar.

El rito genera los sentimientos que hacen palpable las creencias. “Parece, pues, que la idea religiosa habría nacido en estos medios sociales efervescentes y de esa misma efervescencia. Y lo que viene a confirmar que tal es su origen es el hecho de que, en Australia, la actividad propiamente religiosa está casi enteramente concentrada en los momentos en que tienen lugar esas asambleas.” (2008[1912]:347). La religión tiene como causa objetiva a la sociedad, ya que es ésta la que genera en el individuo las fuerzas morales que lo alejan del egoísmo y que al atarlo al grupo permite lo social. La vida colectiva genera la religiosidad y es esa idealización de la sociedad la que se realiza y se hace sentir a través del rito. Pero para hacer consciente ese sentimiento de pertenencia a algo mayor que el mismo, de pertenencia a lo colectivo, éste necesita fijarse en objetos exteriores. La fuerza sagrada es una representación simbólica de la sociedad, de la fuerza social que el individuo percibe como emanada de un Dios superior a él²³.

Pero estos símbolos no sólo le permiten a la sociedad ser consciente de sí misma, además es la condición de posibilidad del sostenimiento de una sociedad a lo largo del tiempo. Es decir, de no mediarse su intercambio por procesos de simbolización extendida, lo social se convertiría en una realidad evanescente imposibilitado de perdurar, en palabras de Durkheim: “Además si no hubiera símbolos, los sentimientos sociales tendrían una existencia muy precaria. Aunque son muy fuertes cuando los hombres están reunidos y se influyen mutuamente, cuando la asamblea ha terminado sólo subsisten en forma de recuerdos que, si se abandonan a sí mismos, van palideciendo cada vez más; pues, como entonces el grupo no está presente y actuante, los temperamentos individuales recobran rápidamente la preponderancia...De modo que la vida social, en todos sus aspectos y en cualquier momento de su historia, sólo es posible gracias a un vasto proceso de simbolización” (2008 [1912]:364-5)

Aunque Durkheim no hable de memoria colectiva como hará Halbwachs el lugar asignado por él al rito, enfatiza el papel conmemorativo de toda práctica religiosa, que reactualiza las creencias imprescindibles para el sostenimiento de un orden social: “Sólo las necesidades de la acción, y sobre todo de la acción colectiva, pueden y deben expresarse en fórmulas categóricas, perentorias y tajantes, que no admiten contradicción; pues los movimientos

²² “La vida de las sociedades australianas pasa alternativamente por dos fases diferentes. A veces, la población se dispersa en pequeños grupos...procurándose la necesaria subsistencia...A veces, por el contrario, la población se concentra y se condensa en determinados lugares por un tiempo...y entonces se celebra una ceremonia religiosa en la que tiene lugar lo que, en el lenguaje normal de la etnografía, se llama una corroboración. Estas dos fases contrastan completamente. En la primera predomina la actividad económica y, por lo general, es de una intensidad mediocre...El estado de dispersión en que se encuentra entonces la sociedad contribuye a hacer que la vida sea uniforme, débil y lánguida. Pero en cuanto tiene lugar una corroboración, todo cambia radicalmente...Cuando todos los individuos se han reunido, su acercamiento genera una especie de electricidad que los conduce rápidamente a un grado extraordinario de exaltación...Experiencias de este tipo [los rituales descritos etnográficamente por Spencer y Gillen], sobre todo cuando se repiten cada día durante semanas, ¿cómo no iban a dejarle con la convicción de que existen realmente dos mundos heterogéneos y sin comparación posible? El uno es ese por el que arrastra lánguidamente su vida cotidiana; por el contrario, no puede penetrar en el otro sin entrar inmediatamente en contacto con potencias extraordinarias que lo galvanizan hasta el frenesí. El primero es el mundo profano y el segundo el de las cosas sagradas.” (Durkheim;2008[1912]:341-347).

²³ “...podemos asegurar por adelantado que las prácticas del culto, cualesquiera que sean, no son ni mucho menos movimientos sin sentido y gestos desprovistos de eficacia. Su función aparente es estrechar los lazos que unen al fiel con su dios, pero, al mismo tiempo, estrechan realmente los lazos que unen al individuo con la sociedad de la que forma parte, pues el dios no es sino la expresión figurada de esa sociedad.” (Durkheim;2008[1912]:357).

colectivos sólo son posibles a condición de que sean concertados, o sea, regulados y definidos. Y como la actividad no puede pasarse sin la inteligencia, también ésta es arrastrada por el mismo camino y adopta sin discusión los postulados teóricos reclamados por la práctica.” (2008[1912]:559) Y no son más que las creencias esas formas fijas que surgen de la simbolización requerida por la acción conjunta y encarnada por el culto religioso. Son fundamentales para hacer viable la acción común que hace posible lo social “...la mitología es el conjunto de creencias comunes a ese grupo. Lo que expresan las tradiciones cuyo recuerdo se perpetúa, es la forma en que esa sociedad representa al hombre y el mundo; una moral y una cosmogonía, al mismo tiempo que una historia. Así que el rito sólo sirve, y sólo puede servir, para mantener la vitalidad de esas creencias, impidiendo que se borren de las memorias, o sea, para dar nueva vida a los elementos más esenciales de la conciencia colectiva.” (2008[1912]:568-569)

Este tratamiento sociológico de lo religioso que hace Durkheim será un claro ejemplo de cómo él entendía el rol que la sociología debía desempeñar como discurso racionalizador de las relaciones sociales en el marco de una Francia liberal- social, laica, republicana y moderna. Sin embargo, el renovador discurso sociológico no reedita la clásica crítica iluminista dieciochesca que veía en todo lo religioso una carencia educativa o una falsa conciencia. Además de atacar a los sectores que desde la academia y la política perseguían restituir el antiguo régimen y el monopolio espiritual de la iglesia católica, las conclusiones a las que Durkheim arriba ponen también en cuestión aquella ya tradicional forma de interpretar lo religioso como transitoria carencia de “luces”.

Las sucesivas “conmociones” (por derecha e izquierda) por las que atraviesa la III República habían contrariado la esperanza que los republicanos habían depositado en las leyes sociales regulatorias y las grandes reformas educativas del período. Desde entonces, regular y educar no garantiza el esclarecimiento de las representaciones colectivas, de forma de volverlas funcionales a un estado de cosas esperado, con miras a salvaguardar a la sociedad. Las tradiciones y las “creencias” que la práctica ritual religiosa y cotidiana se encarga de reactualizar periódicamente son advertidas como esenciales para integrar a los individuos a un orden social. Así la construcción de la nueva moral laica requerida para consolidar la III República, “corazón” de la sociología durkheimiana, ya no podría asentarse solamente en la Razón. Por lo tanto Durkheim, al fundamentar socialmente lo religioso, perseguía salvar la autoridad de lo “sagrado” y transferirla a las construcciones ideológicas de nacionalidad que los estados burocráticos centralizados estaban construyendo. Si la creencia y el ritual religioso no eran más que la adoración de la sociedad transfigurada, el nuevo orden secularizado podía tranquilamente erigirse sobre el “cemento” social originario de lo religioso y no privarse de la reserva de autoridad que aún conservaba.

Maurice Halbwachs y *Los marcos sociales de la memoria* [1925].

Ahora bien, luego de haber repasado en el primer apartado la concepción dual de la memoria bergsoniana y finalizado el recorrido teórico

durkheimiano que nos llevó a su tardío concepto de marco social, pasemos a indagar cómo estas conceptualizaciones son reprocesados en el contexto político-intelectual de Francia de entreguerras por un discípulo de ambos pensadores en la primera de sus cuatro obras dedicadas a la temática de la memoria colectiva: *Los marcos sociales de la memoria* (1925).

El sociólogo francés Maurice Halbwachs nace en Reims en 1877. Inicia su carrera ingresando en 1898 en la Escuela Normal Superior donde traba relaciones de amistad con el durkheimiano Simiand –que en 1905 lo acercará al grupo de Durkheim– y con Lucien Herr que lo inicia en el socialismo. Hacia 1901 su profunda influencia del filósofo vitalista Henri Bergson, luego de siete años, va declinando junto a un creciente interés en las ciencias sociales. Hacia 1904 la obtención de un puesto de lector en la Universidad de Gottingen para estudiar los inéditos de Leibniz dejará una profunda influencia en sus posteriores desarrollos. En 1905 vuelve becado a París y se integra al grupo de Durkheim colaborando en las secciones de Sociología Económica y Morfología Social de los *l'Année sociologique*. En 1908 se suma al Grupo de Estudios Socialistas (siguiendo a Jean Jaurés frente Jules Guesde en el seno del unificado partido socialista SFIO). Hacia 1910 realiza su segundo viaje a Alemania (Berlín) donde estudia economía política, sociología alemana y marxismo. La publicación de un artículo en el diario de Jaurés relatando la represión de una huelga le vale la expulsión de Alemania. Llegado a Francia, en 1911, se dirige al Liceo de Nancy donde permanece hasta 1915. En 1913 defiende su tesis principal en Lettres sobre estratificación socioeconómica (estudiando el consumo obrero y las trayectorias de clases) y la tesis complementaria sobre las relaciones entre estadística y sociología.

Pero será a partir de 1918, con 41 años de edad, que comienza otra etapa de su vida más ceñida a la docencia y la investigación y que coincide con su llegada a la Universidad de Caen. En 1919 es Profesor de Sociología en la Universidad de Estrasburgo donde en 1921 obtiene la Cátedra de Sociología. En 1925 aparece su gran obra *Los marcos sociales de la memoria* y hacia 1930 parte a EE.UU como Profesor Visitante en la Universidad de Chicago, año en que también edita *Las causas del suicidio* (actualización de la obra clásica de Durkheim con los avances estadísticos y la reconsideración de los “motivos” de los actores). Hacia 1934 junto a Mauss refundan la mítica revista durkheimiana y al año siguiente es nombrado Profesor de la Sorbona y logra la cátedra de Sociología en 1939. Hacia 1938 publica su *Morfología Social* y en 1941 aparece su segunda gran obra sobre la sociología de la memoria *La topografía legendaria de los evangelios en tierra santa*. En 1944 es elegido al Collège de France donde obtiene la Cátedra de Psicología Social pero ese mismo año será atrapado por la Gestapo y al año siguiente muere en un campo de concentración. Hacia 1950 es editada póstumamente una recopilación de trabajos bajo el título de *La memoria colectiva*. (Datos bio-bibliográficos extraídos de Anthropos Revista. (2008-). Barcelona, Nro 218 (Dedicado a la vida y obra de Halbwachs)

Esta reseña biográfica intelectual que sucintamente describimos encuentra una primera condensación en 1925 cuando Maurice Halbwachs publique *Les cadres sociaux de la mémoire*. Los capítulos que componen este texto sigue aquella trayectoria intelectual brevemente descrita dedicándole los primeros dos capítulos –la parte negativa de su tesis– a la crítica de la concepción bergsoniana de la memoria, su anterior maestro y junto a quien se

formó intelectualmente durante siete años. Mientras que la segunda parte, la positiva, se vale del último Durkheim pero recortando el fenómeno religioso a una forma más de memoria colectiva dentro de otras. De este modo, la memoria colectiva religiosa deja de ser como en Durkheim omnicomprendida y pasa a ocupar un lugar más junto a la memoria familiar o la memoria de las clases sociales. Esta limitación de lo religioso, como veremos, será una cuestión central que aportará Halbwachs a la teoría de las representaciones colectivas ya que permite flexibilizar la comprensión de las múltiples identidades y la diferenciación social de los colectivos sociales.

La refutación que en los primeros capítulos de *Los marcos sociales...* hace Halbwachs de Bergson es la ocasión para reconstruir al último Durkheim, como indica Namer “Halbwachs pudo ser un gran admirador de *Materia y Memoria* en la época en que seguía los cursos de Bergson, si bien no podía aceptar aquello que se preparaba antes de 1901, es decir, la idea de que esta memoria pura que se opone a la materia, es en cierto modo el camino más adecuado para alcanzar no solamente la memoria más profunda del individuo, sino también las formas más profundas del Ser que se encuentra en el individuo, el lugar donde se constituye la creación estética, moral y religiosa, un lugar quizá parecido a la fuente de la creación de la vida, quién sabe si de la creación por Dios mismo.” (Namer; 2004:370) Es al espiritualismo de Bergson que Halbwachs dirige sus críticas, pues ese espiritualismo es la base de la crítica antirracionalista contra la sociología y Durkheim. En el contexto de una fuerte puesta en cuestión de los postulados de la escuela francesa no podrían salvarse Durkheim y la sociología si no se domina el pensamiento de Bergson.

Esta intención de dominar el pensamiento de Bergson puede entrecruzarse desde la misma presentación de la teoría bergsoniana de las dos memorias – que desarrollamos más arriba y aprovechamos para repasar– que luego se encargará de rebatir en los primeros capítulos de *Los marcos*. En nota a pie de página, restándole originalidad a su anterior maestro, Halbwachs señala: “Esta distinción de las dos memorias, fundamental en la psicología de H. Bergson ha sido sugerida veinte años antes por el autor de *Erewhon*, Samuel Butler, en *La vie et l’habitude* (publicado en 1877, traducido al francés en 1922). Según Butler <las impresiones profundas que registra nuestra memoria son producidas de dos maneras...por objetos o combinaciones que no nos son familiares, que se nos presentan en intervalos relativamente distanciados y producen su efecto, podemos decir, de un solo golpe, violentamente...y por la repetición más o menos frecuente de una impresión débil que, si no se hubiera repetido, sería rápidamente evacuada de nuestra mente...Nos acordamos mejor de las cosas que hemos hecho menos veces...pues nuestra memoria se encuentra sobre todo afectada por dos fuerzas, la de la novedad y la de la rutina...>.” (2004[1925]:nota3.122)

Frente a esa concepción de la memoria dual y particularmente a la memoria-pura, individual y en imágenes, que Bergson profundiza estableciendo un paralelismo con la *durée*, es contra la que Halbwachs se vuelve, recuperando y profundizando la dimensión social contenida en la memoria-hábito bergsoniana. Alejándose explícitamente de esa concepción individual de la memoria Halbwachs señala: “La sucesión de recuerdos, incluso de los más personales, se explica siempre por los cambios que se producen en nuestras relaciones con los diversos medios colectivos, es decir, en definitiva, por las transformaciones en estos medios, cada uno considerado por sí mismo, y de su

conjunto.” (2011[1950]:95) precisando que “...cuando evocamos un recuerdo, y cuando lo precisamos localizándolo, es decir, en resumen, cuando lo completamos, se dice a veces que lo adosamos a aquello que le rodean: en realidad, es porque otros recuerdos en relación con éste subsisten a nuestro alrededor, en los sujetos, en los seres pertenecientes al medio en el que vivimos, o en nosotros mismos: puntos de referencia en el espacio, tiempo, nociones históricas, geográficas, biográficas, políticas, datos de la experiencia corriente...” (2004 [1925]:55)

A pesar de esta distancia social que Halbwachs “cava” frente a la perspectiva de Henri Bergson, le reconoce a éste último la importancia de la memoria-hábito. Así, al igual que su anterior maestro, la lógica de la rememoración halbwachsiana se subordina a las necesidades del presente haciéndose los recuerdos manifiestos sólo por los vínculos que establecemos entre ellos y nuestras representaciones actuales. “No es más la secuencia cronológica de los estados pasados la que reproduciría exactamente los acontecimientos de otro tiempo, únicamente son aquellos recuerdos de entre ellos los que corresponden a nuestras preocupaciones actuales, que pueden reaparecer. La razón de su reaparición no está en los mismos recuerdos, sino a su relación con nuestras ideas y percepciones del presente: no partimos pues de ellos, sino de esas relaciones.” (2004 [1925]:170)

Ahora bien ¿qué entiende Halbwachs por marcos sociales de la memoria? Y ¿Cómo se vincula con la concepción de marcos sociales que desarrollara incipientemente Émile Durkheim?

Los marcos sociales de los grupos de pertenencia y los marcos sociales generales: lenguaje, espacio y tiempo

Según Halbwachs el recuerdo individual es sostenido y organizado por la memoria colectiva que básicamente sería un contexto social entendido como grupo de pertenencia. Dentro de los diversos grupos sociales posibles de abordar, en los tres últimos capítulos de *Los marcos sociales* (V. La memoria colectiva de la familia, VI. La memoria colectiva religiosa y VII. Las clases sociales y sus tradiciones.) Halbwachs analiza los marcos sociales de la memoria que se gestan al interior de la familia, el grupo religioso y la clase social. La referencia a los grupos, y no a la sociedad como un todo, es muy útil para la existencia de identidades, culturas, intereses, estamentos, instituciones dentro de una misma sociedad. A esta multiplicidad de categorías sociales correspondería una pluralidad de memorias colectivas dentro de una misma sociedad.

En el primero de esos grupos, la familia, los individuos se vinculan a partir de una inscripción genealógica en la que los nombres de pila median en la asociación o repetición de elementos memorables del linaje o parentesco (2004[1925]:175-210). Dentro del segundo de los grupos analizados, es el dogma el que permite diferenciar a los diversos cultos y estructurar series de verdades fundantes a través de las cuales los fieles organizarían sus recuerdos. (2004[1925]:211-60) Por último, al interior de cada clase social, se gesta una memoria colectiva que hará las veces de soporte de toda la memoria de la sociedad. Su particular interés se orientará al análisis de las oposiciones

entre la memoria de la nobleza y la memoria de la burguesía. Frente al carácter estático y estacionado de la primera, la segunda desplegará una aleatoriedad y modificación constante como consecuencia de los imperativos de adaptación de los tiempos modernos. (2004[1925]: 261-309)

Pero a esta especificidad de los marcos de la memoria que se gestan al interior de cada uno de esos grupos, para Halbwachs existen otros marcos más generales usados por todos los grupos posibles y que posibilitarían los procesos de rememoración mismos. Estos marcos más generales son el lenguaje, las representaciones sociales del tiempo y las representaciones sociales del espacio. Estas serían formas a priori del conocimiento, pero en el sentido kantiano reformulado por Durkheim. No se trata de formas innatas sino de categorías de origen social. Son a priori de la experiencia individual pero no por ello consideradas como constantes universales. Su configuración tiende a transformarse según las formas generales de la sociedad obedeciendo a la necesidad de organización coherente del conocimiento en relación a la organización social.

Halbwachs nos dirá que “Las convenciones verbales constituyen el marco más elemental y estable de la memoria colectiva.” (2004[1925]: 104) Recuperando la importancia que Durkheim le asignara al lenguaje dirá que “Nosotros comprendemos a los otros y sabemos que nos comprenden, y es por esta razón que sabemos que nos comprendemos nosotros mismos: el lenguaje consiste, pues, en una cierta actitud del espíritu, que sólo es concebible en el interior de una sociedad, ficticia o real: es la función colectiva por excelencia del pensamiento” (2004[1925]: 89) Respecto a los otros marcos sociales generales que durkheimianamente postula Halbwachs –el tiempo y el espacio– éste, al igual que su antiguo maestro Bergson, considera que el plano espacial adquiere mayor preponderancia que el temporal por la estabilidad de su constitución “...no hay memoria colectiva que no se despliegue en un marco espacial. Ahora bien, el espacio es una realidad que dura: nuestras impresiones se desplazan entre sí, nada permanece en nuestro espíritu, y no se comprende que seamos de reapropiarnos del pasado si no se conservara, en efecto, por el medio material que nos rodea. Es sobre el espacio...que nuestro pensamiento debe fijarse, para que reaparezca tal o cual categoría de recuerdos.” (2011[1950]:200)

Así, del mismo modo que Durkheim planteaba la necesidad de un soporte material para pensar la existencia del símbolo, Halbwachs también enfatiza esa necesidad logrando salir del método introspectivo bergsoniano. Recordemos que en Durkheim la vida colectiva genera la religiosidad y es esa idealización de la sociedad la que se realiza y se hace sentir a través del rito. Pero para hacer consciente ese sentimiento de pertenencia a algo mayor que el mismo, de pertenencia a lo colectivo, éste necesita fijarse en objetos exteriores. La fuerza sagrada es una representación simbólica de la sociedad, de la fuerza social que el individuo percibe como emanada de un Dios superior a él.

Pero a diferencia de la visión determinista religiosa durkheimiana, en la que el espacio y el tiempo parecen ser categorías derivadas y sobre las cuales se emplaza la sociedad, en Halbwachs, ambos se acercan más a un marco que funciona como integrador del grupo social que permite “desagregar el colectivo sociedad (al que frecuentemente alude Durkheim en *Las formas elementales*) en lógicas grupales (familia, religión, clase), las cuales le otorgan a la condición de la memoria colectiva una especificidad, recurrencia y cambio que puede ser

divergente entre cada uno de los grupos, de acuerdo con el momento histórico...y por tanto, conservando la relatividad propia de ese contexto.” (Nocera 2005:17-8)

A manera de conclusión

Si Durkheim polemiza con el psicologismo de Gabriel Tarde, Halbwachs, en busca de reposicionar la escuela francesa de sociología, hará lo suyo con Bergson durante entreguerras. Al igual de lo que hiciera Durkheim en 1897 con su provocativo tratamiento sociológico del suicidio, la elección temática de la memoria que realiza Halbwachs en 1925 procura demostrar que hasta en lo más íntimo del ser humano –como en la decisión de suicidarse o en el íntimo acto de rememoración– lo colectivo se impone a lo individual con la fuerza de lo social.

El diálogo que Halbwachs entabla entre la obra de Bergson y Durkheim a lo largo de *Los marcos sociales de la memoria (1925)* se cristaliza en su concepto de memoria colectiva y confirma la productividad de aquél diálogo centrando el debate en torno a la cuestión del tiempo. Si para Bergson la noción principal es la *durée* individual y habría según él tantas duraciones como conciencias individuales, en Durkheim, al contrario, la sociedad será el origen del tiempo ya que sus divisiones resultan de convenciones sociales y cuyo ritmo reflejaría el ritmo de la vida social graficado en el calendario.

Frente a estas opciones completamente opuestas, Halbwachs opta por la óptica sociológica durkheimiana pero quitándole ciertas reminiscencias mecanicistas contenidas en su teoría de la conciencia colectiva al relativizar la memoria colectiva según los grupos sociales en que se integran los individuos. Esta diversidad que adquiere la memoria colectiva en Halbwachs hace su lectura más contemporánea que la realizada por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa (1912)*.

A lo largo del libro, Halbwachs se encargará de refutar el individualismo autosuficiente de Bergson postulando la idea de la imposibilidad de la rememoración por fuera de los marcos sociales que lo posibilitan. Sin embargo, en su transitar por la obra bergsoniana, Halbwachs recuperará de éste los aspectos sociales que su concepción de la memoria contiene: la memoria-habito. La función práctica que cumple la memoria-habito en Bergson, está en línea con el vínculo que el último Durkheim establece entre el rito, la creencia y rememoración, pero nuevamente podemos indicar que la relativización contextual que introduce la perspectiva grupal halbwachiana quita cierto lastre mecanicista presente en la obra de Durkheim debido al material etnográfico con el que trabaja Durkheim en *Las formas elementales...las sociedades indiferenciadas* y al evolucionismo que lo anima.

Por último, habría que señalar que en esta elección por la sociología, Halbwachs abraza la misma esperanza con la que Durkheim presentó su ciencia positiva de la sociedad en la Francia de la III República –y, como vimos, posteriormente readapta– como una apuesta renovada al racionalismo de la planificación democrática frente al esclerosado discurso filosófico que no respondía adecuadamente a los desafíos planteados por las nacientes sociedades capitalistas. El derrumbe de este orden social desemboca en la

segunda gran guerra y encuentra en Halbwachs a una de sus víctimas. Sin alcanzar a exilarse en México, Halbwachs es detenido en París por la Gestapo y morirá en 1945 en la locura ultra-racional de un campo de exterminio.

Bibliografía

Anthropos Revista. (2008-). Barcelona, Nro 218 (Dedicado a la vida y obra de Halbwachs).

Aron, R. (1976) [1967]: *Las etapas del pensamiento sociológico (II)*, Buenos Aires: Siglo Veinte.

Bergson, H. (2006) [1896]: *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires: Cactus.

Bergson, H. (2006) [1912]. El alma y el cuerpo. En H. Bergson *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, (pp.273-299). Buenos Aires: Cactus.

Bouglé, C. (1951) [1924]. Prólogo. En E. Durkheim, *Sociología y filosofía* (pp. 65-75). Buenos Aires: Kraft.

Durkheim, E. [1888] Curso de Ciencia Social - Clase inaugural. Traducción: Daniel Sazbón "Cours de Science Sociale. Leçon d'ouverture", *Revue International de l'Enseignement*, XV, Paris, 1888, pp. 23-48 (Lección inaugural del primer curso dictado por Durkheim en Burdeos titulado "La solidarité sociale" (1887-1888)

-(1997) [1893]: *La división del trabajo social*, México: Colofón.

-(1998) [1895]: *Las reglas de método sociológico*, México: Ediciones Coyoacán.

-(1998) [1897]: *El suicidio*, Buenos Aires: Akal.

-(1951) [1898]: Representaciones individuales y representaciones sociales. En E. Durkheim, *Sociología y filosofía* (pp. 77-134), Buenos Aires: Kraft.

-(1951) [1906]: Determinación del hecho moral. En E. Durkheim, *Sociología y filosofía* (pp. 135-184), Buenos Aires: Kraft.

-(2008) [1912]: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.

Durkheim, E. y Mauss, M. (1996) [1903] «Sobre algunas formas primitivas de clasificación», en Émile Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*, Barcelona: Ariel.

Halbwachs, M. (2004) [1925]: *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona: Anthropos Editorial.

-(2011) [1950]: *La memoria colectiva*, Buenos Aires: Miño y Dávila.

Heilbron, Johan (1985) "Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940", *Revue Française de Sociologie*, 26:(2).

Huici, V. (2007): *Espacio, tiempo y sociedad*, Madrid: Akal.

Lukes, S. (1984): *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI.

Namer, G. (2004). Postfacio. En M. Halbwachs, *La marcos sociales de la memoria* (pp. 345-428). Barcelona: Anthropos Editorial.

Nocera, P. (2005). La memoria y las leyes de la ideación colectiva. Ponencia presentada en la VII Jornadas de la Carrera de Sociología de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

-(2011) "En los intersticios de las disciplinas, Gabriel Tarde y los orígenes de la sociología francesa", en Pablo Nocera (pres), *Las leyes de la imitación y la sociología*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS). 13-105

Marsel J,-C., Mucchielli L., (2011). En el fundamento del lazo social: La memoria colectiva según Maurice Halbwachs. En M. Halbwachs, *La memoria colectiva* (pp. 25-61). Buenos Aires: Miño y Dávila.

Parsons, T. (1968) [1937]: *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama.

Ponce, A. (2008) [1928]. Henri Bergson y el premio Nobel de literatura. En H. González (Comp) *¿Inactualidad del bergsonismo?* (pp. 349-351). Buenos Aires: Colihue.

Ramos Torre, R. (1989a): «El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana (I)», *Revista Española de Investigaciones sociológicas (REIS)*, 46:23-50.

-(1989b): «El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana (II)», *Revista Española de Investigaciones sociológicas (REIS)*, 48:53-77.

-(1990): «El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana (y III)», *Revista Española de Investigaciones sociológicas (REIS)*, 49:77-102.

-(1999): *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Madrid, Siglo XXI.

Steiner, P. (2003): *La sociología de Durkheim*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Tiryakian, E. (2001). Emile Durkheim. En Bottomore, T., Nisbet, R. (Comp), *Historia del análisis sociológico* (pp. 218-272). Buenos Aires: Amorrortu.