

La memoria y las leyes de la ideación colectiva

Maurice Halbwachs y la actualización del programa sociológico durkheimiano

Pablo Nocera
UBA-CONICET

Nous ne pouvons jamais échapper à la dualité de notre nature et nous affranchir complètement des nécessités physiques : pour nous exprimer à nous-même nos propres idées, nous avons besoin, comme nous le montrerons tout à l'heure, de les fixer sur des choses matérielles qui les symbolisent.

Émile Durkheim

La société s'insère dans le monde matériel, et la pensée du groupe trouve, dans les représentations que lui viennent de ces conditions spatiales, un principe de régularité et stabilité, tout comme la pensée individuelle a besoin de percevoir le corps et l'espace pour se maintenir en équilibre.

Maurice Halbwachs

Introducción

Para cuando Halbwachs se unió al grupo de los durkheimianos en el primer lustro del siglo XX, contaba en su formación teórica con una importante tradición filosófica, cuyos ejes giraban en torno a Leibniz y los trabajos contemporáneos de su coterráneo Henri Bergson. La dimensión polimorfa de su producción incorporó asimismo tanto las preocupaciones estadísticas, como las económicas y las urbanísticas así como la de las clases sociales. Sin embargo, su huella epigonal quedó sin duda asociada a sus aportes en torno al funcionamiento de la *memoria colectiva*, término que acuña en medio de una importante polémica con filósofos y psicólogos en el corazón de las *sciences de l'homme*. El interés de nuestro abordaje radica en el análisis de la continuidad del aporte que realiza Halbwachs con esta formulación, desarrollo que permite pensar la revitalización del programa sociológico durkheimiano, frente a las lecturas que le diagnosticaron a este último una cierta 'muerte intelectual' luego de la primera Guerra Mundial.

El objetivo de este escrito es analizar el origen y desarrollo de esa categoría en tres niveles: 1) como continuación y profundización del legado durkheimiano relativo a las representaciones colectivas de cara a comprender su funcionamiento específico, en el cual la noción de *marco* oficia como una mediación que permite proyectar el desiderátum disciplinario del maestro para identificar las *leyes de la ideación colectiva*; 2) como categoría superadora del dualismo entre el plano morfológico (material) y representacional (espiritual) así como para 3) pensar los corrimientos y desplazamientos en lo que hace a los límites entre la sociología y la psicología social, problemáticos legados estos últimos, que el fundador de la sociología francesa dejara entre sus herederos.

Entre la morfología y las leyes de la mentalidad social

La interpretación sobre el desplazamiento que la obra de Durkheim habría sufrido en materia de explicación sociológica se ha popularizado lo suficiente desde la ya clásica lectura que efectuara Talcott Parsons en *The Structure of the social action* (1937). Sucintamente, el sociólogo norteamericano veía que los desarrollos de su antecesor francés habían virado el eje del análisis desde un plano morfológico a uno representacional, cuya autonomía frente al primero permitía pensar que la sociología podía afincarse en cierta perspectiva idealista. El punto de inflexión lo habría marcado el artículo de *Représentations individuelles et collectives* de 1898, tiempo desde el cual, Durkheim comienza reconocer una autonomía relativa a las representaciones colectivas que justificaría el paulatino desplazamiento del peso explicativo al que referimos. Aunque acordamos con Parsons, sobre el desplazamiento que Durkheim presenta en sus preocupaciones teóricas (fundamentalmente a partir del reconocimiento de la centralidad del fenómeno religioso¹) el modelo explicativo del fenómeno social no cambia necesariamente con ello. Si bien es cierto que nociones como la de *representaciones colectivas* ganan terreno paulatinamente frente al concepto de *hecho social* (particularmente desde la redacción de *El Suicidio*), la argumentación que subyace a ambas es fundamentalmente la misma. Aunque hemos desarrollado esta particularidad en otro lado (Nocera, 2005) veamos brevemente en qué consiste el cambio y la continuidad en la exposición durkheimiana a la que referimos, de cara a extraer algunas conclusiones preliminares.

El argumento central que salva la especificidad de lo social frente a lo individual se condensaba en el capítulo V de *Las Reglas del método*. Con una potencia analítica mucho mayor a la de la sucinta definición del final del capítulo I, Durkheim despliega el argumento que salva la especificidad de lo social frente a la suma de individualidades: “Sin duda, no puede producirse nada colectivo si no están dadas las conciencias particulares; pero esta condición necesaria no es suficiente. Falta todavía que estas conciencias estén asociadas, combinadas y combinadas de cierta manera; es de esta combinación de donde resulta la vida social y, por lo tanto, es esta combinación la que la explica. Agregándose, penetrándose, fusionándose, las almas individuales dan origen a un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica y de nuevo tipo.” (Durkheim 1969:85) La misma

¹ Durkheim fecha en 1895 el momento en que comprendió cabalmente la importancia de los fenómenos religiosos para el estudio de la sociedad (Durkheim, 1907: 613-614). De todas formas y tomando en consideración sus trabajos publicados al respecto, la centralidad del tema religioso se comienza a observar con mayor claridad a partir de 1900 con los artículos publicados en *L'Année sociologique* (Ramos Torre, 1999: 177-178).

expresión (asociación / combinación) se repite recurrentemente en *El suicidio* ([1897] 1995: 340 / 351). El fenómeno comentado se hacía manifiesto en el *medio social* (interno), espacio privilegiado según el autor, para poder identificar la causalidad de todo fenómeno social. Sin embargo, con la aparición del artículo de 1898 al que aludíamos, Durkheim plantea un matiz considerable en el modelo explicativo que permite enriquecer su perspectiva y abrir nuevas y sugerentes formulaciones.

Si bien en este texto Durkheim continúa con la idea de que la combinación de conciencias individuales produce la emergencia de un nuevo tipo de fenómeno irreductible a las partes, notamos un corrimiento. Por primera vez, el autor francés presenta la idea de que el substrato que opera como base de la asociación de elementos que produce la diferencia específica, no refiere al plano de las conciencias sino a otro conjunto de representaciones. En pocas palabras, si en *Las reglas* y en *El suicidio* contamos con una combinación de conciencias individuales que produce una de tipo diferente, llamada colectiva, el substrato en el que se apoya ese proceso tiene inevitablemente un plano material. En cambio, en este otro texto Durkheim afirma: “Pero una vez que se ha constituido así un primer fondo de representaciones, éstas se hacen, por las razones que ya hemos expuesto, realidades parcialmente autónomas, que viven con fuerza propia. Tienen el poder de atraerse, de repelerse, de formar entre ellas síntesis de toda especie, que son determinadas por sus afinidades naturales y no por el estado del medio en cuyo seno evolucionan. Por consiguiente, las representaciones nuevas que son el producto de estas síntesis, son de la misma naturaleza: tienen por causas próximas otras representaciones colectivas, no tal o cual carácter de la estructura social.” (Durkheim, [1898] 2000:55)

Si las representaciones colectivas pueden comportarse con cierta autonomía del substrato material del que surgen, su proceder requiere un nuevo tipo de aproximación cognitiva que nos permita captar su especificidad. En pocas palabras, 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 por qué esas situaciones de afinidad, atracción y repulsión generan ciertas combinaciones novedosas que producen nuevas representaciones. Estos *productos sociales de segundo grado* (tal como Durkheim los denominó [[1898] 2000: 56 n16]) no pueden estudiarse en su constitución y desarrollo tomando como referencia las variables de la morfología social. 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*: “Las combinaciones de donde han

surgido los mitos, las teogonías, las cosmogonías populares, no son idénticas a las asociaciones de ideas que se forman en los individuos, aunque ambas puedan aclararse mutuamente. Hay toda una parte de la sociología que debería investigar las leyes de la ideación colectiva y que está enteramente por hacerse.” (Durkheim, [1898] 2000:56)²

No es casual que, en paralelo a esta preocupación creciente por la especificidad de las representaciones colectivas, haya surgido en Durkheim una reflexión en torno a los sistemas de clasificación con que se organizan las sociedades. En otras palabras, la función primordial que el autor identifica junto con su sobrino Mauss, en el texto *Sobre algunas formas primitivas de clasificación*, es que las representaciones colectivas primarias estipulan modelos de clasificación del mundo. La noción de *representación colectiva* adquiere un grado de complejidad mayor. 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. “Clasificar las cosas consiste en ordenarlas en grupos distintos entre sí, separados por líneas y demarcaciones claramente determinadas. ([1903]1996: 26) [...] Una clasificación lógica es una clasificación de conceptos. Ahora bien, el concepto es la noción de un grupo de seres netamente determinado, cuyos límites pueden ser señalados con precisión. Al contrario, la emoción es cosa esencialmente fluida e inconsistente.” ([1903]1996:102).

Como podemos observar, esta última enunciación enriquece de sobremanera las formulaciones esbozadas en 1898. 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*. En este texto, nuestro autor vuelve sobre la importancia de los sistemas de clasificación que se

² De igual forma en *Las Reglas*: “En efecto, por una parte, todo lo que sabemos acerca de la forma en que se combinan las ideas individuales se reduce a algunas proposiciones muy generales y vagas, que son comúnmente llamadas leyes de asociación de las ideas. Y en cuanto a las leyes de la ideación colectiva, las ignoramos aún más completamente.” (Durkheim, [1895] 1969: 16). Asimismo en el artículo *Sobre la definición de los fenómenos religiosos* Durkheim afirma: “Más bien, se debe enteramente a nuestra ignorancia: es un misterio provisional, semejante al que toda ciencia disipa a medida que avanza. Proviene únicamente del hecho de que la religión pertenece a un mundo en el que la ciencia humana está empezando a penetrar, y que todavía nos es desconocido. A medida que encontremos las leyes de la ideación colectiva que rigen esas representaciones, éstas perderán su extrañeza.” (Durkheim, [1897-8] 1996: 133)

hallan en la base que estructuran las religiones primitivas, pero proyecta con sus dichos, una visión algo distinta de los fenómenos sociales. La idea de la externalidad y coerción que caracterizara firmemente la mirada de lo social comienza a matizarse lo suficiente³ como para dejar paso a dos atributos con los cuales Durkheim lleva adelante su identificación de aquí en más: el hecho de que lo social siempre se halla en y por las conciencias individuales, así como la idea de que la sociedad sólo es reconocible a partir de la acción conjunta de las personas cuya mediación está dada por la comunicación.⁴ El peso específico asignado al registro conceptual de las representaciones⁵ permite identificar cómo el comportamiento de las representaciones colectivas puede ser comprendido en términos de un código, cuyas posibilidades de combinación se pueden identificar de forma estructurada. A diferencia de las formulaciones de la década de 1890, que antes comentáramos, la posibilidad efectiva de dar con ciertas leyes de la ideación colectiva, se vuelve más palpable por la dimensión que introduce el lenguaje. En pocas palabras, la sociología podría abocarse a pensar los mecanismos por los cuáles la comunicación se vuelve una realidad viable.

Aquí Durkheim actualiza sus acervos neokantianos (Renouvier en particular) para pensar desde la razón práctica, los imperativos de la acción que se vuelven centrales para comprender el funcionamiento de las creencias, su transmisión y funcionamiento, como basamento

³ En referencia a la externalidad, Durkheim matiza desde 1898, la centralidad de ese atributo para referir a lo social, y con ello la dimensión coercitiva: “Cuando hemos dicho de la obligación o de la violencia que era una característica de los hechos sociales, no hemos pensado en modo alguno en dar así una explicación sumaria de estos últimos; hemos querido solamente indicar un signo cómodo con el cual el sociólogo pueda reconocer los hechos que pertenecen a su ciencia.” (Durkheim, [1898] 2000; 50 nota 13) De igual forma comenta “Ese es el otro aspecto de la sociedad, que, además de imperativa, nos parece buena y benévola. Nos domina y nos ayuda. Si hemos definido el hecho social atendiendo más a la primera de esas características que a la segunda, se debe a que es más fácil de observar, ya que se traduce en signos exteriores y visibles, pero desde luego, nunca hemos pretendido negar la realidad de la segunda.” (Durkheim, [1912] 1993: 351 nota 474)

⁴ “Pero el clan, como cualquier sociedad, sólo vive en y por las conciencias individuales que lo componen.” (Durkheim, [1912] 1993:365) “Lo mismo que no existen sociedades sin individuos, las fuerzas impersonales que se desprenden de la colectividad no pueden constituirse sin encarnarse en las conciencias individuales donde se individualizan a su vez.” (Durkheim, [1912] 1993: 43) “Si se borra de las mentes individuales la idea de la sociedad, si las creencias, las tradiciones y las aspiraciones de la colectividad dejan de ser sentidas y compartidas por los particulares, la sociedad morirá.” (Durkheim, [1912] 1993: 550) El desplazamiento enunciado nos muestra que Durkheim morigera la tajante posición que podíamos hallar dos décadas antes, relativa a la distinción entre psicología social y sociología. La aparición del fenómeno de la comunicación y con ello, la acentuación del plano de la conciencia como auténtico reservorio de lo social, permiten acercar posiciones entre las dos disciplinas reconociendo un territorio común entre ambas. Desde ya que Durkheim plantea un asentimiento parcial a la posibilidad de que ambas disciplinas comulguen en espacios comunes. De todas formas, parecería no estar dispuesto a reproducir tan tajantemente la tensión/oposición que reprodujera en *Las Reglas*. Como ejemplo tan sólo obsérvese una sugerente cita a pie en el artículo de 1898 “Cuando decimos simplemente psicología, entendemos la psicología individual, y convendría, para la claridad de las discusiones, restringir así el sentido de la palabra. La psicología colectiva es, por completo, la sociología: ¿por qué no servirse exclusivamente de esta última expresión? A la inversa, la palabra psicología ha designado siempre la ciencia de la mentalidad del individuo: ¿por qué no conservarle esta significación? Se evitarían así muchas equivocaciones.” (Durkheim [1898] 2000: 57 n° 17)

⁵ Hemos trabajado su importancia en relación a las formas de comunicación en Nocera (2005) y en referencia a los procesos de eferescencia en Nocera (2009).

intelectivo efectivo de cualquier proceso de comunicación. Tomando como central el fenómeno religioso, Durkheim expande la idea de 1903 y afirma que no sólo las formas de clasificación son el producto de la sociedad, sino que las categorías mismas del conocimiento tienen un origen social. Intentando zanjar, con una posición intermedia y superadora, los límites del apriorismo y del empirismo, nuestro autor encuentra en la sociología del conocimiento una vertiente que puede redefinir las posibilidades mismas de la reflexión filosófica. Por un lado, revierte la tesis de Lévy-Bruhl sobre las formas primitivas de pensamiento y su carácter a-lógico⁶, mientras que enfatiza de forma recurrente la importancia de las prácticas (ritos) así como de las creencias en la constitución de los fenómenos religiosos, y, en última instancia, de todos los fenómenos sociales. Veamos a continuación cómo estas dos dimensiones analizadas nos permiten avizorar el costado más sugerente del último legado durkheimiano, cuya continuidad y actualización por parte de Maurice Halbwachs recupera la noción de *memoria colectiva*.

El origen social de las categorías y las clasificaciones: la noción de marco

La famosa introducción a *Las formas elementales* puso en el centro de la escena la preocupación durkheimiana por encontrar una explicación que permitiera justificar la permanencia y estabilidad de los fenómenos religiosos a lo largo de la historia. Desembarazándose del *locus* clásico de la ilustración gala del siglo XVIII que sostenía la falsedad de toda institución y discurso religiosos, Durkheim prioriza una visión funcionalista que asigna a la religión un lugar central en la comprensión de la marcha de las sociedades. Por ello afirma que “[...] es un postulado esencial de la sociología el que una institución humana no puede reposar sobre el error y sobre la mentira, pues así le hubiera sido imposible durar. [...] Así pues, en el fondo ninguna religión es falsa. Todas son verdaderas a su modo, y todas responden, aunque de formas distintas, a condiciones dadas de la existencia humana.” (Durkheim [1912] 1993: 30/31). Justamente, con la comprensión de que la visión de la religión responde a imperativos sociales que no pueden tamizarse por la razón individual, Durkheim defiende la idea de que el estudio de la religión es nodal para la comprensión de la

⁶ Lévy-Bruhl había desarrollado (1910-1922) una tajante distinción entre el comportamiento de la mentalidad religiosa primitiva y los procedimientos racionales del pensamiento moderno, peculiaridad que le llevaba a pensar que no había pensamiento anterior al pensamiento lógico. Aunque en 1903 en el texto escrito con Mauss, Durkheim parece mostrar una cierta coincidencia con aquel planteo, advirtiendo que el pensamiento primitivo mantiene una cierta confusión originaria que gradualmente se disipa con las clasificaciones (Durkheim-Mauss hablan de una pérdida de la ‘afectividad social’ originaria – [1903] 1996:103) con el volumen de 1912, las diferencias se hicieron manifiestas.

sociedad. En pocas palabras, la religión opera como una institución esencial de los fenómenos sociales, desde el momento en que estos emplazan el mapa cognitivo básico desde el cual se puede explicar el mundo, a la vez que motoriza prácticas que recrean devoción, respeto e integración, aspectos fundamentales y requeridos por otro vasto conjunto de instituciones.⁷

En este particular contexto, Durkheim asocia el surgimiento y comportamiento de las categorías del entendimiento a la especificidad del fenómeno religioso. Si la gran tesis que el autor defiende es que la religión es una realidad eminentemente social, (Durkheim [1912] 1993:41) aquello que la nutre también tendrá, inevitablemente, esa raíz. Por ello las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas, de igual forma que “[...] los ritos son maneras de obrar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos. Pero en ese caso, si las categorías tienen un origen religioso, deben participar de la misma naturaleza común a todos los hechos religiosos: deben ser, ellas también, realidades sociales, productos del pensamiento colectivo.” (ídem)

En la traza neokantiana de Charles Renouvier y de su amigo Octave Hamelin, y a diferencia de las formulaciones iniciales del filósofo de Königsberg, Durkheim incorpora entre las categorías del entendimiento las nociones de *espacio* y *tiempo* para acentuar aún más profundamente, la dimensión social que las origina.⁸ Criticando el costado metafísico del apriorismo, pero recuperando su dimensión trascendental, la sociedad puede oficiar perfectamente como el origen colectivo de las formas de pensamiento. Asimismo, criticando la perspectiva empirista que aloja sólo en el individuo la constitución de esas mediaciones conceptuales a partir de la acción de los sentidos, Durkheim salva, no obstante, la dimensión positiva, pero apoyándola directamente en la estructura de la sociedad.

⁷ Tal como lo recalca Poggi, es una *proto-institución* en tanto “forma el marco cognitivo con el cual opera la sociedad y así prepara los cimientos para el desarrollo de todo conocimiento teórico y práctico” (1971: 254). Funciona asimismo como una *meta-institución* porque opera como “el soporte último de todas las otras instituciones, desde el momento en que cultiva y moviliza actitudes de respeto, devoción y sumisión, buena voluntad para el sacrificio, aspectos que todas las otras instituciones presuponen si quieren operar exitosamente” (ídem)

⁸ Nótese aquí más claramente como del nivel de especificidad otorgado en 1903 a las formas de *clasificación*, el análisis se afina aún más llegando directamente a las *categorías*, y fundamentalmente las de espacio y tiempo. Por otra parte, no es casual que Durkheim necesitara vívidamente de estas últimas dos para justificar el origen social de las categorías. Sin ellas, hubiera sido francamente difícil sostener una posición isomórfica que acreditara el paralelismo entre estructura social y estructura de pensamiento. “Pues si los hombres no se entendieran en todo momento sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causa, del número, etc., se volvería imposible todo acuerdo entre las inteligencias y, consiguientemente, toda vida en común.” (Durkheim, [1912] 1993:52)

Llegados a este punto, una primera conclusión se impone. Si las categorías tienen un origen social, cuya realidad nos permite entender el mundo, *i.e.* representarlo, las representaciones colectivas son fundamentalmente *conceptos*. A diferencia de las individuales, cuya realidad se apoya primordialmente en *imágenes y sensaciones*,⁹ difícilmente comunicables si no es a condición de su verbalización, las colectivas son esencialmente un patrimonio de todos, cuyo nivel de imposición y autoridad nos recuerda constantemente, por esos mismos atributos, su condición social originaria.

En este contexto amplio encontramos que Durkheim utiliza de forma constante la expresión *cadre* cuya traducción más apropiada al español puede ser la de *marco*¹⁰. Ahora bien ¿qué implicancias tiene aquí hablar de marco? O más bien ¿qué es un marco para nuestro autor? Lo primero que podemos decir es que la noción aparece con un cierto estatus conceptual recién a partir de 1903 en *Sobre algunas formas primitivas de clasificación* para identificar con cierta especificidad la forma en que los sistemas de clasificación sociales logran estructurarse. En pocas palabras, Durkheim afirma que estos sistemas producen un ‘reparto’ de la diversidad (fluida) de cosas manifiestas en el mundo, por medio de un ordenamiento/clasificación que es producto de la sociedad. Como dijéramos, las clases de cosas estipulan una lógica de discontinuidad en las representaciones, cuya expresión individual/social es el concepto. Sin embargo, a diferencia del concepto, la noción de marco introduce una peculiaridad: evita concebir la constitución de las representaciones colectivas como absolutamente divorciada de la morfología social. En pocas palabras, la ductilidad del concepto se expresa en la capacidad que tiene para sostener el isomorfismo que Durkheim establece entre estructura social y estructura de pensamiento. En sus palabras, podemos ver *in extenso* que: “La sociedad no ha sido simplemente un modelo sobre el que el pensamiento clasificatorio habría trabajado, sino que son sus propios cuadros lo que han servido de marcos al sistema. Las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales, de igual modo que las primeras clases de cosas han sido clases de seres humanos en los que las cosas han sido integradas. Es porque los hombres estaban 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 indistintos.” (Durkheim, [1903] 1996: 98)

⁹ Trabajamos esta distinción en la noción durkheimiana de representación en Nocera (2009)

¹⁰ Llamativamente, mientras que Émile Durkheim utiliza sistemáticamente la expresión *cadre*, la versión española de referencia (Alianza, 1993), no sólo alterna en la traducción la referencia hispánica a ‘marco’ o ‘cuadro’, sino que también ensaya ‘creativamente’ otras traducciones que tienden a oscurecer más que a enriquecer la concepción originaria. A título de ejemplo, adviértase la diferencia: ‘casilleros’ (141) ‘clasificaciones’ (444 / 448 / 456)

Aunque la noción de marco continúa fuertemente asociada a la idea de clasificación, a partir de 1912 comienza a vinculársela más íntimamente con las mismas categorías. A fin de cuentas, cada una de ellas delimita espacios mentales a partir de los cuales se puede ordenar el mundo. Las categorías serían, en sí mismas, los marcos fundamentales con que se organiza la realidad y desde las cuales podrían hacerse viables los procesos de comunicación. Como ya referimos, la combinación de las conciencias individuales para producir el efecto colectivo de la conciencia, comienza a estructurarse en torno a la lógica de un código. La discontinuidad conceptual en que se disponen las representaciones colectivas sólo puede entrar en combinación por medio de ciertas reglas que permitan fijar los términos en que algo (una representación / concepto) puede ser asociado con otra cosa.¹¹ Una de las aseveraciones finales de *Las formas* es elocuente por demás: “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.*” (Durkheim [1912] 1993:691-692 *italica nuestra*)

¹¹ En cierta medida, la introducción de la lógica conceptual en las representaciones colectivas vuelve necesario pensar que requerimos una gramática que oficie como un condensado de reglas que ordene los intercambios lingüísticos. No sería descabellado pensar las *leyes de la ideación colectiva* como una gramática del comportamiento simbólico a escala social. En este sentido, el 2º prefacio de *Las reglas* es muy sugerente: “Los mitos, las leyendas populares, las concepciones religiosas de todo tipo, las creencias morales, etc., expresan otra realidad que la individual, pero podría suceder que la manera en que se atraen o rechazan, se agregan o disgregan, fuera independiente de su contenido y dependiera únicamente de su cualidad general de representaciones. Aunque constituidas de materia distinta, se comportarían en sus relaciones mutuas como las sensaciones, las imágenes o las ideas en el individuo. ¿No podría ser que, por ejemplo, que la contigüidad, la semejanza, los contrastes y los antagonismos lógicos actúen de la misma manera, cualesquiera sean las cosas representadas? Se llega así a concebir la posibilidad de una psicología totalmente formal que sería una especie de terreno común para la psicología individual y la sociología; de allí surge quizás el escrúpulo de ciertos espíritus para distinguir con demasiada nitidez a ambas ciencias.” (Durkheim, [1895]1969: 16) La dimensión formal a la que alude el autor no está lejana a los desarrollos que produciría tiempo después las lingüística saussureana. (Cfr. Verón, 1998: 68-71)

En pocas palabras, los marcos serían las formas particulares en las cuales las condiciones en que se estructura materialmente la sociedad, adquieren cierta expresión en categorías del entendimiento cuyo carácter fundamental permite ordenar el mundo (distinguir y jerarquizar) y en consecuencia interactuar con él. La 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.

Ritos, creencias y rememoración

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. Frente a la posibilidad de pensar que la visión durkheimiana sólo se apoya —en sus últimas formulaciones— en el plano ideal (tal como comentáramos con Parsons), una lectura atenta permite contrarrestar esa posición desde los propios dichos del autor. Los ritos (acciones) son un aspecto primordial para comprender el funcionamiento de las creencias y las representaciones. “Los fenómenos religiosos se ordenan de forma natural en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión y consisten en representaciones, los segundos son determinados modos de acción. Entre estas dos clases de hechos hay toda la diferencia que separa el pensar del movimiento.” (Durkheim [1912] 1993:81-82) Frente a cierta posibilidad de interpretar esa separación sólo como un comportamiento paralelo, nuestro autor los asocia de forma íntima, para pensar, en último término, que la comunicación es un proceso que se desprende de cierta forma de acción.

Los estados exteriores a los que el autor alude para pensar la comunicación son primariamente movimientos: “[las conciencias] no pueden exteriorizarse más que a través de los movimientos. Es la homogeneidad de esos movimientos lo que da al grupo la conciencia de sí y, por tanto, lo que le hace existir. Una vez establecida esa homogeneidad, una vez que esos movimientos han adoptado una forma y un estereotipo, sirven para simbolizar las correspondientes representaciones. Pero las simbolizan sólo porque han contribuido a formarlas.” (Durkheim [1912] 1993:379)

Asimismo, es sólo por la dimensión material que oficia de soporte, que se vuelven posibles los procesos de simbolización. “La fuerza religiosa es el sentimiento que la colectividad

inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse, se fija un objeto, que se convierte en sagrado, y cualquier objeto puede desempeñar ese papel.” (Durkheim [1912] 1993:376) No obstante, los símbolos no sólo intervienen como una realidad que permite a la sociedad tomar conciencia de sí misma. Son, por otra parte, la condición de posibilidad de la sociedad como fenómeno sostenido en el tiempo. En pocas palabras, de no mediarse por procesos de simbolización extendida, la sociedad se convertiría en una realidad evanescente, que difícilmente podría perdurar. “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 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.” (Durkheim [1912] 1993:379 *itálica nuestra*)

Ahora bien, la lógica de la simbolización es la que emerge de los procesos de acción como formas estables y permanentes de explicar y entender inicialmente el mundo: “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 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.” (Durkheim [1912] 1993:581-582) Las creencias son justamente esas formas fijas que emergen de la simbolización que requiere la acción conjunta y que el culto religioso encarna. Son fundamentales para hacer viables la acción común que permite que la sociedad exista. “[...] 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.”(Durkheim [1912] 1993:591 *itálicas nuestras*). Las creencias religiosas son las que han “sustituido el mundo tal y como lo perciben los sentidos, por otro mundo diferente” que es el pilar fundamental para lograr por medio de los conceptos, concertar un acción en la que media la comunicación. No es casual que el propio autor

identificara con la noción de *marco* ese conjunto de categorías en que se afinan las representaciones que permiten la vida en común. (Durkheim [1912] 1993:581)

Si bien Durkheim no habla de memoria colectiva (tal como lo hará Halbwachs), el lugar que le asigna al rito, enfatiza el papel rememorativo que tiene toda práctica religiosa, como puente de actualización y reconstitución del conjunto de creencias que sustentan el orden de una sociedad. Tal como comentáramos en otro lado (Nocera, 2009:104) las circunstancias que rodean a los ritos religiosos se expresan generalmente en formas efervescentes, en las que priman cierto tipo de representaciones sensoriales, las cuales estimulan registros miméticos de la acción, cuya finalidad, en términos colectivos, es reforzar la integración de los miembros partícipes. Sólo a través de las creencias encontramos un soporte intelectual (a su vez fundado en un acción común) que nos permite mantener y renovar el acuerdo que requiere toda comunicación, y que sólo es posible gracias a procesos continuos de rememoración.

El recorrido vertido hasta aquí, nos permite pensar que las llamadas *leyes de la ideación colectiva* que Durkheim propusiera como parte del programa teórico de la disciplina, se pueden asociar íntimamente al funcionamiento de una memoria colectiva. Es cierto, que su presencia en su obra parece lateral (con excepción de las referencias aquí trabajadas en *Las formas elementales de la vida religiosa*). Probablemente, ese carácter se deba, en mucho, al interés depositado por el autor en que los procesos educativos y pedagógicos tengan como motor, la confianza en la institución escolar como espacio de desarrollo y modelado de las representaciones colectivas más acordes para una nación laica y republicana. Desde allí, la *tradicción* podía tallarse y actualizarse a los imperativos de la época, y con ello garantizar una estructura de socialización que evitase la recurrencia revolucionaria que acosaba a Francia desde 1789. Sin embargo, el lastre dieciochesco de Durkheim en lo que refiere al estrecho vínculo entre educación y política, parece matizarse con el texto de 1912. En pocas palabras, pareciera que desde entonces, 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. La remisión al origen que condensan las creencias a las que referimos, nos mostró el peso específico que adquieren aquéllas como primer fondo de representaciones, en las que se *enmarcan*, luego, sus posibles combinaciones. Son las creencias, justamente, el objeto de rememoración que el rito y la práctica religiosa deben presentificar de forma recurrente para amalgamar socialmente a los individuos. Esa es una de las funciones centrales.

Maurice Halbwachs y la dimensión colectiva de la memoria

Como planteáramos en la introducción, el itinerario diverso de la formación halbwachiana le permitió asimilar (y en parte integrar) una multiplicidad de disciplinas cuyas preocupaciones, no siempre coincidentes, alcanzaron en el concepto de *memoria colectiva* una condensación singular. Habiendo obtenido en 1901 su *agrégation* en filosofía, recién en 1905 entrará en contacto con Durkheim por intermedio de un discípulo de éste, *François Simiand*. Sus primeros aportes en la revista del grupo estarán orientados en sociología económica y morfología social. Sin embargo, ese movimiento teórico no lo alejará de una serie de preocupaciones especulativas que provenían de un archipiélago académico lejano al durkheimismo, como era el espacio de Henri Bergson. Justamente, con este último entablará una polémica que dará origen a la reflexión en torno a la memoria colectiva. Veamos sucintamente los planteos del filósofo vitalista, para luego justipreciar los aportes de Halbwachs.

Para 1896, Henri Bergson publicaba *Matière et mémoire*, texto que tuvo fuerte repercusión en el medio filosófico francés. Desde ya, mucho de ese eco, prolongaba la estela que había dejado su tesis doctoral (1889) *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, en la cual Bergson renovaba de forma muy sugerente las concepciones clásicas de espacio y tiempo. Dicho de forma muy sucinta, el filósofo invitaba a pensar una doble percepción, por parte de los seres humanos para dar cuenta del tiempo. La primera de ellas, de condición sensible y heterogénea era identificada como *duración* (*durée*). Con ella, Bergson entendía una sucesión de estados de conciencia en los cuales el yo queda librado a su propio transcurrir, sin establecer una separación nítida entre el estado presente y los estados anteriores. La segunda de ellas es el *espacio*. Esta otra realidad, por el contrario, es homogénea y está concebida por la mente del hombre como base para la estipulación de cortes, divisiones tajantes, es decir, procesos como contar, abstraer y demás, que le permiten fundamentalmente, vivir en común y comunicarse. Sobre la base de esta doble percepción, para Bergson la duración se organiza de forma ficticia como un medio homogéneo, que tomando como base el espacio, se la identifica con el *tiempo*. Percibiendo al espacio como referencia, el tiempo puede expresarse como una sucesión que se muestra como una línea continua. Con esta plataforma, Bergson desarrolla en el texto de 1896 una teoría de la memoria, circunscripta, claro está, al ámbito individual, distinguiendo en ella dos clases: una *memoria-pura* y una *memoria-hábito*.

El pasado lograba, así, perpetuarse a través de dos formas fundamentales: la primera de ellas tenía que ver con los mecanismos psicológicos que impulsaban la acción humana: es la

que Bergson denomina *memoria-hábito*, la cual se halla adaptada a la acción en el presente, y cuya finalidad era poder relacionarse con la materia y lograr la comunicación con los otros por medio del lenguaje. La segunda de ellas, tenía relación con la sedimentación de los recuerdos del individuo a lo largo de su vida. Es una *memoria-pura* que quedaría soterrada bajo las imposiciones del presente (memoria-hábito) y sólo se podría llegar a ella por medio de una abstracción voluntaria de los contemporáneos, que librara a los individuos de las necesidades de la acción. El proceso de recordar implica, para Bergson, bucear en una realidad previa alojada en las profundidades de la conciencia.

De esta forma, encontramos un paralelismo entre ambos textos del filósofo vitalista. Mientras que la *durée* se corresponde con la *memoria-pura*, el tiempo y el espacio son funcionales a la *memoria-hábito*. El carácter subordinado de la primera a la segunda, nos informa sobre cómo ciertos recuerdos de aquella son seleccionados por su contraparte, de acuerdo con las exigencias de la vida cotidiana. Dos aspectos de estas formulaciones revisten importancia para el análisis que nos planteamos. En primer lugar, advertir con la noción de memoria-hábito la íntima conexión que hallamos entre acción y recuerdo. Sin que esto suponga asimilar este planteo al durkheimiano, no obstante, sus resonancias son sugerentes. En segundo lugar, la dimensión social (algo larvada en el planteo bergsoniano) a partir de la cual se actualizan los acervos de la memoria individual.

La publicación en 1925 de *Les cadres sociaux de la mémoire* presenta las posiciones de Halbwachs sobre la memoria, en la tónica contraria a la de su antiguo maestro de filosofía. En ella, el autor se propone revisar cuáles son las condiciones de funcionamiento colectivo de la memoria, a la vez que teorizar sobre las formas particulares en que ciertos grupos como la familia, las clases sociales y la religión, llevan adelante las prácticas de rememoración. Alejándose explícitamente de una concepción individual de la memoria (empíricamente intangible), Halbwachs comenta: “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 [...]” ([1925] 2004a:55).

En este particular, Halbwachs recupera y actualiza la matriz discursiva durkheimiana haciendo referencia a la noción de conciencia colectiva y al papel que cumple el grupo en la posibilidad misma de la rememoración. A igual forma que el énfasis que Durkheim ponía en

la combinación de las conciencias individuales como condición de posibilidad de la emergencia de la colectiva, Halbwachs recupera este patrón argumental para describir el funcionamiento de la memoria. Permítasenos citar *in extenso*: “Por lo demás, si la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al apoyarse en un conjunto de hombres, son los individuos los que la recuerdan como miembros del grupo. De este amasijo de recuerdos comunes, que se basan unos en otros, no todos tendrán la misma intensidad en cada uno de ellos. Cabe decir que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que se ocupa en ella, y que este mismo punto de vista cambia según el lugar que mantengo con los otros entornos. [...] De estas combinaciones, algunas son sumamente complejas. Por ello, su recuperación no está en nuestra mano. [...] La sucesión de recuerdos, incluso los más personales, se explica siempre por los cambios que se producen en nuestras relaciones con los distintos medios colectivos, es decir, en definitiva, por las transformaciones de estos medios, considerando cada uno aparte y en su conjunto.” (2004b: 50-51) Esta complejidad, en cierta forma indivisa, en la cual las representaciones se entretajan (y que parece albergarse en la conciencia colectiva), oficia como una justificación para plantear la imposibilidad de que el acto de recordar sea una práctica que pueda darse aisladamente. Sólo tenemos posibilidades de participar en el conjunto de recuerdos que un grupo acopia, y cuya extensión desborda por todos lados las facultades individuales de albergarlos, de allí que como sujetos, sólo podamos contar con un aspecto de los recuerdos.

En este sentido, y a pesar de la distancia social que introduce su perspectiva frente a la de Henri Bergson, Halbwachs le reconoce a éste último la importancia de la memoria-hábito. En pocas palabras, la lógica de la recordación está supeditada, de una u otra forma, al presente. Así los recuerdos se hacen manifiestos sólo por vínculos que establecemos entre ellos y nuestras representaciones actuales: “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.” (ídem, 170) Ahora bien ¿qué entiende nuestro autor por marcos sociales de la memoria? ¿Encontramos continuidad en sus formulaciones con aquellas que desarrollara incipientemente Émile Durkheim?

Los marcos sociales generales: lenguaje, espacio y tiempo

La preocupación halbwachsiana por la memoria no sólo se dirigió a rescatar su especificidad social, sino también a advertir su vinculación con el funcionamiento de ciertos

grupos sociales. El primero de ellos es la *familia*. En ella, los individuos entran en vínculo a partir de una jerarquía genealógica, en la cual, los nombres de pila pueden officiar como vehículo de asociación o repetición de elementos memorables del linaje o parentesco (2004a: 196-198). El segundo de los grupos aludidos es el *religioso*, dentro del cual el dogma permite diferenciar cada una de los cultos y estructurar una serie de verdades fundantes a partir de las cuales se habrán de organizar los recuerdos de los fieles. (2004:256-58) Finalmente, el tercer grupo al que alude el autor es la *clase social*, al interior de cada cual, 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. (2004a: 307-308)

Ahora bien, frente al carácter particular de los marcos de la memoria que se gestan al interior de cada uno de esos grupos, existen otros de índole más general como son el lenguaje, el espacio y el tiempo. Estos marcos más amplios funcionan como soporte de aquellos que son de gestación grupal, siendo, en última instancia, la condición de posibilidad misma de los procesos de rememoración. El más elemental y estable de los marcos de la memoria colectiva es el lenguaje. La visión halbwichiana recupera la perspectiva durkheimiana reconociendo el carácter eminentemente social de su realidad y funcionamiento: “Nosotros comprendemos a los otros y sabemos que nos comprenden, y es por esa 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.” (2004a: 89)

El espacio y el tiempo aparecen, junto con el lenguaje, como los marcos más sólidos y estables que nos permiten localizar (aferrar) nuestros recuerdos. Halbwachs no considera que ni el tiempo ni el espacio puedan pensarse como excluyentes, ni tampoco que puedan ser considerados homogéneos, dado que pueden alcanzar distintos niveles de diferenciación al interior. La conceptualización del autor apunta a pensar los marcos temporales-espaciales como forjados en la experiencia, alejados por cierto de la visión física que la ciencia ha desarrollado. En la dupla, el plano espacial adquiere mayor preponderancia que el temporal por la estabilidad de su propia conformación: “Si los recuerdos se conservan en el pensamiento del grupo, es porque permanece establecido sobre el suelo; porque la imagen del suelo dura materialmente fuera de sí mismo; y porque puede volver a verla en cualquier

momento.” (Halbwachs, 2004b: 141) La dimensión espacial permite establecer una serie de ordenamientos y estructuraciones materiales que facilita la posibilidad de fijar en cierto plano de la exterioridad, los procesos de simbolización que corporiza recurrentemente la sociedad. Observamos aquí una continuidad manifiesta con las posturas durkheimianas. Así como Durkheim nos planteaba la necesidad de un soporte material para pensar la existencia del símbolo, Halbwachs también enfatiza la necesidad del espacio para poder comprender el soporte en el que se afincan las circunstancias que son objeto del recuerdo, otorgándole con ello mayor profundidad a la idea de que la memoria no puede funcionar sólo como una facultad puertas adentro de la conciencia.

Con la idea de marco, los desarrollos de Halbwachs parecen enfatizar el funcionamiento específico que revisten las representaciones colectivas en lo que refiere a su perdurabilidad social, sin asimilar la comprensión de la memoria a un plano puramente lingüístico. De hecho, aludiendo a la comprensión de los marcos sociales de la memoria, el autor utiliza frecuentemente la idea de *noción*. Como forma intermedia entre la representación sensorial y la comprensión conceptual, la noción reviste la forma de una primera representación que integra tanto ideas como imágenes. En cierta forma, nos retrotrae a la tónica de aquello que Durkheim llamara —como comentamos— *productos sociales de segundo (en este caso, primer) grado*. Sin embargo, Halbwachs no reproduce la distinción durkheimiana en lo que atañe a imagen vs. concepto. No considera como su maestro, que la primera tenga un estatus individual, mientras que la segunda sea específicamente social. Por el contrario, bajo la idea de noción conviven ambos planos, sin que ello le genere —como si podía sucederle a Durkheim— dificultades sobre los límites disciplinarios entre sociología y psicología. Halbwachs afirma: “Al contrario, si las nociones colectivas no son unos ‘conceptos’, si la sociedad está en capacidad de pensar, únicamente, cuando se encuentra en presencia de hechos, personas y acontecimientos, no pueden existir ideas sin imágenes: justamente, idea e imagen no se refieren a dos elementos, el uno social, el otro individual, de nuestros estados de conciencia, sino a dos puntos de vista de los que la sociedad puede considerar al mismo tiempo los mismos objetos, que ella señala su lugar en el conjunto de sus nociones, o en su vida y su historia.” (Halbwachs, 2004a: 326-327)

No sólo el concepto de *marco* se ha expandido por medio del de *noción*, para darle cabida al plano sensorial junto al conceptual, sino que también la formulación ha permitido 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. A diferencia de la visión durkheimiana, en la que el espacio y el tiempo parecen ser categorías sobre las cuales se emplaza la sociedad, en Halbwachs, ambos se acercan más a un marco que funciona como integrador del grupo social y por tanto, conserva la relatividad propia de ese contexto.

A manera de conclusión

Los desarrollos aquí vertidos nos han permitido justipreciar la continuidad creativa del legado durkheimiano en la obra de uno de sus epígonos más paradigmáticos. La categoría de marco ofició como un enlace sugerente, desde el cual la última producción del sociólogo de los hechos sociales nos permitió pensar en qué medida las llamadas leyes de la ideación colectiva requieren un tratamiento muy detallado de las representaciones para poder considerarlas más que un deseo y augurarles un potencial explicativo justificable. En nuestra opinión, la memoria colectiva tal como la desarrolla Halbwachs, permite dar profundidad a los dichos del último Durkheim. Los desplazamientos de éste último hacia la especificidad del lenguaje como condición de posibilidad de la sociedad en términos de comunicación, nos ofrecieron una pauta muy clara sobre la inestabilidad de las fronteras entre psicología social y sociología que hacia fines del siglo XIX, acuciaba el desarrollo de la sociología como disciplina científica autónoma. El énfasis recurrente en la noción de representación, y más específicamente, la de marco, nos permitió evaluar la apropiación activa por parte de Halbwachs, quien, horadando esos límites disciplinarios, obtuvo por medio del análisis de la memoria, una actualización pertinente para pensar el estrecho vínculo que se cifra en toda sociedad, entre la morfología y los productos simbólicos que a ella se adhieren. Ambas dimensiones, quedan despojadas de autonomía y son enlazadas creativamente por medio de la memoria. La conciencia colectiva funciona sobre la base de procesos de comunicación que se afincan en realidades materiales, generando un conjunto de creencias fundamentales que dan organicidad, coherencia y continuidad a las acciones humanas. Esas múltiples acciones son, a su vez, las responsables de la emergencia de esas creencias sociales a partir de las cuales reconocemos nuestra pertenencia, y actualizamos en cada una de nuestras circunstancias, las razones que desde el pasado se vuelven a presentar de acuerdo a las necesidades de los tiempos vigentes. Con todo, la ideación colectiva no sólo podría ser pensada como un vasto proceso de (re) memorización, sino que también podría ser un gran magma de significaciones cuya comprensión requiere de un análisis de lenguajes tanto verbales como no verbales. Los

desbordes semióticos de esta última posición, vuelven evidente la precariedad de pretender seccionar disciplinariamente el conjunto de saberes que pueden engrosar cada vez más, y sin límites teóricos claros, el análisis de la sociedad.

Bibliografía:

Durkheim, E. (1907): «Lettres au Directeur de la Revue Néo-scolastique», *Revue Néo-scolastique*, 14: 606-607, 612-614.

— (1969) *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Schapire.

— (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.

— (1995) *El suicidio*, Barcelona: Akal.

— (2000) *Sociología y filosofía*, Buenos Aires: Miño y Dávila.

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

Halbwachs, M. (2004a) *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.

Halbwachs, M. (2004b) *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

Nocera, P. (2005): «Analogía, retórica y combinación. Exploraciones en torno al modelo argumental de la sociología durkheimiana», *Lenguaje, Sujeto, Discurso* [On Line], 1: 55-72. Disponible en <http://lsdrevista.net/articulos/LSD1/sueltos/LSD1-Nocera.pdf>.

Nocera, P. (2009): «Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana», *Revista Española de Investigaciones sociológicas (REIS)*, 127: 93-119.

Parsons, T. [1937] (1961) *The structure of the social action*, New York, Free Press of Glencoe.

Poggi, G. (1971): «The place of religion in Durkheim's theory of institutions», *Archives européennes de sociologie*, 12 (2): 229-260.

Verón, E. (1998) *La semiosis social*, Barcelona, Gedisa.