

SOZIOLOGIA ETA ZIENTZIA POLITIKOAREN EUSKAL ALDIZKARIA

# I · N · G · U · R · U · A · K

REVISTA VASCA DE SOCIOLOGIA Y CIENCIA POLITICA

[ 39 ]

iraila 2004 septiembre

sumario • aurkibidea

**Eviatar Zerubavel.**— Calendarios e historia. Un estudio comparativo sobre la organización social de la memoria nacional.

**Paulino Osorio.**— La memoria como identidad.

**José Angel Bergua Amores.**— Del choque de religiones a la fuerza religante de lo sagrado.

**Joseba Azkarraga Etxegibel.**— Jainkoa hil ote? Zenbait apunte sekularizazioaz.

**Aitor Alonso.**— Partidos políticos, cambio y conflicto político.

**Gorka Rodríguez.**— Los dilemas de la OTAN.

**Amata Inza Bartolomé.**— La crisis del estado de bienestar y la responsabilidad individual.

**Aloña Arratibel Zeberio, Arkaitz Zubiri Esnaola.**— Taylorismoaren berrasmakuntza: euskal kooperatiba baten kasua.

**José Lorañaga Zubizarreta.**— La representación audiovisual de la nueva cultura empresarial. Ausencias y presencias en ETB.

**Editan y ©:**

Asociación Vasca de Sociología / Euskal Soziologia Elkartea

Universidad de Deusto / Deustuko Unibertsitatea

Dptos. de Sociología, Sociología II y Ciencia Política y de la Administración (UPV) /EHU-ko Soziologia,  
Soziologia II eta Politika eta Administrazio Zientzien Sailak

Gabinete de Prospección Sociológica de Presidencia del Gobierno Vasco / Eusko Jaurlaritzako  
Lehendakaritzako Prospekzio Soziologikoen Kabinetea

ISSN: 0214-7912

Depósito Legal/Lege gordailua: BI-2059/98

Fotocomposición/Fotokonposaketa: A+L comunicación  
Impresión/Imprimategia: Itxaropena.

AVS/ESE

Hurtado de Amézaga, 27, 9º, dpto. 9

48008. Bilbao

Tel. y fax: 94 410 07 40

E-mail: avs@euskalnet.net

<http://www.ehu.es/avs-ese>

## Aurkibidea / Índice

ARTIKULOAK / ARTÍCULOS	5
Calendarios e historia. Un estudio comparativo sobre la organización social de la memoria nacional <i>Eviatar Zerubavel</i>	7
La memoria como identidad <i>Paulina Osorio</i>	27
Del choque de religiones a la fuerza religante de lo sagrado <i>José Angel Bergua Amores</i>	47
Jainkoa hil ote? Zenbait apunte sekularizazioaz <i>Joseba Azkarraga Etxegibel</i>	75
Partidos políticos, cambio y conflicto político <i>Aitor Alonso</i>	87
Los dilemas de la OTAN <i>Gorka Rodríguez</i>	107
La crisis del estado de bienestar y la responsabilidad individual <i>Amaia Inza Bartolomé</i>	127
Taylorismoaren berrasmakuntza: euskal kooperatiba baten kasua <i>Aloña Arratibel Zeberio, Arkaitz Zubiri Esnaola</i>	143



# La memoria como identidad

Paulina Osorio

**Laburpena:** Ondorengo artikuluan, oroimena eta denbora kontzeptutik barrena ibilbide bat burutzen da, interes soziologikoaren objektu modura. Autore eta ikuspegi teoriko desberdinek hauen inguruan egindako tratamendua- ren harira eta konplexutasunetik abiatzen den oroimena eta denboraren uler- men bat nabarmenduz, gizarte taldeen identitatearen azterketara hurbilketa bat egiteko asmoa biltzen da, adibide modura adin nagusikoen taldea erabi- liaz. Horrela, oroimena ez da gertakari (ekintza) soziala, zentzu atomistikoan ulertua, baizik eta komunikaziozko eta erlaziozko zentzua edukiko luke eta ikuspuntu sozio-antropologiko bateta- tik begiratuta, talde ibilbide eta esa- nahien elkarbanatzearen bitartez, talde identitate soziala izango lukeela esan daiteke. Errealitate sozialaren erritmoa azaltzen duen denbora antropologiko eta sinbolikoa den modu berean.

**Resumen:** En el presente artículo se hace un recorrido por el concepto de memoria y tiempo como objetos de interés sociológico y desde el trata- miento que han hecho de ellos diver- sos autores y perspectivas teóricas, destacando una visión de memoria y tiempo arrancada desde la compleji- dad para una aproximación al estudio de la identidad de los colectivos sociales, como es el caso, por ejem- plo, de las personas mayores. La memoria así no es un fenómeno (acción) social entendida en términos atomísticos, sino más bien en térmi- nos comunicacionales y relacionales, y analizada desde un punto de vista socio-antropológico, vale decir, en términos de identidad social de un grupo, de relatos y significados com- partidos. Y de un tiempo antropológi- co y simbólico, que expresa el ritmo de la realidad social.

Maurice Halbwachs fue un fiel seguidor de la doctrina de Durkheim, profundizan- do y extendiendo sus ideas, aunque nunca perdiendo su carácter personal y original. Sin duda, logra consagrarse con sus escritos sobre la memoria colectiva: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), donde plantea las bases para una futura sociología de la memoria. Su obra póstuma más importante (inacabada) es *La mémoire collective* (1950). La influencia de Durkheim se deja ver en la hipótesis que atraviesa todos sus escritos sobre la memoria: «que el tiempo y el espacio son construcciones sociales (representaciones colectivas) y, consecuentemente, sólo analizables siguiendo una aproximación sociológica» (Ramos, 1989: 64). También, en la teoría de la memoria colectiva de Halbwachs, se deja ver la influencia de la moderna teoría de la memoria de Bergson. El cual plantea que «en la memoria se depositan las imágenes sucesivas de los acontecimientos de la experiencia y cuando, liberándonos del mundo de la acción práctica, nos ensimismamos en ella reco-

**Paulina Osorio Parraguez** es Antropóloga Social y Doctora en Sociología por la Universidad del País Vasco. E-mail: pausorio@yahoo.es

rremos toda nuestra existencia en su originaria e ininterrumpida singularidad» (op.cit.: 66). Para él la memoria emancipa a las personas de su experiencia cotidiana inmediata. En la memoria está el ser de la conciencia humana.

Ramos (1989) expone en líneas generales la teoría de la memoria colectiva de Halbwachs a partir de tres ideas centrales: 1) «Ser es perseverar». Vale decir, perseverar -recordar- es dotarse de continuidad e identidad escapando a la experiencia directa de lo inmediato y el constante presente de un acontecimiento tras de otro. Así, «por medio de la continuidad conseguirá establecer lazos temporales y de sentido entre las impresiones y los acontecimientos [y] por medio de la identidad podrá predicarse a sí mismo como sujeto pasivo o activo de todo lo que ocurre» (Ramos, 1989: 65). Siguiendo a Halbwachs, el ser construye y preserva la experiencia por medio de la continuidad y la identidad de la misma; 2) «Sólo es dado perseverar en el ser por medio de la memoria». Asimismo, se logra la continuidad y la identidad de la experiencia del ser por medio de la memoria, por medio de la capacidad humana de recordar; 3) «La memoria se construye socialmente o, dicho de otra manera, que al recordar nos acogemos a un pasado producido y mantenido socialmente». Si la memoria se construye socialmente, los grupos sociales pueden mirarse en el espejo de la memoria y, no sólo ver lo que fueron, sino lo que son. En otras palabras, muestran lo que son a través de la construcción de la memoria, de su memoria como grupo, que constituye su identidad.

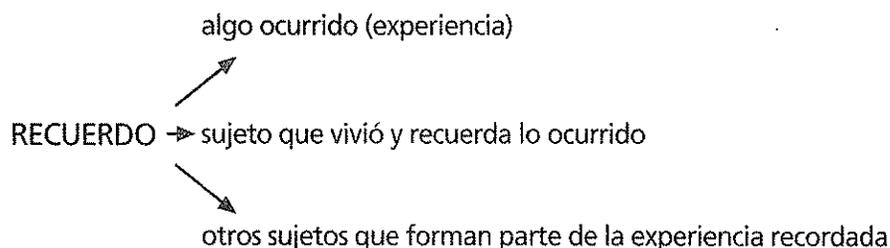
Si se retrocede a la antigua filosofía griega y sus pensadores se observa que han concebido la memoria «como una facultad del pensar que, ejercitada de forma sistemática, permite acceder al fundamento o ser eterno e inmutable de las cosas» (Ramos, 1989: 66). Vale decir, que la memoria permite escapar y abstraerse del tiempo, del presente volátil y cambiante, librarse de él. La memoria «es la fuente de toda seguridad y de todo ser inmutable» (op.cit.: Ibid) de ese pasado que se mantiene estable, que ya no cambia. Dentro de esta línea de pensamiento antiguo griego, tiempo y memoria se presentan como básicamente contrarios: el tiempo devora la experiencia, la memoria la libera, la hace inmutable. La idea de la reconstrucción de la realidad por medio de la memoria escapa a este planteamiento más clásico.

Dentro de la moderna teoría de la memoria de Bergson, resalta su idea de que las imágenes de la experiencias que la memoria encierra son «calco fiel de los sucesivos presentes que hemos vivido» (Ramos, 1989: 66). Si esto es así, no se podría afirmar -como ya se ha hecho- que la memoria es la (re) construcción del pasado desde el presente. Y la memoria se disociaría completamente tanto del presente como del futuro. Por lo tanto, al acercarnos a una determinada concepción de la memoria, no se puede hacer abstracción de las concepciones temporales de pasado, presente y futuro y las relaciones que la memoria mantiene con ellas. Bergson, «subraya la continuidad del presente y del pasado hasta el punto de convertirla, en cierta manera, en plena identidad» (Ramos, 1989: 67). Eso sí, para él, a lo que la memoria hace alusión es a un conjunto de presentes pero ya pasados. El pasado son presentes que ya no son pero que están permanentemente en la memoria. En ese sentido, se puede decir que para el autor, memoria es recuerdo. Pero en el que no cabe ninguna influencia del presente sobre este. Por el contrario, Halbwachs, «concibe el pasado como una reconstrucción que se hace en el presente y encuentra en él sus principios de selección y descripción. No hay, pues, pasado inmutable independiente de la experiencia presente [...] sino un pasado siempre recommenzado y reconstruido, [de tal

forma que] el presente es la meta en la que se desemboca y la perspectiva desde la que se puede reconstruir y relatar [el pasado]» (op.cit.: Ibid). El pasado guarda muchos pasados y su reconstrucción puede llegar a ser múltiple. Podemos interesarnos por ejemplo, por aquel pasado que los trabajadores/as mayores o (pre) jubilados/as aprehenden por medio de la memoria. Las relaciones intratemporales dan continuidad a la experiencia -tanto pasada como cotidiana- y proveen de una identidad a los colectivos, donde el presente es clave para la comprensión e interpretación del pasado reconstruido en la memoria.

Lo que propone Halbwachs en la primera premisa «ser es perseverar [recordar]» es que «sin huir de un pasado temporalizado, pero concibiéndolo como pasado de un presente en el que (y desde el que) lo rememoro, cuando lo reconstruyo con la memoria consigo unir el principio con el final, descubrir en lo ocurrido los orígenes de lo que ocurre ahora, descubrir lo ya pasado a la luz de lo que ahora ha resultado relevante» (Ramos, 1989: 68). La memoria que proporciona estabilidad a la experiencia para Halbwachs es memoria colectiva. En él la memoria se separa de una concepción individual e íntima, ya no es algo exclusivo y sólo dependiente de la persona. En su concepción, la memoria adquiere un carácter sociológico con bases durkheimianas. En él la memoria se separa de la concepción psicológica de recordar como un acto único de cada individuo, no la entiende como algo abstracto y esencialmente psíquico, es sobre todo un hecho social, pero sin llegar a percibirla como una existencia anterior e independiente (externa) de la persona que la realiza. Ejerce una compulsión sobre el individuo y existe en la conciencia colectiva del grupo social, o sea, que está en cierta forma modelada sobre las *representaciones colectivas* de Durkheim. Por ello, centra su argumento en «el carácter socio-comunicativo de la construcción del pasado por medio de la memoria [en donde] el pasado que la memoria reactualiza es una construcción social» (Ramos, 1989: 69).

Halbwachs estructura el recuerdo de la siguiente forma:



Si el recuerdo se compone de estos tres elementos, el tercero de ellos, los otros, forman parte del componente social del recuerdo, en cuanto son actores sociales identificables y definibles como tales. De esta forma, el recuerdo pierde su carácter exclusivamente íntimo e individual. No es sólo la acción de la mente de un individuo aislado. Hay una serie de otros elementos sociales que intervienen y lo definen. Si volvemos a la conocida definición de ser humano como ser social con otros y por otros, nos damos cuenta que la experiencia humana y, por lo tanto también su recuerdo, es siempre una acción social (Vázquez, 2001).

Quisiera resaltar la distinción que Halbwachs hace entre lo que se recuerda y cómo se recuerda. Afirmando que el carácter social de la memoria radica en lo segundo. Vale decir, que es sociológicamente significativo conocer cómo recordamos<sup>1</sup>, «analizando de qué modo se fija la experiencia y cómo es posteriormente reconstruida en forma de recuerdo» (Ramos, 1989: 70). Haciendo una analogía con el lenguaje y recordando al sociolingüista Dell Hymes, quien dijo que la forma cómo se dice algo es parte de lo que se dice, se puede afirmar que la forma cómo se recuerda forma parte del recuerdo mismo. Vale decir, que no sólo los acontecimientos y personas recordadas forman parte de la memoria, sino también el cómo se recuerda es parte constituyente de la misma.

El pasado es algo que se ha vivido y constituye una experiencia fijada lingüísticamente. Lo recordado ha sido siempre objeto de experiencia, en donde el sujeto de la experiencia entra en contacto con otros sujetos en una acción comunicativa y social: al ser la experiencia «la de alguien que comparte el mundo con otros, esos otros participan también en la memoria de lo ocurrido» (Ramos, 1989: 71). Accedemos así a la idea de «memoria colectiva», según la cual «mis recuerdos coexisten con los recuerdos de los demás y que esa coexistencia lleva a una tupida interpretación comunicativa de la que resulta un pasado que es producto de todos y de ninguno en particular» (op. cit.: Ibid).

La reconstrucción del pasado por medio de la memoria ocurre dentro de marcos que estabilizan y delimitan lo recordado. Dichos marcos -espacio y tiempo o coordenadas espacio-temporales- son socialmente construidos<sup>2</sup>. Siguiendo a Prigogine puede decirse que no existe un tiempo único. La cultura occidental nos impone su concepción temporal unificando el tiempo en una única flecha tripartita. En definitiva y desde la perspectiva de Sorokin y Merton (1937: 85) «los sistemas temporales son numerosos y variados [y] es una asunción gratuita sostener que el tiempo astronómico, o incluso el de los calendarios, es el más adecuado para designar y medir la simultaneidad, las secuencias y la duración de los fenómenos sociales, [donde] el sistema temporal local varía de acuerdo con las diferencias en extensión, funciones y actividades de los diferentes grupos». Si por ejemplo, las coordenadas espacio-temporales se enmarcan en la vida laboral y jubilación de las personas, y si hay acontecimientos propios de cada tiempo, la pregunta que cabría hacerse aquí es, cuáles son los acontecimientos de un/a trabajador/a mayor/a o de un tiempo de jubilación. Y también si el mundo actual con espacios virtuales y tiempos imperceptibles, cuenta realmente con los marcos necesarios para la fijación y existencia de la memoria halbwachsiana.

Hay momentos en que los recuerdos aparecen más difusos, pues en ellos los marcos de espacio y tiempo se encuentran disociados. Esto no quiere decir que se trate de tipos diferentes de recuerdos. Halbwachs lo define como aspectos analíticamente dife-

<sup>1</sup> Al respecto, la antropóloga vasca Teresa del Valle (1995) en su artículo *Metodología para la elaboración de la autobiografía*, propone una metodología que permite acceder a la memoria individual y social, y a los acontecimientos claves en la experiencia vital, basada en cuatro ejes: hitos, encrucijadas, articulaciones e intersticios.

<sup>2</sup> Esta idea de tiempo y espacio como categorías y construcción cultural se aprecia claramente cuando Benjamín Lee Whorf (1971) en su libro *Lenguaje, Pensamiento y Realidad*, afirma "que es gratuito suponer que un hopi que sólo conoce su lengua y las ideas culturales de su propia sociedad, tiene las mismas nociones que nosotros sobre espacio y tiempo, nociones que a menudo se suponen que son intuiciones universales. En particular, un hopi no tiene una noción o intuición general del TIEMPO como un continuum que transcurre uniformemente y que en el que todo lo que hay en el universo marcha a un mismo paso, fuera de un futuro, a través de un presente y procedente de un pasado, o, para cambiar la imagen, en el que el observador es llevado constantemente por la corriente de la duración, alejándolo del pasado, hacia el futuro".

renciables del recuerdo, en donde «las relaciones entre los recuerdos y sus marcos son muy cambiantes» (Ramos, 1989: 73). Pero para que la memoria opere éstos –recuerdos y sus marcos– al final siempre se deben encontrar y unirse. Al evocar un espacio siempre nos encontramos con un tiempo. Son estos marcos de espacio-tiempo y sus relaciones recíprocas las «que le proporcionan estabilidad y persistencia [a la memoria]».

Ramos (1989: 74) afirma que espacio y tiempo no son homogéneos pues cada uno se define en el interior de una región diferente: «el espacio en *topoi* en los que las cosas se configuran y relacionan de forma específica; el tiempo en épocas o períodos que definen tipos de acontecimientos posibles. En definitiva, el espacio y el tiempo de que nos habla Halbwachs son los de la experiencia o, dicho de otra manera, se diferencian tajantemente del espacio y el tiempo matemáticos que clásicamente ha supuesto la ciencia». Las coordenadas espacio-tiempo de la experiencia coexisten con la noción de tiempo del contexto post-industrial, vale decir, una noción de tiempo mecánico, impersonal, externo. Por lo tanto, esta percepción del tiempo mecanicista, unilineal y cronometrada de un mundo post-industrial y moderno es totalmente diferente a aquella noción del tiempo que deviene de la experiencia.

Esta idea de tiempo se acerca a la que ofrece la teoría del caos, donde aquel es percibido como una figura de dimensión fractal<sup>3</sup>. Briggs y Peat (1999: 170) en *Las siete leyes del caos*, lo describen de la siguiente forma: «La teoría del caos nos muestra que es posible reconectarnos con el pulso vivo del tiempo. La última ley del caos tenía que ver con el hecho de vivir dentro de una nueva dimensión del espacio fractal». Esta última percepción del tiempo, como un tiempo fractal, necesariamente nos remite a nuevos y complejos modelos del tiempo. Al igual que un fractal, el tiempo y la memoria son multilineal, donde en cada una de sus partes está contenido el todo como «racimos de pequeñas discontinuidades que a su vez están compuestas por otros racimos» (op. cit.: Ibid.). Es un tiempo que va estrechamente vinculado a la experiencia interior de los individuos. En la memoria se define un espacio-tiempo experiencial socialmente construido y compartido. Los marcos constituyen un punto de referencia que trasciende a los acontecimientos y hechos objetos de recuerdo. Ramos (1989: 74, citando a Halbwachs) afirma que «si careciéramos de estos marcos que proporcionan estabilidad, si prescindiéramos de estos órdenes estructurados en los que ubicar los acontecimientos, la experiencia sería un flujo singular e irrepetible que haría muy difícil, cuando no imposible, el trabajo reconstructivo de la memoria».

El espacio real y natural se constituye como espacio social en cuanto es un espacio de acción e interacción humana, en cuanto es un espacio cargado y configurado por significaciones sociales y símbolos socialmente compartidos. En este sentido, el espacio natural también llega a ser espacio social, pues los hombres y mujeres lo signi-

<sup>3</sup> El término Fractal viene de la voz "fractus" que significa interrumpido, irregular. Los fractales -desde un concepto de caos y la búsqueda de su medición- son curvas no derivables, cuyo valor se encuentra entre 0 y 1 y su aspecto es el de curvas infinitamente fracturadas. En una dimensión fractal la irregularidad es la medida y el índice de rigurosidad. Las estructuras fractales presentan el mismo aspecto en diferentes escalas, y ello porque en cada una de sus partes está contenido el todo. En 1905 von Koch propone la figura de la curva del cristal de nieve, más conocida como el copo de Koch. Se afirma por lo tanto, que la figura de un fractal es AUTOSEMEJANTE. El fractal representa un dominio del orden que media entre el caos incontrolado y el excesivo orden propio de la geometría de Euclides, pero a diferencia de la geometría euclidiana, en una dimensión fractal no hay diferencia entre objeto y modelo. La teoría del caos reemplaza la linealidad por una figura de dimensión fractal. En cualquier nivel de aumento, el fractal muestra nuevos modelos y nuevas complejidades.

fican y recrean por medio de interpretaciones y categorizaciones lingüísticas. Así, evocar un espacio o un tiempo –o ambos a la vez– es evocar una realidad social cargada de significados, relaciones y acciones humanas. En resumen, «la memoria precisa de los marcos estables que le proporciona un complejo espacio-temporal que se construye socialmente» (Ramos, 1989: 76).

En Halbwachs, el soporte fundamental de toda identidad colectiva es su memoria, en cuanto reproduce y reconstruye dicha identidad. Lo que son los grupos y su vida social –presente, pasada y futura– se sustenta en su memoria. El pasado de la memoria es un pasado vivo, un pasado que encuentra su sentido y significados en el presente. Es el pasado de la experiencia directa o asociativa de los individuos. Al diferenciar la historia de la memoria, Halbwachs sostiene que la historia es idealmente única, mientras que la memoria al diversificarse en relación a los grupos sociales que la actualizan y perpetúan, adquiere un carácter plural. En la memoria están las prácticas sociales, su historicidad, complejidad, intersubjetividad y simbolismo. El *hacer memoria* es un ejercicio lingüístico y por ello, social y cargado de sentido y significados. En las personas mayores, por ejemplo, encontramos la concepción temporal tripartita de occidente –pasado, presente, futuro– muy arraigada. La tendencia de las personas al reconstruir hechos del pasado es darles un orden temporal cronológico según la ocurrencia de los hechos narrados, siguiendo la lógica occidental del tiempo como esa línea que va desde un pasado y sigue ordenadamente una cadena hacia un futuro. Sin embargo, Lowenthal (1985) afirma que «el pasado recordado no es una cadena temporal consecutiva sino un conjunto de momentos discontinuos extraídos de la corriente del tiempo» (citado en Vázquez, 2001: 125). En la memoria, ésta no es una flecha que comienza en el pasado y se extiende recta hacia el futuro, sino que es un constante retorno, es la construcción constante del pasado sobre el presente, del presente desde el pasado.

Mediante la historia de vida y relatos biográficos se accede a la memoria individual «para emprender un recorrido por la memoria social» (Vázquez, 2001: 73, 75). Ello es totalmente posible porque «los seres humanos somos, simultáneamente, sujetos y objetos de nuestra construcción que podemos mediante nuestro lenguaje y nuestras prácticas, contribuir a la creación de una realidad social que es, a su vez, sujeto y objeto de inscripción de nuestras relaciones y donde éstas adquieren significado». Se entiende que «la realidad social es procesual: no se puede concebir como un resultado. El presente es un proceso en continua construcción y el pasado también. Entre ambos *pivota* la memoria que dota de continuidad a la realidad social [...]. La memoria implica referirse a elementos que están vivos en el imaginario o que pueden ser rescatados para el imaginario. No se trata de apelar a lo que pudo haber sido y no fue sino de generar la posibilidad de que con nuestras prácticas se produzca alguna perturbación o algún cambio» (Vázquez, 2001: 25). Entiendo, por lo tanto, la memoria como un proceso social que se refiere a procesos sociales, o sea, memoria como un metalenguaje, pues «lo que se *recoge* en las memorias individuales son episodios sociales que se desarrollan en escenarios también sociales y que poseen un carácter comunicativo» (p. 80) y en el cual memoria y olvido integran un mismo proceso de construcción del pasado a partir del presente por medio de determinadas prácticas sociales y comunicativas. En palabras de Vázquez, memoria

«en tanto que proceso y producto construido a través de las relaciones y prácticas sociales, donde el lenguaje y la comunicación ostentan un papel fundamental [...], por ser proceso y producto de los significados compartidos por la acción conjunta de los seres humanos en cada momento histórico» (p. 27).

Vázquez (2001) citando a varios autores señala que la conservación y la transmisión de la memoria encuentra su fundamento en el lenguaje, la comunicación y en el grupo. Entiendo el lenguaje como algo más que un medio de comunicación y transmisión de mensajes. El lenguaje le da forma, contenido y significados socialmente construidos a la memoria y su relato. Así, «las palabras en sí mismas son algo vacío [un conjunto de sonidos, fonemas que], sólo adquieren sentido en la medida en que las empleamos [en el *habla* saussureana] al relacionarnos; en la medida que garantizan el intercambio humano» (Vázquez, 2001: 90). La posibilidad que nos da el lenguaje para desplazarnos por medio de formas lingüísticas a través y en el tiempo nos acerca al tema del recuerdo y la memoria desde una dimensión fractal. Donde se nos presenta no sólo como discurso sino como memoria encarnada<sup>4</sup>. Aquella memoria que no se agota en la reconstrucción del pasado. Es una memoria no lineal y en la que «participamos todos los seres humanos, ya que tenemos la capacidad de simbolizar y experimentar la densidad de las distintas emociones: amor, odio, miedo, vulnerabilidad, desamparo, rechazo [...] en el sentido de algo pasado por la experiencia corporal y la interiorización personal que incluye el proceso emocional» (del Valle, 1999: 212). En ciencias sociales el estudio de la memoria entendida como algo no lineal sino más bien como la selección de una serie de información incorporada («como el agua que discurre por el cauce pedregoso de la montaña: el tiempo [la memoria] se curva, se vierte, se separa, fluye alrededor de los obstáculos, se funde, se remansa tranquilamente, se desliza hacia delante, brilla con la luz y la oscuridad» (Briggs y Peat, 1999: 177) nos permite acceder al conocimiento de acontecimientos, fenómenos y realidades más amplias y que escapan a un presente, pasado y futuro unilineal y exterior a los individuos.

De acuerdo con la teoría del caos, en la naturaleza no habría líneas simples: «Lo que a cierta distancia podemos considerar lineal mirado más de cerca revela sus giros, curvas y arabescos de infinitos detalles fractales» (Briggs y Peat, 1999: 171). Puede pensarse por ejemplo, en la línea del horizonte del océano, que se nos presenta perfectamente recta, pero si nos internamos en el mar y navegamos hacia ella se nos muestra irregular, curva y en constante movimiento. Ello es posible bajo la perspectiva de una dimensión fractal del tiempo que nos habla de un tiempo interior, de una experiencia individual y grupal del tiempo, en donde el tiempo está incorporado, encarnado en nuestra memoria. El tiempo encarnado se refiere también a que cada sistema, cada elemento de un sistema mayor está imbuido de una medida propia del tiempo que se desarrolla en concordancia con el entorno exterior o ambiente, puesto que nos estamos refiriendo a sistemas complejos y abiertos, no

<sup>4</sup> El concepto de 'memoria encarnada' o *embodiment* lo he tomado de la reflexión que hace en torno a él la antropóloga Teresa del Valle en el artículo *Procesos de la memoria: cronotopos genérico* de la Revista de Ciencias Sociales AREAS nº 19 *Antropología hoy: teorías, técnicas y tácticas*. Por medio del concepto de memoria encarnada ésta se separa de su referente puramente psicológico para emprender un recorrido hacia realidades sociales más amplias. *La existencia corporal del tiempo* no es sólo una experiencia biofisiológica; es una experiencia de la vida social.

cerrados<sup>5</sup>, sistemas que si bien tienen un orden –generado a partir del caos- y tiempo interno propio, para auto-organizarse establecen una relación con el mundo externo, de intercambio con el medio.

La memoria no es un hecho aislado ni netamente una facultad psicológica. La memoria genera vínculos entre los individuos, relaciones con sentido de sus vidas compartidas e individuales. Vázquez (2001: 114) la define como una acción social, como actividad constante, cotidiana, como un proceso dinámico y como un factor para la reproducción y la auto-alteración de la sociedad. Entiendo la memoria como ese *hacer memoria*; memoria como una construcción social del pasado en el presente. Memoria no como una zona cerebral de almacenamiento, más bien «como un nexo que nos vincula a otras personas». Por lo tanto, destaco una aproximación a ella en cuanto que los grupos también *hacen memoria* y que es intersubjetiva. Los individuos comparten una serie de experiencias, generan relaciones con sentido y construyen una memoria que les aporta identidad como grupo: les *habla* de su pasado y constituye su presente. Es más, siguiendo a Vázquez (2001: 152), «la importancia que reviste *hacer memoria*, no estriba sólo en la construcción del pasado sino en las prácticas que podemos desplegar a partir de esa construcción». El valor de la historia de vida y del relato de memoria de un colectivo no se agota en la historicidad de este, sino más bien en el imaginario que él reviste, pues «en el imaginario social, la construcción del pasado adquiere sentido en la creación de significado mediante nuestras prácticas, en el hacer haciéndose, ya que la acción está inserta en el presente histórico que no sería tal si no se orientase hacia un porvenir que depende de esta acción y de los efectos previstos e imprevistos que de ella se desprenden» (op.cit.: Ibid).

Quisiera destacar, por lo tanto, una aproximación al estudio de la memoria no en términos psicológicos en cuanto recuerdo o sus características mentales y/o cerebrales; tampoco desde el punto de vista de la historia en cuanto hechos que nacen y mueren en el pasado. Memoria, más bien, en términos socio-antropológicos, vale decir, en términos de identidad social de un grupo, de relatos y significados compartidos, y de un tiempo antropológico y simbólico, que expresa el ritmo de la vida social. Memoria en cuanto acción social (Vázquez, 2001: 64). Se entiende que la memoria no es un mero almacenamiento de acontecimientos y experiencias; es ante todo una (re) construcción intersubjetiva. Donde intersubjetividad es comunicación con y entre otros. Se hace preciso «examinar la relación que la memoria y el olvido sociales mantienen con el imaginario social y en qué medida ésta puede concebirse como discurso y práctica proyectados en el futuro» (Vázquez, 2001: 30). Si esto es así, los relatos de vida y la memoria de los/as jubilados/as, por ejemplo, nos muestra la vejez, su vida como personas mayores; o sea, más que lo que fueron, lo que son ahora. El discurso, sus narraciones no son sólo sobre el pasado, es un relato de ellos/as mismos/as, es el imaginario de ser mayor, de jubilados y jubiladas. Es algo que ya está en ellos y los constituye como grupo. Entiendo la memoria, por lo tanto, como una construcción social, o sea,

<sup>5</sup> La noción de sistema organizacionalmente cerrado es central para la llamada *Nueva Cibernética* "y que se define como aquel que descrito en términos de operadores productivos que actúan sobre los elementos del sistema para producir otros elementos dentro del mismo sistema, sean estos elementos biológicos, mentales, conceptuales o sociales, creando así una separación del sistema y del medio" Citado de "Vida Artificial. Un enfoque desde la Informática Teórica" de Blanca Cases, Dpto. de Lenguajes y Sistemas Informáticos de la UPV/EHU. Página web: [www.geocities.com](http://www.geocities.com), p.14 de 21.

cor  
gin  
ción  
  
ción  
pas  
los  
la r  
rio  
do  
hac  
nif  
úni  
per  
un  
se  
sol  
104  
y s  
pas  
rec  
soc  
  
un  
me  
Ev  
por  
ción  
exp  
a la  
«M  
org  
org  
ant  
ent  
soc  
  
car  
car  
tier  
jer  
im  
Lle  
alg  
no

como algo más que lo que se recuerda, y que permitirá conocer nuevos referentes imaginarios de colectivos y procesos sociales, como por ejemplo, la transición a la jubilación y la vejez.

Ciertos científicos sociales (Douglas, 1996; Vázquez, 2001) coinciden en la afirmación de que la memoria, el recuerdo o cualquier acción o proceso que nos remita al pasado, es una acción del presente, y que tiene más que ver con los presentes que con los tiempos pasados. Esta idea llega a ser central, por ejemplo, a la hora de acercarse a la memoria en las personas mayores y a la configuración de un determinado imaginario de *ser mayor*, en cuanto el pasado surge en la memoria, surge en el presente imbuido de valores y significados compartidos. La memoria se presenta como un camino hacia una reflexión de lo que ellos son, de lo que ser jubilado/a y persona mayor significa. En la memoria está el sistema social de un grupo y «centrarnos en ella es el único modo de acercarnos a una reflexión sobre las condiciones de nuestro propio pensamiento [...] la manipulación y reelaboración conscientes no constituyen más que un pequeño apartado del esfuerzo por modelar el pasado. Al examinar de cerca cómo se construyen los tiempos pasados, nos damos cuenta de que en realidad dicho proceso tiene que ver muy poco con el pasado y muchísimo con el presente» (Douglas, 1996: 104). Si el recordar es una acción del presente y que lo configura, entonces la memoria y su configuración es una realidad que responde más a intereses del presente que del pasado: «la memoria no es [...] una restitución anacrónica del pasado, sino que es una reconstrucción del presente realizada y actualizada a través del lenguaje y las prácticas sociales» (Vázquez, 2001: 29).

En la memoria y en el ejercicio de construir el pasado desde el presente se dibuja un cierto orden social. En antropología, por ejemplo, el estudio de la relación entre memoria y orden social se remonta a los años treinta con el trabajo de campo de Evans-Pritchard, quien a su vez ya tenía la influencia francesa de *L'année sociologique* y por los trabajos de Halbwachs. En sociología, Merton plantea la cuestión de la relación entre memoria y orden social a la vez que Evans-Pritchard. Ambos aportaron explicaciones considerables desde sus disciplinas. El primero, al olvido, y el segundo, a la memoria, centrando la unidad de análisis en el sistema social, de tal forma que «Merton consideraba que el olvido sistemático era un componente integral de la organización de la ciencia; Evans-Pritchard, que el recuerdo sistemático lo era de la organización de un pueblo de pastores de Sudán» (Douglas, 1996: 106). En términos antropológicos la memoria ha sido tratada también como memoria encarnada. Yo la entiendo en términos de construcción de un imaginario y desde el punto de vista socio-antropológico.

Sorokin y Merton (1937) conciben el tiempo como una variable necesaria en el cambio social, pues es una realidad omnipresente del movimiento. El tiempo está en el cambio. Pero no cualquier tiempo o un tiempo único sino un tiempo particular, el tiempo social. Así, al examinar los procedimientos de la memoria se abre un gran agujero por el que se precipita de cabeza el tiempo. El tiempo cronológico se vuelve imperceptible, desaparece, pues la memoria no es estática ni únicamente sincrónica. Lleva implícita la noción de cambio, de flujo, de dinamismo, de vida. La memoria es algo vivo. Está imbuida en un marco experiencial y por eso está viva y es presente, y no meramente pasado; no es algo que fue, sino que es. Por otra parte, la memoria no

es un fenómeno (acción) social que la entendamos en términos atomísticos, sino más bien en términos comunicacionales y relacionales, pues está en interrelación constante con la realidad social a la cual hace referencia.

Se entiende que el estudio de la memoria es importante «para entender sus condiciones históricas de producción, para comprender las estrategias utilizadas en la configuración de la experiencia y dotarla de continuidad, para conocer los recursos de toda índole que intervienen en la construcción del pasado [y del presente, de lo que se es][...] para investigar la creación de la referencialidad» (Vázquez, 2001: 73, 83), pues el relato de la memoria individual no pertenece sólo «al pasado al que hacen referencia, son una producción del presente que construye el pasado». La memoria es «deudora» tanto del presente como del pasado. Porque la memoria se construye tanto con elementos del pasado como del presente. De todas formas hay que entender que el presente no es el único que nos permite acceder a qué es el pasado y el futuro. El futuro es una realidad abierta, indeterminada y virtual. No es una realidad empírica, desde este punto de vista, no existe. «La sociedad no se instituye de una vez para siempre, sino que se materializa a cada instante» (Vázquez, 2001: 54). Los individuos también. Los grupos sociales y de edad también. Asimismo, «pensar, interpretar y operar con el futuro como un momento abierto e indeterminado supone concebirlo desde la acción, desde una práctica donde el futuro no se pronostica ni planifica sino que se construye y se crea» (p. 149). De esta forma, las personas mayores crean y construyen su futuro día a día, en cada una de sus prácticas cotidianas y asociativas. O sea, que en las personas mayores el futuro se actualiza día a día en el presente, pues construyen cotidianamente.

Como en el mito, en la memoria, el tiempo pasado, futuro y presente se superponen, cruzan y muchas veces uno contiene el sentido del otro: «cada vez que *hacemos memoria*, lo creamos [pasado], dado que el pasado posee un carácter abierto [...]. Lo que sucede en el futuro transforma y modifica las visiones del pasado» (Vázquez, 2001: 105). El tiempo es así un tiempo vivido, tiempo cargado de experiencia, tiempo que se repliega sobre sí mismo, donde el tiempo de la memoria puede ser concebido como un tiempo de dimensión fractal y caótico en el sentido de tiempo fractal (visto teóricamente desde la complejidad), en el fondo, el «tiempo humano» de Ricoeur (1983).

Es por esto por lo que puede entenderse que en la memoria de los/as jubilados/as y personas mayores, por ejemplo, se encuentra su identidad, la construcción de su imaginario. La (re) construcción del pasado en la memoria está cargado de transformaciones del futuro, de acontecimientos del presente que modifica ese pasado. Así, la memoria no es estática, es un conjunto de sincronías que *dialogan* constantemente, que se relacionan constituyendo un todo. Vale decir que el pasado no es un conjunto de hechos aislados o acontecimientos que se han quedado congelados esperando en el tiempo; el pasado se (re) construye en la memoria, que es siempre un presente: «... tan sólo existen explicaciones plausibles del pasado en relación con las circunstancias actuales y con el repertorio de relatos admisibles en nuestra sociedad [...] la simple circunstancia de nacer en un entorno sociocultural concreto implica la inmersión en una determinada forma de concebir [y categorizar lingüísticamente] la realidad [sea pasada, presente o futura] y, simplemente, disponer de todo un conjunto de

nociones y conceptos que nos permiten dar cuenta de ese entorno» (Vázquez, 2001: 106). Conceptos y nociones que dan forma a una determinada visión de mundo que se (re) construye y transforma por medio del lenguaje.

Lo que narra la memoria siempre está ligado a contextos sociales y comunicacionales concretos, pues al *hacer memoria* los individuos no sólo re-crean determinados acontecimientos, sino que también los construyen sobre la base de relaciones y contextos concretos. Cuando una persona mayor *hace memoria* lo que hace es interpretar y construir la realidad. No sólo reproduce una serie de acontecimientos del pasado, sino la experiencia. Los hechos de la memoria no son huellas fosilizadas por el paso del tiempo; son hechos construidos en un presente, es una huella que se moldea de acuerdo a la socialización y al sistema normativo con que los individuos han guiado y guían sus vidas, aquel sistema de valores compartidos por todo un grupo o cohorte. En definitiva, como sostiene Vázquez (2001: 122), se trata de «concebir la memoria y el olvido, no como datos interiores rescatados del tiempo, sino como realizaciones sociales [...] donde la utilización del lenguaje [...] constituye uno de los referentes fundamentales», pues los acontecimientos no son una realidad autónoma de los procesos sociales, de los individuos y de sus prácticas sociales. La realidad social se construye desde una experiencia pasada pero en el presente y desde su punto de vista.

Las interpretaciones y las historias del pasado pueden ser muchas y es desde esa diversidad desde donde surge el sentido y el valor del pasado como una construcción social, pues son historias imbuidas de conocimientos sociales compartidos. Es mediante este proceso que los individuos somos partícipes y artífices de la realidad social, de nuestra realidad social. En otras palabras, el relato individual y los discursos pueden variar uno de otro, sin embargo, la importancia de esa diversidad radica en que nos 'habla' de una identidad colectiva y de significados compartidos. Siguiendo a la antropóloga norteamericana Benedict (1974: 18) «por muy extraño que sea un acto, por muy caprichosa que parezca su opinión, la forma en que un hombre [y una mujer] siente y piensa guarda siempre relación con su experiencia incluso los fragmentos más aislados de comportamiento tienen alguna relación sistemática entre sí [...] la forma en que centenares de pequeños detalles encajan al final dentro de unas pautas generales [y de un determinado sistema de valores]". Así, lo significativo no se agota en los acontecimientos sino en las relaciones que se establecen entre ellos y su interpretación. Dicha interpretación ocurre desde un presente y con la base de una serie de conocimientos, sentires y saberes aprendidos y compartidos socialmente como miembros de una comunidad y cohorte. Porque "en una narración puede haber diferencias en cuanto a los detalles, las interpretaciones, etc., pueden ser incluso antagónicas, pero no en lo que, socio-culturalmente es admisible» (Vázquez, 2001: 108, nota al pie). Parece acertado considerar en cuanto al estudio de la memoria que debe plantearse «no como prioridades de individuos aislados, sino como un proceso relacional vinculado a la acción social» (Vázquez, 2001: 110). Si bien el punto de partida puede llegar a ser la experiencia individual, su significación no se agota ahí; está en los significados compartidos. Toda experiencia individual se valida socialmente desde este punto de vista. La realidad sociocultural de los individuos se apropia de la narración que constituye y da forma al relato en la memoria.

sino más constante

r sus con-  
adas en la  
s recursos  
nte, de lo  
2001: 73,  
do al que  
sado». La  
emoria se  
ormas hay  
es el pasa-  
No es una  
instituye  
2001: 54).  
, «pensar,  
lo supone  
nostica ni  
as mayo-  
tidianas y  
a día en el

se super-  
que *hace*-  
uerto [...].  
pasado»  
de expe-  
memoria  
el sentido  
el «tiempo

de los/as  
construc-  
argado de  
ese pasa-  
constante-  
no es un  
ados espe-  
re un pre-  
on las cir-  
iedad [...]  
a la inmer-  
e] la reali-  
njunto de

Todo nuestro acervo cultural y los conocimientos que adquirimos día a día se conjugan en nuestra memoria. Las diversas prácticas cotidianas y acciones sociales en las que participan hombres y mujeres mayores invocan, de una u otra forma, a la memoria del grupo. Si nuestro pasado está en la memoria que construimos, memoria y pasado están imbuidos de los «conocimientos que provienen de la socialización, de nuestras relaciones, de las lecturas, de la escolarización, de los *mass media*, etc.» (Vázquez, 2001: 121). Por ello la memoria de una persona mayor, por ejemplo, nos puede mostrar la memoria de su cohorte, pues se construye sobre la base de un pasado y experiencias compartidas –laborales, generacionales... Todorov (1995) sostiene que en la memoria no sólo están nuestras convicciones, ella también es responsable de nuestros sentimientos. Por lo tanto, no se debe hacer abstracción de la carga emocional y afectiva que arroja a todo relato de la memoria, que es como los colectivos construyen el pasado.

Conocer el pasado a partir de los relatos de vida y la memoria de las personas no es conocer lo que pasó; es acceder a la construcción que las personas mayores hacen de ese pasado, pues «el pasado nunca podemos conocerlo tal y como fue sino que lo construimos, *hacemos memoria*, en función de las características del presente [...] elaboramos diferentes versiones en función de nuestra participación en distintos espacios de relación y de las circunstancias comunicativas concretas en las que nos vemos involucrados/as». Por lo tanto, se entiende la memoria como creación y no sólo como reproducción, en cuanto los individuos crean el pasado por medio de un relato con sentido: «construimos el pasado y elaboramos permanentemente el sentido de lo que ha ocurrido, pero también especulamos y nos relacionamos con otras personas recurriendo a las posibilidades que podrían desplegarse en nuestro entorno» (Vázquez, 2001: 152).

Al buscar una definición de tiempo en sociología, se encuentra un tiempo particular en las ciencias sociales: tiempo social. Así, metodológicamente hablando, en el estudio de los fenómenos sociales y, sobretudo, de sus cambios y movimientos, no se deben introducir sólo nociones temporales astronómicas o de otra naturaleza que no sea la social. Y ello porque la dinámica social tiene sus tiempos, movimientos y ritmos propios, donde el sistema temporal más idóneo para actuar es el de tiempo social. El error de los científicos sociales, a los ojos de Sorokin y Merton (1937: 73, 78) ha sido que «han asumido un tiempo cuyas partes son comparables, cuantitativo, carente de aspectos cualitativos, continuo y sin lagunas». Destacan también que «en el campo de la dinámica social, limitarse a una sola concepción del tiempo entraña varios defectos fundamentales». Estos autores critican la aplicabilidad universal del concepto de tiempo, de un tiempo sin distinciones, sin *apellido*. Sostienen también que «el cómputo del tiempo depende básicamente de la organización y funciones del grupo [...]. El sistema del tiempo varía con la estructura social». Por lo tanto, el tiempo social no es una realidad universal. Así, frases como *en un abrir y cerrar de ojos*, *en menos que canta un gallo* son expresiones temporales de duración que no hacen referencia directa a un tiempo astronómico o cronológico, o aquel tiempo como fenómeno metafísico, filosófico o aquella concepción newtoniana de tiempo lineal, infinitamente divisible, continuo y comprobable por medio de Leyes generales, sino más bien a una concepción sociotemporal.

Los grupos humanos atribuyen cualidades a las diversas unidades temporales por medio de determinados hechos sociales. Es en este punto donde Sorokin y Merton (1937: 79, 80) hacen la distinción de tiempo social, afirmando que cuando se habla de tiempo social «los períodos temporales adquieren específicas cualidades en razón de su asociación con actividades que les son peculiares». El tiempo laboral, por ejemplo, o el tiempo para el descanso, no surgen de medidas cronológicas o de un tiempo astronómico; son los hechos sociales que encierran los que les dan su carácter temporal cualitativo. Incluso, ni siquiera la transición a la jubilación la podemos caracterizar únicamente de acuerdo a un criterio cronológico. Sin embargo, «de esto no se sigue necesariamente que el tiempo social carezca de aspectos cuantitativos, pero queda claro que no se trata de una pura cantidad, siempre comparable consigo misma, de partes homogéneas y exactamente medible». Lo distintivo del tiempo social es su carácter cualitativo, vale decir que tiempos cuantitativamente iguales pueden llegar a tener un significado social propio y diferenciado. De tal forma que es su significado social lo que lo distingue y da contenido a las unidades temporales.

Por su parte, tiempos cuantitativamente diferentes llegan a igualarse por medio de cualidades designadas socialmente. Hasta el tiempo del calendario se organiza o estructura muchas veces de acuerdo a un significado social. El comienzo del calendario cristiano, por ejemplo, está marcado por un acontecimiento temporal con fuerte significación social y civil, como es la celebración del primero de enero. Es a la vez una marca de un comienzo y de un fin dependiendo de cómo se lo denomine: en España, Noche vieja y, en Chile, Año nuevo. En definitiva, como sostienen Sorokin y Merton (1937: 83) «las duraciones sociales no se igualan con las duraciones astronómicas, pues las primeras son duraciones simbólicas y las últimas empíricas», a la vez que la denominación del tiempo es social, del mismo modo la calendarización responde a requerimientos sociales. Sostienen esos autores que al ser los sistemas temporales locales cualitativos, sus significados son diferentes y responden a la organización y creencias de cada grupo y, como las actividades sociales son intrínsecamente complejas y variadas requieren de cierta uniformidad, surgiendo de este modo, «la función social de computar y designar el tiempo como un medio necesario para coordinar [y organizar dicha] actividad social» (p. 86). Resaltando la relevancia social en la emergencia de la concepción cuantitativa, homogénea e uniforme del tiempo.

La vida social no siempre es armonía y consenso. En la vida urbana de por sí se entretajan gran variedad de ritmos y percepciones temporales. La heterogeneidad propia de la ciudad trae consigo relaciones complejas entre los individuos y los acontecimientos. Así, «los sistemas locales de cómputo temporal dejan de ser adecuados cuando el ritmo de las actividades sociales difiere en los distintos grupos o en el interior de una sociedad altamente diferenciada» (Sorokin y Merton 1937: 85, 86), como es el caso de las sociedades postmodernas o post industriales. Estos autores advierten que los investigadores deben ampliar las categorías temporales, de forma tal que incluyan al tiempo social y que permitan enriquecer el conocimiento de los procesos de cambio social. La importancia de la categoría de tiempo social, como categoría socioantropológica, radica en que «los fenómenos sociales arrastran igualdades y desigualdades simbólicas, más que empíricas». Si esto es así, entonces determinados procesos sociales —los de la memoria por ejemplo— adquieren una periodicidad propia desde la perspectiva

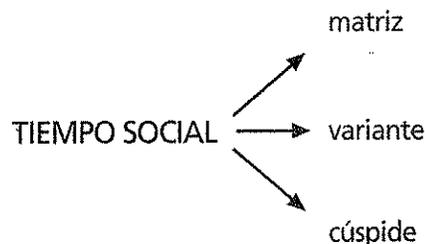
a a día se  
ociales en  
orma, a la  
memoria  
zación, de  
«dia, etc.»  
mplo, nos  
e un pasa-  
) sostiene  
nsable de  
emocional  
s constru-

rsonas no  
res hacen  
no que lo  
[...] elabo-  
espacios  
mos invo-  
ólo como  
relato con  
de lo que  
mas recu-  
Vázquez,

po parti-  
do, en el  
tos, no se  
za que no  
tos y rit-  
e tiempo  
37: 73, 78)  
ntitativo,  
n que «en  
o entraña  
versal del  
abién que  
iones del  
, el tiem-  
de ojos, en  
acen refe-  
fenóme-  
, infinita-  
sino más

del tiempo social. Por ejemplo, con el fin de no olvidar el pasado, los colectivos sociales perciben determinados fenómenos –guerras, detenidos desaparecidos, etc– como una historia de ayer mismo. Los procesos que *narra* la memoria tienen esas características y deben ser analizados sin perder de vista sus aspectos cualitativos. Desde esa perspectiva se considera que la diferencia fundamental entre tiempo físico (astronómico) o cronométrico y tiempo social, es que el primero es homogéneo, en cambio, el segundo tiene diversos ritmos, interrupciones o continuidades.

Siguiendo a Ramos (1992) se observa que el tiempo social ha sido abarcado y definido –en ciencias sociales– como matriz, como variante o como cúspide:



El tiempo social como matriz lo encontramos en la escuela durkheimiana que lo concibe como la base del pensamiento temporal del ser humano, «como primitivo u originario [hallándose] en los orígenes de la ideación humana del tiempo y de las distintas variantes culturales de vivirlo y pesarlo» (Ramos, 1992: ix). La corriente mertoniana concibe el tiempo como variante, en cuanto lo ubica junto a otros tipos tiempos, sin hacer mayores distinciones jerárquicas, pero lo percibe como propio de las ciencias sociales y de su competencia a la hora de investigarlo; y por último, consecuente con su teoría de la evolución cultural, Frazer, entiende el tiempo social como «culminación o nivel integrativo más complejo de una temporalidad diferenciada en estratos específicos, que une jerárquicamente los niveles a-temporales y proto-temporales de la materia con los niveles eo- y bio-temporales, hasta alcanzar en la cúspide los niveles noo- y socio-temporales más complejos» (op. cit.: Ibid). Sobre la base a estas tres concepciones de tiempo social, se puede afirmar que el tiempo es «múltiple en sus manifestaciones», que el tiempo social posee «características distintivas propias», y que, epistemológicamente hablando, el tiempo social es el tiempo de los científicos sociales y de los fenómenos en sociedad. Vale decir, es un tiempo delimitable, mensurable, analizable y controlable desde las ciencias sociales. Cosa que Ramos (1992: xi) define como ingenua e insostenible, afirmando que, actualmente, «para que la ciencia social aborde legítimamente el problema del tiempo haya de contar con un tiempo propio que difiera claramente del resto de los tiempos (físico, biológico, psicológico, etcétera) que estudian otras ciencias». El tiempo social no es más que la temporalidad de la realidad social. Es el que acompaña a los acontecimientos sociales. Es el que se complementa en el espacio social. Es «el complejo conglomerado formado por los aspectos temporales de la realidad social».

Ramos (1992: xiii) destaca también la propuesta de Taggart de dos series temporales: serie A y serie B. En donde, «la serie A está constituida por el conjunto estratégico del presente, el pasado y el futuro». Abarcando la presentificación del tiempo producto de una ideología individualista moderna, o también la futurización del mismo relacionados a los avances tecnológicos en la sociedad post-industrial. Y «la serie B por las relaciones ordinales temporales (sucesión, simultaneidad), así como por los aspectos topológicos y cronométricos del tiempo», como por ejemplo, uni-, bi-, tri-, n-dimensionales, abiertos, cerrados, bifurcados, relacionados o conectados, discontinuos, indivisibles, limitados, etc. También tiempo cualitativo, más que cuantitativo. Lo interesante de esta variedad en el caso de ambas series es su potencialidad a la hora de analizar y conocer sus relaciones con determinados contextos y fenómenos sociales, permitiendo una clasificación tanto del concepto general de tiempo como del concepto restringido de tiempo social, aspecto sobre el cual reflexiona una ciencia social interesada por el tiempo y por las relaciones entre los múltiples tiempos y los múltiples procesos sociales.

El estudio del tiempo en sociología no sólo tiene una influencia prístina en los escritos y teorías de Durkheim, sino que posee también importantes aportes del interaccionismo simbólico de Mead. En la actualidad «el proyecto contemporáneo de la sociología del tiempo [...] ha ido diversificándose a partir de los años cuarenta y ha recibido un impulso definitivo a finales de la década de los setenta [con una] diversidad temática y de enfoques teóricos que ha informado a la sociología del tiempo» (Ramos, 1992: .xvi). Para Mead (1929: 64, 66) el pasado surge con la memoria y son imágenes que se actualizan en el presente, pero que no pertenecen al presente, de tal forma que el pasado sería un desdoblamiento del presente en lo que no puede emerger la novedad para modificarlo. En Mead el pasado es una reconstrucción desde el presente del cual se diferencia. También sugiere que, temporalmente, la experiencia es continua, que es una continuidad de presentes. En cambio la memoria, ya es pasado. El presente es un fluir constante y concatenado, donde no cabe la yuxtaposición de acontecimientos, pues «la continuidad está implicada como un presupuesto en el transcurrir de la experiencia». Si el presente es un fluir constante, por tanto, es algo inacabado en donde surge la novedad. El pasado, en cambio, es algo acabado e inmodificable, pero no por eso totalmente desvinculado del presente que lo actualiza. En definitiva, en Mead el pasado «está orientado desde el presente [...]. El pasado es aquello que tiene que haber sido antes de ser presente en la experiencia como pasado [...]. Pero, de manera más específica, el pasado es la extensión segura que las continuidades del presente demandan». La experiencia en Mead, es un transcurrir de acontecimientos, presente que fluye y la novedad emerge en cada momento de la experiencia. Entonces, ¿se produce realmente un divorcio entre lo continuo y lo emergente? Mead (1929: 69) dice que «todo lo que emerge tiene continuidad, pero sólo tras emerger». El pasado y el futuro que los hombres aprehenden surgen en la experiencia humana. Y llegan a ser tan variables como el propio quehacer humano. De igual forma se afirma que cada generación aprende lo que necesita saber y la siguiente lo olvida.

La investigación en sociología de la vejez lleva el germen de la temporalidad. Porque al investigar en torno a la vejez y a la jubilación nos introducimos, a la vez, en una dimensión temporal. La vejez lleva implícita una concepción del tiempo. Es tem-

poralidad. La jubilación también. En ella se marcan dos tiempos claramente diferenciados: el tiempo laboral y el tiempo no-laboral. El estudio del tiempo en sociología retomó su cauce con mayor fuerza en los años ochenta. En la actualidad, y en términos de teoría sociológica, autores como Giddens y Luhmann resaltan la importancia del estudio del tiempo y su análisis en sociología. Así «se ha consolidado, en definitiva, el proyecto de una sociología del tiempo que va más allá de una programática genérica y se encarna ya en el ámbito de múltiples sociologías especiales (de la edad, el género, las organizaciones, el trabajo, la cotidianeidad, el ocio, la cultura, etcétera)» (Ramos, 1992: vii).

Lewis y Weigert (1981: 90) resaltan la importancia del tiempo como una variable sociológica y denuncian la falta de interés por parte de los sociólogos en teorizar en torno al tiempo y a su relevancia para la sociología. Están de acuerdo en que «las demarcaciones temporales típicas [para la cultura occidental] son los conceptos de pasado, presente y futuro. Cada uno de estos tiempos puede definirse a partir de puntos de referencia físicos o sociales [...], el tiempo puede humanizarse fijando referencias temporales a partir de acontecimientos sociales». Los autores teorizan sobre la presencia del tiempo social en los fenómenos sociales y proponen una tipología de tiempos sociales de acuerdo a los componentes de la estructura social. Proponen la siguiente tipología de tiempos sociales bajo un análisis *procesual* de las relaciones entre las diferentes estructuras del tiempo social de la tipología, relacionándoles en base a tres conceptos centrales: *encaje* de los tiempos, *sincronicidad* de los tiempos y *estratificación* de los tiempos.

Niveles de la estructura social	Tipología de tiempo social
Individual (micronivel)	Tiempo personal
Grupal (micronivel)	Tiempo interaccional
Organizaciones (macronivel)	Tiempo institucional
Societal-cultural (macronivel)	Tiempo cíclico

El tiempo personal es un tiempo de carácter subjetivo y el que se manifiesta en la experiencia directa del individuo. Es la conciencia individual de un pasado, un presente y un futuro y sus relaciones y conexiones temporales. Así, siguiendo a Lewis y Weigert (1981: 94, 98) se entiende que «el tipo de experiencias que se viven, su proximidad temporal y sus formas espaciales en la memoria garantizan el carácter único del sentido del *tiempo personal* de cada individuo y sus efectos significativos en su interacción con los demás». En relación a este nivel individual, afirman también que las trayectorias e historias de vida no son fijas, puesto que al llevar al presente acontecimientos del pasado ya lo estamos transformando en un acontecimiento diferente y

que «del mismo modo que los objetos presentan un aspecto diferente dependiendo de su proximidad espacial, los acontecimientos también presentan un aspecto diferente cuando están temporalmente cercanos que cuando los *mismos* acontecimientos están alejados en el tiempo». Respecto al tiempo interaccional, es un tiempo de carácter intersubjetivo y que se manifiesta siempre que dos o más personas interactúan directamente. El marco temporal es diferente y trasciende el netamente personal, pues la configuración y el flujo temporal dependen de las acciones del otro y de la relación entre ellos. Destacan los autores que «un rasgo estructural crítico del tiempo social que influye en la organización temporal de la interacción es el hecho de que todas las acciones sociales encajen temporalmente en otros actos sociales» y que dicho encaje temporal varía de acuerdo a la clase social y el grupo de edad. El tiempo institucional es una estructura macrotemporal y se refiere al tiempo de las instituciones sociales y/o organizaciones. Instituciones como fábricas y lugares de trabajo generan sus propias reglas de interacción y programas temporales. Estas operan principalmente, bajo una concepción de tiempo lineal, donde «las personas y los objetos atraviesan entramados temporales que no son repetitivos o no se repiten a intervalos regulares». Afecta a los individuos que integran la institución. En cuanto al tiempo cíclico también pertenece a un orden temporal de macronivel. Es la base temporal de la estructura de tiempo cultural y que afectan a todos los individuos en el interior de una sociedad. Su característica distintiva es que «se repiten en ciclos interminables [...] como el día, la semana y las estaciones».

Una visión menos clásica del tiempo la proporciona Bergua (1998), quien realiza un análisis del tiempo desde un punto de vista semiótico y de la crisis de determinadas concepciones en la modernidad. Así, estructura su recorrido centrándose en tres dimensiones temporales: una referencial, otra imaginaria y, por último una pragmática. En el fondo analiza la construcción social de la temporalidad en una época premoderna, moderna y postmoderna. Primero, la dimensión referencial del tiempo alude, principalmente a una cuestión identitaria, al sistema de medición temporal como son el reloj, el calendario y el mecanicismo clásico propios de la modernidad. En una época premoderna, se observa que la medición temporal estaba estrechamente asociada a una cuestión espacial. El *dónde* era determinante para acceder al *cuándo*. Por lo tanto se fija la medición de intervalos espaciotemporales muy relacionados con el universo físico (calendarios solares, lunares), de tal forma que la microrealidad social está en estrecha relación con el macrocosmos universal. La modernidad rompe con esta unión por medio de dos intervenciones, «la del tiempo serializado del reloj, que separó el tiempo de su contexto social, y la del tiempo reversible de la mecánica newtoniana, que separó el tiempo de los ciclos cósmicos» (Bergua, 1998: 127). Los movimientos y ritmos temporales se separan de su contexto *natural* y son reemplazados por un sofisticado sistema de cronometraje utilizados ya no sólo la mecánica del reloj, sino también lo lógica y la aritmética en la informática. La reestructuración de los intervalos espaciotemporales es una consecuencia de la nueva y racional organización de la sociedad, del industrialismo y el capitalismo. Al interior del mercado laboral «el más digno heredero de esta tradición que aspiró al control exhaustivo de los sujetos en su dimensión temporal fue sin duda el taylorismo» (op. cit.: 128). En este sentido, el tiempo y la concepción de él que introdujo la mecánica newtoniana (tiempo mecanicista y

diferencia-  
ciología  
érminos  
ncia del  
itativa, el  
nérica y  
género,  
Ramos,

variable  
rizar en  
que «las  
ptos de  
de pun-  
referen-  
sobre la  
ogía de  
onen la  
es entre  
n base a  
tratifica-

sta en la  
un pre-  
Lewis y  
u proxi-  
er único  
su inte-  
que las  
conteci-  
erente y

lineal) fue clave en la organización del trabajo al interior de la industria y de las empresas y financieras en un contexto económico y social moderno. Segundo, la dimensión imaginaria del tiempo alude a aquella facultad humana de crear símbolos para explicar y reducir el caos inexplicables de algunos fenómenos del mundo. Surgen así símbolos e imágenes temporales que constituyen e institucionalizan un imaginario de temporalidad. Por ejemplo, la idea mítica del eterno retorno (tiempo cíclico) es sustituida por el imperativo moderno de la irreversibilidad y la linealidad. Tercero, la dimensión pragmática «es la encargada de hacer distinciones e indicaciones de segundo orden [...] con las que se señalan intervalos espacio-temporales distintos y jerarquizados, y de sincronizar unos con otros» (op. cit.: 132). El autor postula que la institución social de la temporalidad encierra estas tres dimensiones, desde las cuales es posible analizar el tiempo instituido en la modernidad y su relación con los nuevos y rompedores discursos y percepciones de la postmodernidad.

Al plantearse la pregunta por los límites del tiempo social, y al trascender éste el aspecto cronológico, me atrevería a afirmar que sus límites están en la experiencia, en los acontecimientos de la realidad social y en aquel espacio social cargado de construcciones sociales y significados compartidos. La noción del tiempo es siempre una construcción social. Tiene como referentes diversos ámbitos de la cultura: tiempo ritual, tiempo cronológico, tiempo de los ciclos naturales, tiempo laboral, tiempo de ocio. El tiempo de la memoria es un tiempo cualitativo, fractal más que cronológico, pues es un tiempo de la experiencia.

### Bibliografía

- Benedict, R. (1974) *El crisantemo y la espada. Patronos de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza.
- Bergua, J. (1998) "Dimensiones referencial, imaginaria y pragmática del tiempo en la modernidad y en la postmodernidad". *Papers* 56 :125-141.
- Briggs, J. y D. Peat (1999) *Las siete leyes del caos*. Barcelona: Grijalbo.
- Del Valle, T. (1995) "Metodología para la elaboración de la autobiografía", en Sanz Rueda, C (coörd.). *Invisibilidad y presencia*. Seminario Internacional "Género y trayectoria profesional del profesorado universitario". Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas.
- Del Valle, T. (1999) "Procesos de la memoria: cronotopos de género", *Revista de Ciencias Sociales AREAS* N° 19 Antropología hoy, teorías, técnicas y tácticas.
- Douglas, M. (1996) *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza.
- Halbwachs, M. (1968) *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lewis, D. y A. Weigert (1981) "Estructura y significado del tiempo social", en Ramos (comp.) (1992) *Tiempo y Sociedad*, Madrid: CIS, Siglo XXI.
- Lowenthal, D. (1985) *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mead, G.H. (1929) "La naturaleza del pasado", en Ramón Ramos (comp.) *Tiempo y Sociedad*. Madrid: CIS, Siglo XXI.
- Ramos, R. (1989) "Maurice Halbwachs y la memoria colectiva". *Revista de Occidente* N° 100: 63-81.

- Ramos, R. (comp.) (1992) *Tiempo y Sociedad*. Madrid: CIS, Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1983) *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Cristiandad.
- Sorokin, P y R. Merton (1937) "El tiempo social: una análisis metodológico y funcional", en Ramos, R. (comp.) *Tiempo y Sociedad*. Madrid: CIS, Siglo XXI.
- Todorov, T. (1995) *Les abus de la mémoire*. París: Arléa.
- Vázquez, F. (2001) *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.

ia y de las  
gundo, la  
r símbolos  
lo. Surgen  
maginario  
co) es sus-  
Tercero, la  
de segun-  
jerarqui-  
la institu-  
cuales es  
nuevos y

ler éste el  
iencia, en  
construc-  
na cons-  
po ritual,  
e ocio. El  
, pues es

Alianza.  
po en la

en Sanz  
ro y tra-  
ituto de

Ciencias

rance.  
Ramos

iversity

tiempo y

lente N°

