

La Memoria y la Cultura

Autor Juan Soto Ramírez

La inclinación hacia las formas simbólicas de la cultura implica el reconocimiento de que: las formas simbólicas pueden portar, de distintas maneras, las huellas de las condiciones sociales de su producción (Thompson, 1990: 217). Y es precisamente en este momento cuando podemos preguntarnos: ¿qué falta? ¿cuáles son las ausencias en las concepciones culturales de la psicología que pueden ir de Vygotsky y Luria hasta Bruner? y ¿existe otro modo de concebir a la cultura lejos del ‘ajuste social’ (hábitos adquiridos); del ‘aprendizaje’ (conocimientos transmitidos generacionalmente); o de las concepciones ‘superyoicas’ (inhibición de impulsos y permisión distorsionada de su satisfacción)?

Ponencia presentada en el VIII Congreso de Psicología Social de la Liberación 2007, Santiago de Chile: Lógicas de Resistencia y Transformación Social.

Juan Soto Ramírez, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. México, D.F.

<http://members.fortunecity.es/juansotoram/home.html>

soto@lycos.com

Sin lugar a dudas: el concepto de cultura es uno de los más importantes y difíciles de la Antropología. Puede ser enfocado partiendo de varias premisas diferentes (Panyella, 1993: 65). Es, digámoslo enfáticamente, un concepto central para las distintas versiones de la antropología. Pero también es un concepto ‘problemático’ pues a lo largo de la historia de la antropología no ha dejado de encender los debates pertinentes que han derivado no sólo en concepciones diversas y opuestas en el seno de aquella disciplina, sino que ha generado distintas versiones de la antropología que, con el paso del tiempo, se han convertido en escuelas. Aunque no es la pretensión de este trabajo ofrecer una revisión detallada de las principales características de las distintas escuelas, así como sus concepciones de cultura, podemos decir que, existen distintos tipos de definiciones de cultura que se pueden ubicar de acuerdo con una suerte de cartografía epistemológica y cabe señalar que son grupos de definiciones (Agruirre, 1993: 152-155), los que aglutinan puntos de vista similares en torno a la cultura.

El primer grupo lo conforman las ‘definiciones descriptivas’. El segundo las ‘definiciones históricas’. El tercero, las ‘definiciones normativas’. El cuarto, en cuyas particularidades nos detendremos un poco más adelante, es el de las ‘definiciones psicológicas’. El quinto, las ‘definiciones estructurales’. Y el sexto, compuesto por las ‘definiciones genéticas’. Dentro de lo que podemos denominar el ‘culturalismo psicológico’ encontramos un conjunto de corrientes que, lo diré con un espíritu provocador, le han hecho demasiado daño a la psicología en general y a la psicología social en particular ya que sus concepciones de cultura son algo más que pobres y deficientes pues, por lo regular, reducen la cultura a comportamiento. Obviamente me estoy refiriendo a las versiones que, en psicología social, podrían tildarse de psicológicas o individualistas. La primera corriente considera a la cultura como una suerte de ajuste social, es decir, como un conjunto de hábitos adquiridos (los folkways). La segunda, considera a la cultura como aprendizaje, es decir, a todo ese conjunto de conocimientos transmitido generacionalmente. La tercera, quizá la que más ha afectado las concepciones de la cultura en psicología social, es aquella cuyos simpatizantes resultan ser los seguidores de Freud. Esta corriente – la <<superyoica>> – considera que la cultura inhibe impulsos o permite su satisfacción de una forma un tanto distorsionada. Desgraciadamente, estas tres perspectivas psicológicas no son, en sí mismas, perspectivas cultas.

Todos sabemos que el estudio de Vygotsky y Luria (1930): abrió perspectivas interesantes sobre la investigación comparativa entre diversas culturas y sugirió paralelos con material ontogenético [y que] los críticos lo atacaron por su supuesta semejanza con las <<especulaciones burguesas>> de Émile Durkheim [y sabemos también que] se denegó la publicación de los resultados, y el tema mismo del desarrollo cultural estuvo prohibido en la Unión Soviética durante los cuarenta años siguientes [y además que] Luria sólo pudo publicar su material en 1974 (Kozulin, 1985: 28-29). Sin embargo y a pesar de los aciertos de Vygotsky en materia de lo que denominó el ‘desarrollo cultural’, de su sensibilidad hacia las diferencias culturales y el énfasis que ponía en el papel de los procedimientos semióticos de

mediación – lo que le valió ser considerado un ‘hereje’ por contrariar los credos comunistas de aquella época – no podemos reducir el desarrollo de la mente humana (el desarrollo de la memoria en particular) al desarrollo de la relación de los procedimientos “externos” e “internos” con el objeto de la actividad. La historia del desarrollo cultural debe incluirse en la historia del desarrollo social y económico de la sociedad; debe considerarse en el contexto de las relaciones sociales y económicas concretas que determinan el origen y desarrollo de la cultura (Ídem. 33-34). Es cierto, es impensable una sociedad sin cultura y una cultura sin sociedad, pero también es cierto que sociedad y cultura no son sinónimos. Baste recordar que: hasta los años treinta, los antropólogos usaban, indistintamente, los términos de cultura y sociedad (Aguirre, 1930: 157).

Ahora bien, las concepciones de cultura también pueden entenderse desde dos perspectivas generales: la concepción descriptiva de la cultura puede rastrearse desde los escritos de los historiadores culturales del siglo XIX, quienes estaban interesados en la descripción etnográfica de las sociedades no europeas (Thompson, 1990: 190); y la concepción simbólica, aquella que enfatiza en el carácter ‘inmaterial’, por decirlo de algún modo, de la vida humana (desde el lenguaje y el arte, hasta la tecnología, por ejemplo). Aunque demasiado general esta división, permite reconocer la contraposición entre estructuralismo y relativismo cultural o entre relativismo cultural y funcionalismo, etc. Y sirve, sobre todo, para entender que entre estas dos perspectivas amplias, existe toda una variedad de posiciones en relación con la cultura y un sinfín de definiciones de la misma. Nos remite al problema de la unidad y diversidad en materia antropológica. Si escarbamos un poco en el pasado de la antropología podríamos encontrar rápidamente una disputa entre dos ‘bandos’: el de los denominados iluministas y los románticos. “Unidad” y “uniformidad” son los temas elocuentes de un pensador iluminista (Shweder, 1984: 78-79). Desde esta perspectiva, apelar a la “unidad” es inclinar la balanza hacia la idea de la “unidad psíquica”. Apelar a la “uniformidad normativa” es algo similar a suponer que las formas de vida y las creencias son dictadas por la razón y la evidencia. En ambos casos la predominancia de estas dos cualidades del ‘pensamiento’ tendría un carácter universal. En el otro ‘bando’ encontraríamos a los denominados románticos. La visión romántica sostiene que las ideas y prácticas no poseen su fundamentación en la lógica ni en la ciencia empírica, que las ideas y prácticas caen más allá del ámbito de la razón inductiva o deductiva, que las ideas y prácticas no son ni racionales ni irracionales, sino más bien no-racionales (Ídem. 79). Pero antes de seguir adelante, es preciso hacer una observación. Lejos de la psicología, se ha tomado y utilizado el carácter ‘no-racional’ mencionado como un sinónimo de ‘inconsciente’. Inconsciente y ‘no-racional’, no son la misma cosa. Existe una diferencia cualitativa entre ‘conducta’ y ‘acción’, por ejemplo. Diferencia que a veces ni siquiera los mismos profesionales de la sociología, la psicología social o la psicología en general, logran entender. Cuando se hace alusión a la acción (siguiendo el pensamiento de M. Weber), entonces se hace referencia a un ‘actor reflexivo’ y no a un ‘sujeto reactivo’ que responde de manera mecánica a las estimulaciones del medio, tal como se supone desde la idea de conducta (Álvaro Estramiana, 2003: 16). Se menciona esto porque entonces la noción de ‘no-racional’ no es necesariamente, tal como se ha supuesto en un amplio espectro de la antropología, sinónimo de inconsciente. Desde esta perspectiva existiría una cantidad innumerable de conductas que se sitúan más allá de la reflexión y que, por ende, serían no-racionales, pero no por ello tendríamos que decir que fuesen inconscientes. Sobre todo porque la noción de inconsciente se heredó, de manera muy desafortunada, del psicoanálisis de Freud. Inconsciente, de manera muy general, da la idea de un conjunto de fuerzas oscuras queriendo salir a la superficie. Pero de igual forma, la discusión sobre el uso indiscriminado de la noción de inconsciente provoca abusos en el momento de utilizar el término para describir algo que alguien ha hecho o está haciendo. Por ejemplo, caminar es un ‘suceso’ y no-racional, pero cada uno de nosotros posee un ‘estilo’ o un ‘modo’ muy particular de hacerlo. Sería difícil pensar que el ‘estilo’ de caminar fuese el resultado de la forma en que operan esas ‘fuerzas oscuras’ con pretensión de gobernarnos. Haciendo a un lado ciertas limitaciones físicas, digamos que el ‘estilo’ de caminar tiene otro origen que se encuentra prácticamente en la cultura, en el medio, en la geografía, en la sociedad y no en ese supuesto vaso de Pandora denominado inconscientei.

La inclinación hacia las formas simbólicas de la cultura implica el reconocimiento de que: las formas simbólicas pueden portar, de distintas maneras, las huellas de las condiciones sociales de su producción (Thompson, 1990: 217). Y es precisamente en este momento cuando podemos preguntarnos: ¿qué falta? ¿cuáles son las ausencias en las concepciones culturales de la psicología que pueden ir de Vygotsky y Luria hasta Bruner? y ¿existe otro modo de concebir a la cultura lejos del ‘ajuste social’ (hábitos adquiridos); del ‘aprendizaje’ (conocimientos transmitidos generacionalmente); o de las concepciones ‘superyoicas’ (inhibición de impulsos y permisión distorsionada de su satisfacción)? El desnutrido interés de los psicólogos en general y los psicólogos sociales en particular por disciplinas ‘ajenas’, ha favorecido una suerte de ‘visión de burbuja’ que impide mirar el exterior por miedo a perder tradición o perderse en otras tradiciones sin la capacidad de articular distintos puntos de vista que, bien rastreados, también forman el corpus de conocimiento de la psicología social, por ejemplo. Ya en 1969, D. M. Segal, afirmaba que: la denominación ‘semiótica’ se refiere no sólo a la ciencia abstracta sobre las propiedades universales de los sistemas signícos, sino principalmente a una determinada orientación

científica, todavía apenas en formación, que abarca aquello que en otros países estudian ciencias como la antropología cultural (social, estructural), la psicología social, la etnografía histórica, el análisis de contenido, la poética, la crítica de arte, etc. Y sólo por poner un ejemplo, a la luz de las perspectivas semióticas, la concepción de ‘persona’ de Mead (1934), aparece bastante limitada. La frontera de la persona como fenómeno de la semiótica histórico-cultural depende del modo de codificación. Así, por ejemplo, en unos sistemas la mujer, los niños, los criados no libres y los vasallos pueden ser incluidos en la persona del marido, del amo y del patrón, careciendo de una individualidad independiente; y en otros, son considerados como personas aisladas. Esto se deja ver claramente en la relatividad de la semiótica jurídica. Cuando Iván el Terrible ejecutaba, junto con el infortunado boyardo, no sólo a la familia, sino también a todos sus criados, eso no estaba dictado por un imaginario temor de la venganza [hellip;] sino por la idea de que, jurídicamente, todos ellos constituían una sola persona con el cabeza de la familia, y, por lo tanto, el castigo, naturalmente, se extendía a ellos (Lotman, 1984: 25). El concepto de <<persona semiótica>> ni siquiera se vislumbra en la meritoria apuesta intelectual de Mead. El concepto de persona semiótica bien podría ser útil para los simpatizantes de la psicología colectiva ya que permite pensar que más allá de lo individual existe una persona vinculada a un linaje colectivo. Por ejemplo: los rusos veían el <<terror>> – la crueldad del zar – en que este empleaba ampliamente las ejecuciones entre sus hombres, pero la inclusión de todos los representantes del linaje en la composición de la infortunada unidad era natural para ellos. En cambio, los extranjeros se escandalizaban de que por la culpa de un ser humano sufriera otro (Ídem.).

Un ‘giro semiótico’ en la concepción de la memoria y la cultura, sin duda alguna, abriría las posibilidades de reflexión, comprensión y descripción de fenómenos afines a dichas instancias: desde el punto de vista de la semiótica, la cultura es una inteligencia colectiva y una memoria colectiva [y] no sólo es una, sino también internamente variada. Esto significa que su unidad sólo existe en cierto nivel y supone la presencia de <<dialectos de memoria>> parciales que corresponden a la organización interna de las colectividades que constituyen el mundo de la cultura (Lotman, 1985: 157). Esta perspectiva permitiría entender que la cultura, como inteligencia colectiva, no se distribuye uniformemente en una sociedad, su distribución es irregular. Esto explicaría por qué las víctimas de una dictadura militar no tienen los mismos recuerdos que sus victimarios. Como inteligencia colectiva entonces, la cultura tiende a la conservación, preservación y creación de textos. Y por ello, podemos afirmar que una sociedad sin memoria es una sociedad sin cultura, es decir, una sociedad inculta. La creación de textos está relacionada con el arte, no sólo en su sentido pancrónico sino, también, en el sentido de oposición y resistencia al paso del tiempo. La conservación y preservación están relacionadas no sólo con el rastreo de textos que, en su caso, pudiesen contravenir la historia oficial, sino también con el hecho de no dejar que dichos textos, distantes de la retórica oficial, se contaminen con esta última: por eso, en el estudio de la literatura el historicismo, en la forma en que lo creó primeramente la teoría hegeliana de la cultura, y después la teoría positivista del progreso, es realmente antihistórico, ya que hace caso omiso del papel activo de la memoria en la generación de nuevos textos (Ídem. 159). Es claro pues que la relación memoria-olvido cambia con el tiempo y cada cultura va definiendo qué se debe recordar y qué se debe olvidar. Pero aquí cabe hacer una precisión, el hecho de que un texto desaparezca de la memoria, por ejemplo, no quiere decir que haya desaparecido de la cultura, por lo que debemos entender que el olvido, hasta cierto punto, sólo es temporal. Y hay que resaltar que cada sistema social cuenta con un conjunto de textos dominantes de su propia memoria. Dichos textos, obvio está, no son exclusivamente literarios, sino pictóricos, musicales, cinematográficos, etc., es decir, artísticos, así como también científicos. Y no científicos o no literarios como un plato de comida (Dordevic, 2005: 146), el cuerpo de una persona, un edificio, etc. Desde esta perspectiva semiótica, no la única, se entiende entonces que la cultura es la memoria no hereditaria de la colectividad, expresada en un sistema determinado de prohibiciones y prescripciones (Lotman y Uspenski, 1979: 71). Es decir, es un fenómeno social y es una experiencia histórica. Al poseer trazos distintivos: la cultura nunca representa un conjunto universal, sino tan sólo un subconjunto con una determinada organización. No engloba jamás todo [hellip;] La cultura sólo se concibe como una porción, como un área cerrada sobre el fondo de la no cultura [y además] interviene como un sistema de signos (Ídem. 68). Al intervenir como un sistema de signos y asignándole las cualidades de inteligencia colectiva, el olvido se convierte en una cuestión de selectividad que no es meramente natural. Es decir, lo que permanece en una cultura, ya sea en su centro, ya sea en su periferia, lo hace debido a que ha sido seleccionado, previamente, como un elemento cuyas significaciones, inevitablemente, que ha sido transformado, pero cuya longevidad está determinada por la constancia, por su aparición-reaparición, por su conservación y preservación hasta cierto punto. Esto es, cuando los acontecimientos son traducidos a la forma de elementos de texto (colectivo obviamente), se está ganando, aunque sea de manera temporal, la supervivencia o sobrevivencia de dichos acontecimientos. La época puede cambiar, o quizá el tiempo, pero el rescate de dichos textos y la re-significación colectiva que se haga de ellos, implicará, sí, su transformación, pero también su preservación y conservación, hasta cierto punto, en el momento presente. De tal modo que el olvido, como la percepción social, es selectivo. No hay, digámoslo así, olvido social que ocurra de manera natural. Y debemos decir que: un texto no es la realidad, sino el material para reconstruirla. Por tanto, el análisis semiótico de un documento ha de efectuarse siempre antes del histórico (Ídem. 74), pero, dicho sea de paso, esto ni siquiera es tomado en cuenta por la mayoría de los historiadores y psicólogos sociales que dicen hacer historia de la psicología social. Un texto (una pintura, una novela, un poema, un film, un plato de comida, una escultura, un edificio, un monumento, un mural, un libro de ciencia, un cuaderno de notas, etc.), no son <<hechos>> como tales. Hay que ser lo suficientemente inteligentes como para distinguirlos. ¿Qué sentido tendría exhumar los huesos de Bertold Brecht y esparcirlos fuera de su mausoleo si no representasen, para las juventudes alemanas pro-nazis, un símbolo del anti-nazismo? ¿Qué sentido tendría que la policía detuviese a decenas de jóvenes un 11 de septiembre si las piedras en sus bolsos y bolsillos no fuesen entendidas como signos de la protesta y el descontento? ¿Qué sentido tendría asistir a un

congreso de liberación si fuese organizado por los sectores conservadores de la sociedad de cualquier país? Los huesos y las piedras, son eso, huesos y piedras. Pero elevados a una condición semiótica, dejan de ser eso, fragmentos de Tierra o restos de humano, para pasar a ser signos. Y ahí radica la magia de la cultura, su faceta emblemática y seductora. Es decir, en su poder de transformar los realia en textos, en objetos de memoria, en signos emblemáticos, etc. ¿Qué sentido tendría llevar una piedra de río desde Chile hasta México o viceversa si su historia no hubiese sido transformada, por la magia de la cultura, en texto narrativo? ¿Qué sentido tendría que yo, en este momento, comenzara a repartir piedras, no pedradas, entre ustedes sin que yo les dijese que son del muro de Berlín, de la Catedral del centro de la ciudad de México o de la que fue casa de Frida Kahlo? Veamos un ejemplo más, ¿cuáles serían las partes del cuerpo que cubrirían las mujeres si fuesen descubiertas por un extraño tomando un baño?: en el caso de una mujer islámica sería su cara; en e caso de una mujer de Laos, sus senos; en el caso de una mujer China, sus pies; en el caso de una mujer de Sumatra, sus rodillas; en el caso de una mujer de Samoa, su ombligo; y en el caso de una mujer occidental, sus senos con un brazo y sus genitales con la mano del otro (Colton en Danesi y Perron, 1999: 114-115). Para clarificar esta idea, digamos que, bajo la óptica cultural, el cuerpo también es traducido a texto, pero con la particularidad de que su codificación, es decir su ‘geografización’, no puede ser, evidentemente, de carácter universal. Como hemos visto, los genitales femeninos no tienen el mismo prestigio erótico en oriente que en occidente. En otras palabras: el efecto social no resulta d la causa natural […] una vez incorporada al campo humano, la acción de la naturaleza [por ejemplo] la acción de la naturaleza deja de ser un mero hecho empírico y adquiere un significado social (Sahlins, 1976: 117). Pero afirmar esto no quiere decir que la cultura tiene sólo un carácter ideacional o que, en la práctica, los sucesos cotidianos del comportamiento, quedan excluidos de lo que puede concebirse como cultura, ideacionalmente hablando, es decir: en la vida real, todas las reglas están rodeadas por una penumbra de <<cláusulas y condicionamiento>> – de normas para infringir normas – que a su vez contienen normas para infringir normas ad infinitum. Ni siquiera a los ladrones, asesinos y otros psicópatas les resulta difícil defender su conducta, invocando alguna norma para infringir normas (Harris, 1999: 21). Para finalizar, se puede decir que la memoria es cultura en tanto que la cultura sea entendida como inteligencia colectiva. Que la cultura no se distribuye de manera regular al interior de las sociedades y que posee sus trazos distintivos a partir de sus particularidades semióticas. Esto es: la memoria no es para la cultura un depósito pasivo, sino que constituye una parte de su mecanismo formador de textos (Lotman, 1985: 161). El entendimiento de la cultura de cualquier sociedad implica el entendimiento de sus particularidades semióticas que son, eminentemente, colectivas. El análisis, entendimiento, discusión y comprensión de la memoria, es imposible sin el entendimiento de la cultura. De otro modo se seguirán produciendo visiones incultas de la memoria.

Referencias

1. Aguirre Baztán, A. (1993): Diccionario temático de antropología, Barcelona, Editorial Boixareu Universitaria.
2. Álvaro Estramiana, J. L. (ed.) (2003): Fundamentos Sociales del Comportamiento Humano, Barcelona, UOC.
3. Danesi, M. y Paul Perron (1999): Analyzing cultures an introduction and Handbook, USA, Indiana University Press.
4. Dordevic, J. (2005): “La comida: interpretaciones e innovaciones” en Criterios, 35, La Habana, 2006, 142-189.
5. Harris, M. (1999): Teorías sobre la cultura en la era posmoderna, Barcelona, Crítica, 2000.
6. Kozulin, A (1985): “Vygotsky en contexto” en Vygotsky, L. Pensamiento y lenguaje, Barcelona, Paidós, 1995, 9-40.
7. Lotman, I. (1985): “La memoria a la luz de la culturología” en La Semiosfera I, Madrid, Cátedra, 1996, 157-161.
8. _____ (1984): “Acerca de la semiosfera” en La Semiosfera I, Madrid, Cátedra, 1996, 21-42.
9. _____ y Boris Uspenski (1979): “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura” en Semiótica de la Cultura, Madrid, Cátedra, 67-92.
10. Mead, G.H (1934): Espíritu, persona y sociedad, Paidós, Buenos Aires, 1965.
11. Shweder, R. A. (1984): “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia” en Geertz, C. y Clifford, J. (et. Al.) El Surgimiento de la Antropología Posmoderna, Barcelona, Gedisa, 1991, 78-113.
12. Sahlins, M. (1976): Cultura y razón práctica, Barcelona, Gedisa, 1997.

13.Segal, D. M. (1969): “Las investigaciones soviéticas en el campo de la semiótica en los últimos años” en Lozano, J. (comp.) (1979): Semiótica de la cultura, Madrid, Cátedra, 225-

14.Thompson, J. B. (1990): Ideología y cultura moderna, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2006.