

La resurrección de Mnemósine: historia, memoria, identidad *

IGNACIO OLÁBARRI
Universidad de Navarra

«This genuine prowess, which I wished to touch
With hand however weak, but in the main
It lies far hidden from the reach of words.
Points have we have all of us within our souls
Where all stand single; this I feel and make
Breathings for incommunicable powers;
But is not each a memory to himself?»

W. WORDSWORTH, *The Prelude*.

«Yo sé bien —escribió no hace mucho Paolo Rossi— que el actual interés por la memoria [“que se ha convertido en un tema de moda”], es debido al temor que tenemos a la amnesia, a nuestra incapacidad de conectar de algún modo pasado y presente»¹.

Dos factores están en el origen de esa supuesta —para mí real— incapacidad: el primero —en el que no me detendré, a pesar de su importancia—, la ruptura, cada vez más rápida en el llamado «Tercer Mundo», entre la sociedad tradicional y la que resulta de un proceso de modernización en todos los órdenes. El segundo —hay complejas relaciones entre ambos a las que tampoco me referiré—, la cada vez más profunda ruptura, en nuestro

* Agradezco las críticas y sugerencias que se me hicieron en El Escorial y las que recibió la versión revisada que presenté en el coloquio sobre «Historia, memoria e identidad» organizado por el *Zentrum für interdisziplinäre Forschung* de la Universidad de Bielefeld (30 de mayo-1 de junio de 1995).

¹ P. Rossi, «Le arti de la memoria: Rinascite e trasfigurazione», en L. Bolzoni-P. Corsi (eds.), *La cultura della memoria* (Bologna, 1992), 34, 33.

siglo, entre la producción historiográfica de los profesionales y las exigencias y condiciones del público.

Si se atiende a los planteamientos posmodernos, el fin de la modernidad vendría marcado por la pérdida de la fe en los «metarrelatos» y por la inanidad de todas las filosofías —no digamos teologías— de la historia. Es un hecho que buena parte de nuestros conciudadanos en todo el mundo está desorientada: han caído los «ismos» que permitían adivinar el sentido del futuro, y el pasado, también sin sentido, no nos ofrece unas señas de identidad.

En este segundo caso, el hecho de que no podamos conocer nuestras raíces tiene también que ver con el desprecio que tanto la historia «positivista» del siglo pasado como la historia «científica» del nuestro han mostrado hacia la memoria, a la que se recurría, pero que era considerada «pre-científica» y poco fiable. Con la ayuda de una memoria que no cierra los muros a la historia, y de una historia que los abre cada vez más, disponemos hoy de más vías para el conocimiento del pasado y de nuestra *religatio* a él. La historia como ciencia no es más que una entre ellas, de manera que podría compararse su situación —matizaré mi opinión más adelante— con la de Clío, una más entre las musas, hijas de la diosa Mnemósine.

En cualquier caso, el problema es bastante más complejo. En los dos últimos decenios, después de haberlo estudiado todo —o mientras historiábamos todo, del clima a las playas, del sexo a los vestidos, de los olores a las lágrimas—, los historiadores hemos alcanzado lo que parecía inmutable para historizarlo también: a través de la historia y de la memoria, hemos hecho de la propia persona, del yo personal y también del colectivo, algo *exclusivamente* histórico. Pero este punto de vista parece difícil de aceptar por muy diversas razones, entre la que no es la menor sus contradicciones internas. Porque ¿cómo puede conectar de algún modo pasado y presente una historia historicista en el sentido estricto del término (varias veces expuesto por Iggers, Krieger o Rüsen, entre otros), que convierte el pasado en migajas y cree saber que el presente está constantemente pasando y desmigajándose también? Y, por otra parte, esa recuperación de la plural relación del hombre con el tiempo, fruto del interés por los mitos, las tradiciones y en general las fuentes orales, las imágenes, los lugares de la memoria, ¿en qué va a quedar una vez que hayamos concluido de hacer la historia historicista de la construcción, de la manipulación y de la evanescencia de la memoria?

La historización plena del mundo y del hombre —absolutamente nítida en el pensamiento posmoderno— conduce necesariamente —soy consciente del aparente «dogmatismo» de mi aserción, pero creo haberla demostrado en un artículo reciente²— al más absoluto relativismo, tanto histórico como cognitivo, e inevitablemente plantea la cuestión de cómo se entienden desde estos postulados la identidad personal y la colectiva. Quizá podría decirse

² I. Olábarri, «“New” New History: A *longue durée* structure», *History and Theory*, 34:1 (febrero de 1995), 1-29.

que tal proceso de historización es un fenómeno de larga duración, y que dicho proceso no ha hecho sino mejorar progresivamente nuestro conocimiento del hombre. Pero hay una verdad que no puede ser olvidada: la existencia de una naturaleza humana —temporal, histórica— común a todos los hombres de todos los tiempos, en la que se encuentra además la fuente última de la dignidad humana.

Sea la memoria un bienvenido suplemento a las posibilidades de la historia-ciencia, o se la presente en oposición a la historia (más tarde volveremos sobre este punto), lo que es evidente es que el estudio de la memoria histórica se ha convertido en los últimos veinte años en uno de los más apasionantes en nuestro mundo³.

¿En qué mundo? En el mundo de los historiadores, por supuesto, pero también en el de los neurólogos, psicólogos, psiquiatras, antropólogos, teóricos de la literatura y filósofos. Patrick Hutton —para quien «la memoria es la quintaesencia de los intereses interdisciplinarios»— ha comenzado a andar por ese camino: ha leído a algunos neurólogos, psicólogos y teóricos de la comunicación; pero todavía tenemos por delante el difícil empeño de un estudio interdisciplinar de la memoria. La investigación dirigida actualmente por el profesor Rüsen en el *Zentrum für interdisziplinäre Forschung* avanza aún más por tal camino⁴. Es éste también el camino que estamos comenzando a recorrer en Pamplona. Los logros y las limitaciones de los estudios sobre la

³ Es, en todo caso, un asunto que interesa de modo creciente, primeramente —por lo que sé— a la historiografía francesa: véanse, de M. Bloch, «Les vicissitudes d'une statue équestre: Philippe de Valois, Constantin ou Marc-Aurèle?», y «La vie d'outre-tomb de Roi Salomon» [1925], en sus *Mélanges historiques* (París, 1963), 917-919 y 920-932, respectivamente; además de las reflexiones metodológicas de su «Mémoire collective, tradition et coutume. A propos d'un livre récent», *Revue de Synthèse Historique*, 40 (1925), 73-83. Adelantados a su tiempo son también B. Lewis, *History. Remembered, Recovered, Invented* (Princeton, 1957), A. Dupront, «Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective», *Annales. E.S.C.*, 16 (1961), 5, n. 1, y A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, 2 vols. (París, 1964-5), además de los libros de Yates y Rossi sobre el arte de la memoria. El comienzo del relanzamiento definitivo de los estudios históricos sobre la memoria y las principales obras de síntesis que le siguen: J. Le Goff, «La memoria», en su *El orden de la memoria* (Barcelona, 1991), artículo publicado por vez primera en 1980; «Sous l'histoire-la mémoire», número monográfico de *Dialectiques*, 30 (1980); P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, 3 tomos en 7 volúmenes (París, 1986-1992); G. Namer, *Mémoire et société* (París, 1987); el penetrante ensayo de P. Burke, «History as social memory», en S. Butler (ed.), *Memory: history, culture and the mind* (Oxford, 1989), 97-113; el magnífico libro de P. H. Hutton, *History as an Art of Memory* (Hanover, 1993), y R. Samuel, *Theatres of Memory. 1. Past and Present in Contemporary Culture* (Londres, 1994), al que seguirán dos tomos más, «Island Stories» y «Memory Work» (véanse las duras críticas de S. Collini, *Times Literary Supplement*, 10-3-1995, 3-4, y de Keith Thomas, *Londres Review of Books*, 20-4-1995, 7-8). El nuevo interés por la memoria no está desconectado de la visión posmoderna de la historia: no interesa tanto saber *qué* ocurrió en el pasado —¿se puede llegar a saber?— como las diversas representaciones de lo ocurrido que se han sucedido: es lo que hace, por ejemplo, Lucette Valensi en su *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des tres rois* (París, 1992).

⁴ P. H. Hutton, *History as an Art of Memory*; J. Rüsen, «Making Sense of History: Interdisciplinary Studies in the Structure, Logic, and Function of Historical Consciousness. An Intercultural Comparison», Bielefeld, 1994.

memoria —con especial referencia a las bases teóricas de dichos estudios— serán el objeto de mi exposición. Después de mostrar algunas manifestaciones de esa «moda de la memoria», hablaré, en primer lugar, de la memoria individual, de las formas en que hoy se entiende el papel de la memoria sobre la identidad personal y de su impacto en la historiografía, y, en segundo término, de la memoria colectiva y social y de su aplicación a los trabajos historiográficos sobre la constitución de las conciencias nacionales.

I. La memoria se pone de moda

Uno de los principios básicos del método de reconstrucción del pasado empleado por la historiografía decimonónica residía precisamente en que la tradición oral no era de fiar, a pesar de que desde los griegos hasta el siglo XVI era mantenida y fortalecida por el arte de la memoria⁵. En el siglo XVIII interesó mucho la tradición oral, pero para construir una «nueva ciencia de la historia»⁶. Hoy descubrimos no solamente que los pueblos para los que la tradición oral —acompañada de ritos, objetos, imágenes— es su historia⁷, sino que en China, en Grecia, en la Edad Media, coexistían oralidad, escritura y mito de una forma completamente distinta a la del mundo europeo moderno.

Como muestran Veyne y Heehs entre otros, no hay por qué contraponer como términos antitéticos mito e historia o, de modo más general, *mythos* y *logos*, porque —desde una perspectiva foucaultiana— las verdades son múltiples⁸. Esta perspectiva ayuda a entender un artículo ya clásico de Moses Finley⁹ que explica cómo, cuando Heródoto inventó lo que llegaría a ser una nueva tradición literaria e intelectual y la denominó «historia» —es decir, «investigación»—, la atmósfera del mundo griego estaba —y siguió estando— saturada de mito.

⁵ El artículo de B. Arcangeli, «The historical treatises and the image of history in France between the 19th and 20th centuries», *Storia della storiografia*, 27 (1992), 57-77, debe invitar a consultar directamente obras clásicas como las de E. Bernheim y C.-V. Langlois-C. Seignobos.

⁶ B. A. Haddock, «Vico's "Discovery of the True Homer": A Case Study in Historical Reconstruction», *Journal of the History of Ideas*, 40 (1979), 583-602; P. H. Hutton, *History as an Art of Memory*, 27-51.

⁷ J. Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison, 1985); P. Joutard, «Iconographie et traditions orales», en M. Vovelle-D. Lancien (eds.), *Iconographie et Histoire des Mentalités* (París, 1979), 185-187; A.-M. Boyer, «Questions de paralittérature. La paralittérature face à la tradition orale et à l'ancienne rhétorique», *Poétique*, 98 (abril de 1994), 131-139.

⁸ P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes? Essai sur l'imagination constituante* (París, 1983); P. Heehs, «Myth, History and Theory», *History and Theory*, 33 (1994), 1-19. No puedo entrar aquí a discriminar entre las múltiples definiciones y teorías sobre la naturaleza del mito, pero mi perspectiva, en este caso, es —creo— clara, aunque implícita.

⁹ M. Finley, «Myth, Memory and History», *History and Theory*, 4 (1965), 281-302; en su misma línea véase A. Momigliano, «Greek Historiography», *History and Theory*, 17 (1978), 1-28. Es de gran interés, en esta línea de preocupaciones, el reciente libro de Peter G. Bietenholz, *Historia and Fabula. Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Ages* (Leiden, 1994).

Sin los mitos, el propio Heródoto no podría haber comenzado su trabajo, porque el mito ya se había encargado de hacer comprensible el pasado a través de un proceso de selección, cuyo criterio esencial era que no se olvidasen ni los acontecimientos ni las figuras que facilitasen a los griegos el aprendizaje de las cosas del espíritu. A través del mito, los griegos aprendían moral y formas de comportamiento; las virtudes de la nobleza y las ventajas y peligros de la *hybris*; aprendían sobre su raza, su cultura y su política. De ahí que, como recuerda Finley, a partir de un conocido pasaje de la *Poética* de Aristóteles, los griegos prefirieran el mito —vehiculado por la poesía, particularmente por la poesía épica, y por la tragedia— a la historia.

Es el mito, a través de la tradición oral, el que configura en la antigua Grecia lo esencial del pasado y, como consecuencia, también del presente y del futuro: no es casualidad que, como recuerda Jean-Pierre Vernant, Hesíodo escribiera de Mnemósine que «sabe» —y canta— «todo lo que ha sido, todo lo que es y todo lo que será». Lo hace, decimos, a través de la tradición oral, pero más tarde a través también de la escritura: hoy sabemos que la distinción racionalista entre sociedades de tradición oral y sociedades de tradición escrita no siempre se corresponde con la realidad¹⁰. La tesis de Finley sobre el esencial predominio del mito es esencialmente cierta; pero, además de que a partir del siglo V a.C. el mito comienza a llegar a los griegos también en obras escritas, es precisamente entre los griegos donde nace la historia —una aparente contradicción fácil de comprender a partir de los presupuestos de Veyne¹¹.

La cultura medieval es fundamentalmente «memorial», pero la monumental obra de Guénée sólo se ocupa de la producción historiográfica escrita¹². También en China se produce esa complementariedad, y —como

¹⁰ M. Detienne, «L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce», en la obra por él dirigida *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne* (Lille, 1988), 7-26. J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (Barcelona, 1973), 91. La cita, recogida en un trabajo del autor publicado por primera vez en 1959, procede de la *Teogonía* de Hesíodo, pp. 32 y 38 de la edición que utiliza el autor.

¹¹ Para el paso de la memoria al archivo, véanse —sin olvidar las obras de Jack Goody y Walter Ong— M. T. Clanchy, *From memory to written record. England, 1066-1307* (Londres, 1979); B. Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Princeton, 1983); C. de la Roncière, «Conclusions: «De la mémoire vécue à la tradition, perception et enregistrement du passé», en B. Guillemain [dir.], *Temps, mémoire, tradition au Moyen-Age* (Aix-en-Provence, 1983), 267-279. Como vimos que ocurría en Grecia y China, la aparición de la escritura en la Europa medieval no supuso la sustitución del mito por la historia: las epopeyas, la poesía épica, juegan el mismo papel de portadoras de mitos. La escritura «fija» los relatos orales, pero manteniendo sus características. La mitopoiesis sigue su curso, pero ahora comenzamos a conocer la fecha, las circunstancias, el autor y el modo de transmisión del mito.

¹² B. Guénée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval* (París, 1980); M. J. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge, 1990); un artículo ya clásico, J. Frappier, «Réflexions sur les rapports des chansons de geste et l'histoire», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 73 (1957), 1-20. «Las culturas tradicionales son también históricas», sostiene J. C. Bouvier en la obra dirigida por él, *Tradition orale et identité culturelle. Problèmes et méthodes* (París, 1980), 58.

en Grecia— importa más la verdad del mito (explicado oralmente y por escrito) que la de la historia¹³. Una vez más, la pluralidad de verdades no impide que uno y otra puedan ir de la mano, como ocurría en Roma y en la Edad media: piénsese en el mito de la ascendencia troyana de los romanos y de los reinos medievales o en la «materia de Britania», que cronistas bajo-medievales «provincianos» consideraban histórica, o en la realidad de que, para los hombres del Medievo, Carlomagno y el rey Arturo eran igualmente míticos e igualmente históricos¹⁴.

A través de la tradición oral y puesta por escrito, la canción folklórica o los cuentos conservan en nuestros días supervivencias medievales y se mezclan con lo maravilloso, porque memoria e imaginación no están muy lejos la una de la otra¹⁵; después de los cuentos, la literatura —no sólo la novela y el drama históricos—, los manuales escolares y, siempre, los objetos, los sonidos, los gestos¹⁶. Prácticamente ninguna de tales formas de expresión —los mitos, las leyendas, la canción, los cuentos, el arte de la memoria— son posibles sin la imagen: por ello cada vez más sonoramente irrumpen las imágenes en la obra de historia¹⁷.

La más reciente de las fuentes de la memoria que ha sido aceptada por la «historia científica» es, paradójicamente, la más antigua de ellas: la fuente oral. Heródoto, Tucídides y los historiadores clásicos en general se valían casi exclusivamente del testimonio oral, esto es, empleaban la mal denominada «historia oral», que por otra parte es bien conocida entre nosotros, y

¹³ S. Leys, «L'attitude des Chinois à l'égard du passé [1987]», en su *L'humeur, l'honneur, l'horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises* (París, 1991), 9-48; un magnífico estado de la cuestión sobre el mito chino, en A. M. Birrell, «Studies on Chinese Myth from 1970. An Appraisal», *History of Religions*, 33:4 (mayo de 1994), 380-393, y 34:1 (agosto de 1994), 70-93.

¹⁴ E. S. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome* (Londres, 1992); R. S. Loomis (ed.), *Arthurian literature in the Middle Ages* (Oxford, 1959); H. L. Sharrer, *The legendary History of Britain in Lope García de Salazar's «Libro de las bienaventuranzas e fortunas»* (Filadelfia, 1979); S. Aguirre Gandarias, *Lope García de Salazar. El primer historiador de Bizkaia (1399-1476)* (Bilbao, 1994); D. Boutet, *Charlemagne et Arthur ou le roi imaginaire* (París, 1992).

¹⁵ R. B. Bottigheimer, «Fairy tales, folk narrative research and history», *Social History*, 14 (1989), 343-357; C. Laforte, *Survivances médiévales dans la chanson folklorique. Poétique de la chanson en laisse* (Quebec, 1981); R. Darnton, «Peasants Tell Tales. The Meaning of Mother Goose», en su *The Great Massacre of Cats and Other Episodes of French Cultural History* (Nueva York, 1984), 9-72; M. Meslin (ed.), *Le Merveilleux: l'imaginaire et les croyances en Occident* (París, 1984).

¹⁶ M. Ferro (ed.), «Histoire non écrite», *Annales E.S.C.*, 28 (1993), 3-164.

¹⁷ I. Gaskell, «History of images», en P. Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing* (Cambridge, 1991), 168-192, y F. Haskell, *History and Its Images. Art and Interpretation of the Past* (New Haven, 1993). A. Gowans, *Learning to See. Historical Perspective on Modern Popular/Commercial Arts* (Bowling Green, Ohio, 1981). La imagen cobra hoy una mayor variedad: la fotografía, el cine, hasta las tarjetas postales. Particularmente interesante es la obra de C. Amalvi, *Les héros de l'histoire de France: Recherche iconographique sur le panthéon scolaire de la troisième République* (París, 1979).

para la que disponemos ya de una abundantísima producción y de buenos tratados metodológicos¹⁸.

Esa multitud de caminos que nos acercan de distintas maneras al pasado, a la luz de la imagen, es el pasado presente, esto es, la tradición, sin adjetivos y en singular: la tradición, un asunto preterido —quizá por las habituales confusiones entra tradición y tradicionalismo— durante mucho tiempo, ha empezado a estudiarse cada vez más desde la publicación en 1981 del libro de Edward Shils¹⁹.

Una tradición que indica un tipo de acciones intencionales y por ello se define de modo dinámico²⁰; que no se funda en una doctrina explícita, que es algo compartido y que proporciona un sentido de continuidad temporal sin el cual sería difícil dotar a la vida humana de significado²¹. Una tradición ligada a los más variados grupos humanos, incluidas las naciones. Las tradiciones nacionales son esencialmente narraciones de identidad, que no solamente recuerdan el pasado, sino que contribuyen a construir el presente, del que son portadores los más diversos medios y tipos de personas, en particular los que llama Philip Schlesinger «cultural producers» o Anthony D. Smith y Benedict Anderson la *intelligentsia*²².

Pero la historia —como ha dicho Milan Kundera— es tanto recordar como olvidar²³. Por ello, los estudiosos de la memoria tienen que recurrir

¹⁸ Entre estos últimos, véanse los debidos a L. Passerini, *Storia e soggettività. Le fonti orali, la memoria* (Florenca, 1988); P. Connerton, *How societies remember* (Cambridge, 1989); A.-L. Siikala, *Interpreting Oral Narrative* (Helsinki, 1990); J. Fentress-C. Wickham, *Social memory. New perspectives on the past* (Oxford, 1992); E. Tonkin, *Narrating our pasts. The social construction of oral history* (Cambridge, 1992).

¹⁹ E. Shils, *Tradition* (Londres, 1981).

²⁰ Por ello, se acerca más a lo que Hobsbawm y Ranger llaman «custom» que a su concepción de la tradición en el libro por ellos editado, *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1984). Para Pelikan —que analiza los ejemplos de Sócrates y Jesús—, la tradición debe ser interpretada como un icono, como una realidad referencial no encerrada en sí misma y capaz por ello de vehicular el cambio: J. Pelikan, *The Vindication of Tradition* (New Haven, 1984). Interesantes definiciones de la tradición en Shils, *Tradition*, 21, y A. Allan, «Traditions and Transition», en P. Cook (ed.), *Philosophical Imagination and Cultural Memory. Appropriating Historical Traditions* (Durham, 1993), 22.

²¹ H. Arendt, «Tradition and the Modern Age», en su *Between Past and Future* (Londres, 1968), 17-40; D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country* (Cambridge, 1985), 69-73, 336-7 y 368-384; A. MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, 1981); J. G. A. Pocock, «Time, institutions and action: An essay on traditions and their understanding» [1968], recogido en su *Politics, Language and Time* (Chicago, 1989), 233-272.

²² P. Boyer, *Tradition as Truth and Communication* (Cambridge, 1990); P. Schlesinger, «On National Identity: Collective identity in social theory», en su *Media, State and Nation* (Londres, 1991); A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford, 1986); B. Anderson, *Imagined Communities*, 2.ª ed. (Londres, 1993).

²³ M. Kundera, cit. por J. C. Davis, *Fear, myth and history. Ranters and the historians* (Cambridge, 1986), IX; R. Frank, «La mémoire et l'histoire», *Les Cahiers de l'IHTP*, 21 (noviembre de 1992), 65-72; J. P. Resweber, «Apologie de l'oubli pour endurer l'histoire», en M. Sachet (ed.), *L'institution de l'histoire* (París, 1989), II, 189-199.

a las reglas de la crítica histórica para asegurarse del grado de exactitud de una memoria por esencia selectiva²⁴. En todos los tipos de investigaciones hay que rastrear la presencia del olvido e intentar averiguar sus leyes²⁵. El procedimiento tradicional para evitar el olvido, la «memoria de situación», y particularmente el «arte de la memoria», dio lugar, como vimos, a los primeros libros recientes sobre la memoria²⁶.

²⁴ N. Wachtel, «Introduction» a M.-N. Bourget-L. Valensi-N. Wachtel (ed.), *Between memory and history* (Chur, 1990), 12. «Si el historiador no es ya el custodio oficialmente reconocido de la memoria nacional, no por ello ha de quedar sumido en el silencio (y menos aún sometido a la censura)». Para P. H. Hutton, «para los historiadores de la política conmemorativa, la historia comienza cuando la memoria termina, pero, para [Philippe] Ariès, la tarea esencial no reside en distinguir la historia de la memoria, sino en reconocer sus intercambios». Hutton piensa que «la investigación en la historia de la memoria exige la consideración de la relación historiográfica entre memoria e historia, porque la memoria es necesaria para una comprensión histórica integral. La tarea de los historiadores es mostrar cómo dicha relación cambia»: *History as an Art of Memory*, 25, 16.

Esta actitud afecta a todo el que trabaja con la fuente oral: véase, además de los estudios de carácter metodológico ya citados, J. Peneff, *La méthode biographique. De l'École de Chicago à l'histoire orale* (París, 1990), 109. Obsérvese que todos los trabajos citados a continuación estudian las memorias —más frágiles— de los vencidos: P. Joutard, *La Légende des Camisards. Une sensibilité au passé* (París, 1970); F. Raphael, «Le travail de la mémoire», *Annales E.S.C.*, 35 (1980), 127-145; L. Canfora, «Mondo classico, memoria storica», en L. Grossi (ed.), *Mondo classico, mondo attuale* (Tivoli, 1992), 23-30; N. Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570* (París, 1971); N. Wachtel, *Le Retour des ancêtres: les indiens Urus de Bolivie, XX-XVIe siècles: essai d'histoire régressive* (París, 1990); J.-C. Martin, *La Vendée de la mémoire, 1800-1980* (París, 1989). Véase, finalmente, A. Guéry, «L'image perdue des Rois de France (XVIIIe-XX siècle)», en H. Duchhardt-R. A. Jackson-D. Sturdy (ed.), *European Monarchy: Its Evolution and Practice from Roman Antiquity to Modern Times* (Stuttgart, 1990), 195-206, que debería confrontarse con P. Ariès, *Le temps de l'histoire*, 33-68.

²⁵ «Politiques de l'oubli», número monográfico de *Le genre humain*, octubre de 1988. Fanny Colonna hace referencia a la disolución de lazos, de conjuntos de relaciones, inseparable de una producción simbólica que reemplaza lo perdido; a la cadena olvido-secreto-mentira, y a la necesidad de olvidar para subsistir: F. Colonna, «Oubli, reconstruction, censure. A propos d'une recherche dans l'Aurès», en H. Moniot (ed.), *Enseigner l'histoire, des manuels à la mémoire* (Bern, 1984), 289-300. El interés por conectar con falsos antepasados prestigiosos como motivo para el olvido, en G. Bedojucha-Albergoni, «La mémoire et l'oubli: l'enjeu du nom dans une société oasisienne», *Annales. E.S.C.*, 35 (1980), 730-747. La pérdida de prestigio de determinados valores puede explicar que el nombre y la imagen de Inglaterra hayan prácticamente desaparecido en la literatura inglesa de la segunda mitad de nuestro siglo: S. Heaney, «Englands of the Mind», en su *Preoccupations* (Londres, 1980), 150-169; D. Gervais: «“Something Gone”: “England” in modern English writing», *English*, 158 (1988). Para F. Zonabend, la memoria es de larga duración cuando se trata de acontecimientos de carácter local, y, en cambio, la historia del Otro se olvida pronto: *La mémoire longue. Temps et histoire au village* (París, 1980).

²⁶ P. Rossi, *Clavis universalis* (Milán, 1960); F. A. Yates, *The Art of Memory* (Londres, 1965); la modélica monografía de J. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (Nueva York, 1984); para la Edad Antigua, H. Blum, *Die antiche Mnemotechnik* (Hildesheim, 1969); para el mundo medieval, M. Carruthers, *The Book of Memory* (Cambridge, 1990) y «The Poet as Master Builder: Composition and Locational Memory in the Middle Ages», *New Literary History*, 24 (1993), 881-904.

También Clio, hija de Mnemósine, se ha estudiado a sí misma, y se ha transformado en historia: historia del tiempo, del calendario, de las edades míticas o escatológicas, de las ideas de decadencia o de recurrencia, de la semántica de los tiempos históricos y de la dimensión temporal de las «cosas»; del desarrollo de la conciencia histórica, de las oposiciones antiguo/moderno o pasado/presente, de la percepción del anacronismo, entre otros temas.

¿Se puede llegar a concluir que, en la actual situación, la historia es un arte —un arte más— de la memoria, tal como lo expresa Patrick Hutton?²⁷.

II. La naturaleza de la memoria y su relación con la identidad personal

Como ha escrito Margolis, «una de las principales dificultades a la hora de desarrollar una teoría de la memoria en cuanto forma de conocimiento radica en una diversidad tan extrema de reclamaciones en favor de ella que nos deja desconcertados»²⁸: sus palabras se pueden extender, con mucha mayor razón, a todo tipo de memoria.

1. Memoria personal e identidad personal

Según el neurólogo Oliver Sacks, el rasgo central del funcionamiento de la memoria humana es su carácter selectivo: Marcel Proust tenía razón al entender la memoria como colección (o recolección) de momentos²⁹. La memoria no sólo no selecciona, sino que tampoco reproduce: reconstruye. Cada vez que recordamos una cosa, la recordamos de modo diverso en la medida en que la reorganizamos. Edelman y Rosenfield mantienen que la continuidad de la vida psíquica es consecuencia de un constante trabajo de reconstrucción, en términos de historias individuales: la persona que yo era la semana pasada está incluida en la persona

²⁷ P. H. Hutton, *History as an Art of Memory*, XVII y 160-162.

²⁸ J. Margolis, «Remembering», *Mind*, 86 (1987), 186-205.

²⁹ E. Salaman, *A Collection of Moments: A Study of Involuntary Memories* (Londres, 1970); O. Sacks, *The Man who Mistook her Wife for a Hat and other Clinical Tales* (Nueva York, 1970); del mismo autor, «Memoria e identità», en L. Bolzoni-P. Corsi (eds.), *La cultura della memoria*, 365-395. Sin embargo, frente al comentario de Rosenfield (en «La memoria oggi», ensayo recogido también en la colección de Bolzoni y Corsi, 352-3) de que a finales del siglo XIX los estudiosos de la memoria seguían el modelo —tan distinto al presentado por él— de lo que llegaría a denominarse como inteligencia artificial, D. Marr, M. S. Humphrey y buen número de investigadores actuales siguen, con mucha más sofisticación, ese modelo: cf. M. S. Humphreys-J. Wiles-S. Dennis, «Toward a theory of human memory: Data structures and access processes», *Behavioral and Brain Sciences*, 17 (1994), 655-692.

que soy yo. Toda nuestra historia está continuamente incluida en nuestro Yo presente³⁰.

Además, hemos de concluir que somos todos muy diversos unos de otros. No existen dos personas similares y no existirán nunca. Por ello los procedimientos mismos que utilizamos para recordar son altamente individuales. A través de ellos integramos lo nuevo y lo familiar en una historia siempre en evolución y que de hecho da finalmente origen a la unicidad del Yo —siempre desde el punto de vista de Rosenfield y Edelman, entre otros—. La conciencia —intenta demostrar Rosenfield a través del análisis de casos clínicos— es un proceso dinámico, que integra el pasado, el futuro y el yo para decirnos no tanto *quiénes* somos, sino *aquello* que somos³¹. Si siguiéramos completamente a Rosenfield y Edelman, habría que concluir que es la memoria aquello con lo que construimos nuestra historia, nos construimos a nosotros mismos, construimos nuestra identidad.

Sin embargo, mientras las teorías neurológicas de Edelman y Rosenfield han llegado a las ciencias humanas y sociales a través de los «cuentos clínicos» de Oliver Sacks³², la más reciente psicología cognitiva pocas veces cita a estos autores y —en la medida en que pueden obtenerse conclusiones en un campo en rápido crecimiento—, sus líneas de avance poco tienen que ver con la antes reseñada. Siempre muy conscientes de que la investigación en este campo comenzó hace únicamente cincuenta años³³, las tres principales líneas de investigación actuales (los estudios sobre la memoria cotidiana y aplicada, sobre la memoria de larga duración y sobre la memoria neurológica) no apuntan a conclusiones tan extremadas, mientras que en cambio insisten en la necesidad de una «aproximación multimodal al funcionamiento y rendimiento de la memoria»³⁴. Y no concluyen ahí las direcciones de trabajo: mientras Neisser, Baddeley o Fivush, entre otros, conceptualizan la naturaleza de la memoria exclusivamente como una pro-

³⁰ G. M. Edelman, *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection* (Nueva York, 1987); del mismo autor, *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness* (Nueva York, 1989); I. Rosenfield, *The Invention of Memory: A New View of the Brain* (Nueva York, 1991); del mismo autor, *The Strange, The Familiar and The Forgotten: An Anatomy of Consciousness* (Nueva York, 1993).

³¹ I. Rosenfield, *The Strange, The Familiar and the Forgotten*, *passim*.

³² Dicho género tuvo su primera gran obra en el campo de la psiquiatría en *The Mind of a Mnemonist* (Cambridge, Mass., 1987; 1.ª ed., 1968), de A. R. Luria. I. Rosenfield sabe aprovechar la técnica de Sacks.

³³ F. C. Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology* (Cambridge, 1992; 1.ª ed., 1932).

³⁴ H. Searleman-D. Herrmann, *Memory from a Broader Perspective* (Nueva York, 1994). Véase también A. F. Collins *et al.* (eds.), *Theories of Memory* (Hillsdale, 1993), y W. Klimesch, *The Structure of Long-Term Memory* (Hillsdale, 1993). Desde los años treinta se viene estudiando —dentro del movimiento que Searleman y Herrmann denominan «cotidiano/aplicado»— la «memoria autobiográfica», quizá también la más interesante para el historiador: véanse pp. 103-137 del citado *Theories of Memory*, y *Memory in Every-Day Life* (Amsterdam, 1993), dirigido por G. H. Davies y R. H. Logie.

piedad de la mente individual³⁵, Middleton y Edwards entienden que el objetivo fundamental de la memoria y el recuerdo es la «acción social» y no parecen colocar ningún tipo de límite a su aproximación —la construcción social de la memoria—³⁶.

Además, otras parcelas de nuestra existencia, cuyo estudio está encomendado a otras ciencias humanas y sociales como la historia³⁷, la filosofía³⁸, la antropología cultural³⁹ o la teoría literaria⁴⁰, a veces conjuntadas en parciales, pero valiosas aproximaciones interdisciplinarias⁴¹, nos advierten del carácter «parcial» —me interesa la redundancia— de las conclusiones de neurólogos y psiquiatras como Edelman, Rosenfield y Sacks.

Porque, en primer término, de la primera memoria de la que es necesario hablar es de la «memoria genética», configuradora del organismo biológico como principio de autodefinición. ¿Nos construimos a nosotros mismos con la memoria psicológica, sea cual sea nuestro código genético? Pero ¿no

³⁵ U. Neisser-E. Winograd (eds.), *Remembering Reconsidered: Ecological and Theoretical Approaches to the Study of Memory* (Nueva York, 1988); U. Neisser, *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self Knowledge* (Cambridge, 1994); U. Neisser-R. Fivush (eds.), *The Remembering Self: Construction and Accuracy in the Self-Narrative* (Cambridge, 1994).

³⁶ Middleton-A. Edwards (eds.), *Collective Remembering* (Newbury Park, 1990) y la reseña del mismo título de C. R. Barclay, *Semiotica*, 101, 3/4 (1994), 323-380.

³⁷ C. Dolan (ed.), *Événement, identité, histoire* (Sillery, Quebec, 1991). E. Anghern, *Geschichte und Identität* (Berlín, 1985), cercano a los puntos de vista señalados entre los neurólogos antes citados; desde un planteamiento muy diferente, véase H. Lübbe, «Die Identitätspräsentationsfunktion der Histoire», en O. Marquard-K. Stierle (eds.), *Identität* (Munich, 1978). El librito, de atractivo título, de J. E. Mead, *History and Identity* (Missoula, 1979), es extraordinariamente malo. Muy sigiente es, en cambio, el planteamiento de G. Izenberg, que parte de lo que considera dos conceptos distintos de identidad, los de Schleiermacher y Guillermo de Humboldt, para estudiar después los casos de Schlegel, Wordsworth y Chateaubriand: *Impossible Individuality. Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, 1787-1802* (Princeton, 1992).

³⁸ R. Baumeister, *Identity. Cultural Change and the Struggle for Self* (Oxford, 1986); R. C. Solomon, *Continental Philosophy since 1750. The Rise and Fall of the Self* (Oxford, 1988); A. O. Rorty, *Mind in Action. The Philosophy of Mind* (Boston, 1988), capítulo 1; C. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass., 1989); S. L. White, *The Unity of the Self* (Cambridge, Mass., 1991); A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the late Modern Age* (Cambridge, 1991); D. C. Dennett, *Consciousness Explained*, 2.^a ed. (Londres, 1993); C. Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity* (Oxford, 1994); y J. Campbell, *Past, Space and Self* (Cambridge, Mass., 1994).

³⁹ A. P. Cohen, «Culture as Identity: An Anthropologist's View», *New Literary History*, 24 (1993), 195-209; A. P. Cohen (ed.), *Belonging. Identity and social organisation in British rural cultures* (Manchester, 1983); R. Norton, «Culture and Identity in the South Pacific: A Comparative Analysis», *Man*, 28 (1993), 741-779.

⁴⁰ M. A. Sanders, «Theorizing the Collaborative Self: The Dynamics of Contour and Content in the Dictated Autobiography», *New Literary History*, 25 (1994), 445-458; W. L. Randall, *The Stories We Are* (Toronto, 1995).

⁴¹ T. C. Heller-M. Sosna-D. E. Wellbery (eds.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought* (Stanford, 1986); J. Glover, *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity* (Londres, 1988); G. C. Rosenwald-R. L. Ochberg (eds.), *Storied Lives: The Cultural Politics of Self-Understanding* (New Haven, 1992); H. Harris (ed.), *Identity* (Oxford, 1995).

depende esa memoria psicológica en buena medida de nuestra memoria genética?

En segundo lugar, la identidad personal está mediada por la sociedad, por la cultura. Sería inconcebible la persona sin factores determinantes de esa mediación, como, por ejemplo, el lenguaje.

En tercer lugar, el hombre puede contribuir a *hacer* su identidad (y *modificarla*) a través de sus actos, condicionados pero libres.

Por último, hay un «yo», un «sujeto de operaciones», que no cambia en cada hombre y que constituye el núcleo originario de su identidad: si la memoria de Rosenfield construye segundo a segundo al propio Rosenfield, ¿por qué sabe Rosenfield que es Rosenfield y no un nuevo individuo? Si Edelman y Rosenfield llevaran hasta sus últimas consecuencias su teoría, no habría lugar para hablar de la permanencia de un Yo que está constantemente cambiando: habría tantos «Yoes» como momentos de recuerdo. No habría propiamente identidad, tal como precisamente defienden la mayor parte de los pensadores postestructuralistas. Además, debemos tener en cuenta una afirmación muy simple, pero que ha activado los recientes estudios sobre la identidad personal y colectiva: si no hay un Yo, tampoco hay un Otro: y si no hay ningún Otro, sólo caben dos callejones sin salida: el panteísmo o el nihilismo⁴².

Y, sin embargo, ese sujeto, ese «yo», esa «persona» (términos que desde el punto de vista filosófico no son equivalentes, pero que en el lenguaje corriente son sinónimos), son muy molestos para muchos filósofos de nuestro siglo, los cuales a su vez han influido —nos demos o no cuenta de ello— en nuestra forma de escribir historia. No es una paradoja que, después de la muerte de Dios de Nietzsche (en tantos aspectos precedido por Schopenhauer), llegáramos a la «muerte del hombre». Como recientemente ha escrito Hans Kellner, «el psicoanalista francés Jacques Lacan es la figura clave en la disolución posestructuralista del sujeto humano en un Inconsciente modelado sobre el lenguaje, pero Foucault (que presenta el sujeto como una intersección de discursos preexistentes) y Derrida (que coloca el sujeto en un juego de sustituciones) encontraron sus propios modos de tratar la naturaleza humana»⁴³.

⁴² J. Choza, *Manual de antropología filosófica* (Madrid, 1988), 403-440.

⁴³ H. Kellner, *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked* (Madison, 1989), 315, n. 46. El mismo objetivo —disolver la persona en la estructura— lo encontramos también, por otras vías, en B. F. Skinner, L. Althusser y H. Lévi-Strauss. En su extraordinariamente interesante reseña del libro de A. Altieri, *Subjective Agency* (1994), Geoffrey G. Harpham presentaba la obra colectiva dirigida por E. Cadava, P. Connor y J.-L. Nancy, *Who Comes After Subject* (Londres, 1991) como la celebración de la convicción de «que el sujeto, el Hombre humanístico (...) ya no estaba en el orden del día»: cf. *London Review of Books*, 20-4-1995, 12. Con todo, es bien sabido que, desde muy diversos ángulos, lo que se ha «celebrado» en los últimos años es «el retorno del sujeto»: véanse, desde la ya «veterana» obra de L. Ferry y A. Renault, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (París, 1985), hasta la citada reseña de Harsham, pasando, entre tantos otros libros, por *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden* (Santiago de Chile, 1991), de Jesús Ibáñez.

De todos modos, el reconocimiento de la existencia en el hombre de un sujeto permanente de operaciones —también las mnemónicas— es perfectamente compatible —dada la dimensión histórica de la naturaleza humana— con el estudio de los cambios de los criterios de identidad a través de los tiempos. Como sabemos, en los últimos años la perenne cuestión de la identidad personal ha preocupado cada vez más a los filósofos y a los especialistas en las diversas ciencias humanas y sociales. En lo que hace a los factores que conforman la identidad personal, las propuestas unifactoriales están cediendo a diversas combinaciones de los cuatro elementos a los que antes me refería: la biología, la sociedad y la cultura, la libertad y una unicidad a la que se encuentra su fuente originaria, al menos por la antropología filosófica⁴⁴, en el poder creador de Dios.

Indisolublemente ligada a la cuestión de la identidad está la de la conciencia individual. También, en las dos últimas décadas, las tesis dominantes (Foucault, Dennett, Taylor y tantas otras que no parten, desde luego, desde unos mismos presupuestos), nos hablan de que la conciencia y la interioridad del yo personal nacen en la Europa moderna. También en este caso recoger tantas interesantes aportaciones sobre los cambios históricos en las modalidades de la conciencia no supone una historización completa, que exigiría aceptar tanto la autoconstrucción de la conciencia por el individuo como las construcciones sociales que explicarían que tal autoconstrucción se produjera en un momento histórico determinado y no en otro.

Es necesario disponer de más evidencia empírica para contrastar las tesis hoy dominantes sobre la conciencia y la identidad personales y sociales; pero no estamos completamente faltos de ella. Acerquémonos, por ejemplo, a un breve y diría que hasta humilde artículo, publicado en 1986 por Robert Kaster: el concepto romano de *humanitas* —afirma, siguiendo a Aulo Gelio— se define no en términos de mayor calidad o capacidad, sino en cuanto proceso, en cuanto búsqueda ininterrumpida de un cierto tipo de cultura, búsqueda caracterizada por la *cura* y la *disciplina*. Este tipo de educación —me pregunto—, como la educación del joven ciudadano griego plasmada en el clásico *Paideia* de Jaeger, ¿es posible sin que el individuo esté dotado de una conciencia reflexiva? En la misma línea, Ruth Padel ha estudiado recientemente las manifestaciones de la conciencia individual en el pensamiento griego a través de las grandes tragedias creadas en la Atenas del siglo V a.C.⁴⁵.

2. *La memoria personal, la identidad personal y la historia*

El nuevo discurso sobre la identidad y la conciencia individuales ha tenido, como era de esperar, importantes repercusiones en el campo historio-

⁴⁴ J. Vicente Arregui-J. Choza, *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, 3.ª ed. (Madrid, 1993), 115-116; L. Polo, *Qué es el hombre* (Madrid, 1991), 193-195.

⁴⁵ R. A. Kaster, «“Humanitas” and Roman Education», *Storia della Storiografia*, 9 (1986), 5-15; R. Padel, *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self* (Princeton, 1993).

gráfico: las ha tenido en los tres géneros más importantes en este ámbito —en lo que se refiere a lo individual—: la biografía, la autobiografía y los diarios.

Los «nuevos biógrafos» son, entre otros, los «new historicists» y en primer lugar su *chef d'école*, Stephen Greenblatt. Para Greenblatt, un historiador de la literatura inglesa de la Edad Moderna, las obras literarias —las obras de escritores del XVI como Tomás Moro, Tyndale, Wyatt, Spenser o Shakespeare— son el fruto del juego entre la sociedad y la cultura y el propio yo, autoconstruido en esas negociaciones o «circulaciones dinámicas», según la expresión de Foucault. Su perspectiva es el fruto de una simbiosis entre la autoconstrucción y la construcción social de la identidad personal⁴⁶.

La segunda de las evoluciones que me interesa resaltar es la reconsideración del papel y del lugar de la autobiografía, que guarda perfecta consonancia con la reconsideración postestructuralista de la identidad individual; de una autobiografía que no se encontraría más allá del siglo XVIII, porque sólo desde entonces podemos rastrear los orígenes de la autoconciencia moderna. Es el Siglo de las Luces —se dice— el siglo de las grandes autobiografías clásicas, como las de Vico, Gibbon, Goethe y Rousseau; autobiografías que se escriben en el espíritu de Yeats cuando a él le tocó su turno: «It's myself that I remake». Pero, si eso es así, ¿a partir de qué material pudo escribir Misch su monumental historia de la autobiografía desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII? ¿Y qué hacemos con *Las Confesiones* de Agustín de Hipona?⁴⁷.

Como en muchas otras áreas, también la historización plena del yo aparece en los estudios posmodernos sobre las autobiografías. John Paul Eakin constituye un buen ejemplo: para él, la ficción es el rasgo central de la verdad autobiográfica. El Yo reflexivo que es el centro de toda narrativa autobiográfica es necesariamente una estructura ficticia. La autobiografía debe simplemente entenderse como un arte de la memoria y un arte de la imaginación al mismo tiempo⁴⁸.

⁴⁶ S. Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare* (Chicago, 1980); del mismo autor, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England* (Berkeley, 1988).

⁴⁷ G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, 4 tomos en 8 volúmenes (Frankfort, 1947-1967). Para el caso de San Agustín, véanse las interesantísimas comparaciones entre sus *Confesiones* y las de Rousseau, y entre su obra y la de Samuel Beckett: A. Hartle, *The Modern Self in Rousseau «Confessions». A Reply to St. Augustine* (Notre Dame, 1983), y «Memory and the Narrative Imperative: St. Augustine and Samuel Beckett», *New Literary History*, 24 (1993), 857-880. Sobre las diferencias entre *Las Confesiones* y la autobiografía moderna, véase P. H. Hutton, *History as an Art of Memory*, 52-9 y 155.

⁴⁸ J. P. Eakin, *Fictions in Autobiography. Studies in the Art of Self-Invention* (Princeton, 1985). Posturas muy cercanas a la suya, para el caso de la autobiografía dictada, mantiene M. A. Sanders, «Theorizing the Collaborative Self...» Siguiendo el pensamiento de Bajtin, Sara Suleri deconstruye las teorías de la autorrealización y del autodescubrimiento y propone un tipo de crítica práctica «que entienda la autobiografía como una estrategia de desmantelamiento que prescinde de dicotomías tales como lo público y lo privado y lo interior y lo exterior,

En sus recientes ensayos sobre la autobiografía norteamericana, James Cox, consciente de la parte de verdad que hay en los puntos de vista antes señalados, busca —y a mi modo de ver consigue— un justo medio, que le lleva a definir la autobiografía como «un acto y una convención al mismo tiempo, un género a caballo entre la literatura de la imaginación y la literatura de la realidad, (...) un intento al mismo tiempo de fabricar y de documentar una vida. Algunos escritores fabrican más que documentan, porque lo fabricado puede ser lo único que pueda registrarse de su vida; otros documentan más que fabrican. Ninguna autobiografía, en todo caso puede evitar hacer las dos cosas», concluye Cox⁴⁹.

El planteamiento de Judith Oakely es muy similar al de Cox, en un camino, además, que promete ser muy fructífero: la autobiografía de una comunidad científica, que permite concluir a Oakely que «en el estudio de un ser humano por otro ser humano (¿y qué medio mejor existe?), la especificidad e individualidad del observador están siempre presentes, y deben por tanto ser reconocidas, exploradas y aplicadas a un empleo creativo» y que «la naturaleza de la verdad autobiográfica es la lucha de una persona, *histórica* y no de ficción, para llegar a un acuerdo con su propia vida»⁵⁰.

Muy en relación con la nueva consideración de la autobiografía se ha abierto una tercera vía para el conocimiento de la memoria y de la identidad individuales: el estudio de los diarios personales. Sólo quiero señalar aquí la empresa de Philippe Lejeune, cultivador del estudio tanto de las autobiografías como de las historias de vida, que recientemente ha estudiado, en su *Le Moi des demoiselles*, los diarios de un centenar de jóvenes francesas del siglo pasado; un libro que tiene como base teórica —según el propio Lejeune— «la reflexión de Michel Foucault sobre el orden del discurso»⁵¹.

para colocarse a sí misma en las fronteras de la exterioridad», ya que «el individuo está abierto por todos lados, no hay interioridad»: «Criticism and its Alterity», en M. G. Henderson (ed.), *Borders, Boundaries, and Frames. Essays in Cultural Criticism and Cultural Studies* (Nueva York, 1995), 171-82.

⁴⁹ J. M. Cox, *Recovering Literature's Lost Ground. Essays in American Autobiography* (Baton Rouge, 1989), 8-9; véase también J. Bruner, *Acts of Meaning* (Londres, 1992): «El Yo como narrador no sólo recuerda sino que también justifica» (p. 121). En la misma línea, pero para las historias de vida, véase C. Linde, *Life Stories: The Creation of Coherence* (Nueva York, 1993).

⁵⁰ J. Oakely-H. Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography* (Londres, 1992). Un subgénero de interés creciente es el de la «autobiografía comparada» o, para ser más precisos, el análisis de autobiografías procedentes de las muy diversas culturas americanas, que vehiculan y conforman a la vez una tradición múltiple: cf. J. R. Payne (ed.), *Multicultural Autobiography: American Lives* (Knoxville, 1992). Un buen estudio del primer autorretrato literario —que no es una autobiografía—, C. B. Brush, *From the Perspectives of the Self. Montaigne's Self-Portrait* (Nueva York, 1994).

⁵¹ P. Lejeune, *Le pacte autobiographique* (París, 1975); «Le je des jeunes filles», *Poétique*, 94 (abril de 1993), 229-251; *Le Moi des demoiselles. Enquête sur le journal de jeune fille* (París, 1993).

III. Memoria colectiva e identidad colectiva

1. *Qué es la memoria colectiva*

El interés primordial para los historiadores hoy está en la memoria colectiva y en sus relaciones con la identidad colectiva. Respecto a él es necesario plantear un problema, que a mi modo de ver, aún no se ha resuelto bien. La pregunta es: ¿qué es y cómo se forma la memoria colectiva?

En los últimos años se ha revalorizado —y reeditado— la obra del sociólogo —y miembro del Consejo de Redacción de los primeros *Annales*— Maurice Halbwachs⁵². Sus «cuadros sociales» y «lugares materiales» de la memoria encuentran claros acentos en la obra de Pierre Nora, Jacques Le Goff, Paul Connerton y Patrick Hutton, entre otros⁵³. No ocurre lo mismo con James Fentress y Chris Wickham, quienes prefieren emplear la expresión «memoria social» para marcar más las distancias respecto a los postulados de Halbwachs. ¿Por qué?

Fentress y Wickham contrapesan la memoria social y la de los individuos. Pero —se preguntan—, si son los individuos los que realmente recuerdan, ¿qué hay de social en ello? «Lo esencial —responden los citados autores— es que una gran parte de la memoria está ligada al hecho de formar parte de grupos sociales de uno u otro tipo». El problema es que la teoría durkheimiana que fundamenta toda la obra de Halbwachs le lleva a «poner lo que puede parecer un excesivo énfasis en la naturaleza colectiva de la conciencia social, prácticamente despreciando la cuestión de cómo la conciencia individual puede relacionarse con la de aquellas colectividades que los propios individuos organizaron. El resultado fue una concepción de

⁵² M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (París, 1925); agotado hoy, se puede encontrar una traducción casi completa al inglés en: M. Halbwachs, *On Collective Memory*. Editado, traducido y con una introducción por L. Coser (Chicago, 1992). De la segunda de sus grandes obras, publicada por vez primera en 1941, existe una segunda edición francesa, relativamente reciente, prologada por F. Dumont: *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective* (París, 1971). Véase, por último, del mismo autor, *La mémoire collective* (París, 1950), y su segunda edición, revisada y aumentada, en 1968. Para su visión de su maestro, véase M. Halbwachs, «La doctrine d'Émile Durkheim», *Revue philosophique de la France et l'étranger*, 85 (enero-junio de 1918), 353-411. Tres presentaciones recientes de la figura y la obra de Halbwachs, la ya citada de Coser; la de M. Douglas, recogida en su *In the Active Voice* (Londres, 1982), 255-271; y la de P. H. Hutton, «Collective Memory and Collective Mentalities: The Halbwachs-Ariès Connection», *Historical Reflections*, 15 (1988), 313-322, y su *History as an Art of Memory*, 73-90. Para su relación con los primeros *Annales*, véase también J. H. Craig, «Halbwachs à Strasbourg», *Revue Française de Sociologie*, 20:1 (enero-marzo 1979), 273-291.

⁵³ J. Le Goff, «Memoria», en su *El orden de la memoria*, 178; J. Le Goff, «Passé et présent de la mémoire», en P. den Boer-W. Frijhoff (eds.), *Lieux de mémoire et identités nationales* (Amsterdam, 1993), 41; P. Nora, «Mémoire collective», en J. Le Goff-R. Chartier-J. Revel, *La Nouvelle Histoire* (París, 1978), 398-401; P. Nora (ed.), *Les lieux de mémoire. I. La République* (París, 1984), XIX; P. Connerton, *How societies remember*, 36-38; P. H. Hutton, *History as an Art of Memory*, 73-90.

la conciencia colectiva curiosamente desconectada de los procesos reales de pensamiento de cualquier persona particular»⁵⁴. En cambio, Elisabeth Tonkin recoge las tesis de Halbwachs, aunque en su planteamiento lo que falta, en su opinión, es «la socialización (...), los caminos y los modos a través de los cuales internalizamos el mundo exterior»⁵⁵.

El antropólogo francés Roger Bastide centró adecuadamente la atención en las relaciones entre los individuos miembros de un grupo, pero no parece satisfactoria su tesis de que dichas relaciones forman un sistema o estructura en el que los individuos serían intercambiables entre sí. La naturaleza exacta de dichas relaciones, muy compleja, se pretende descubrir en la «social cognition», un campo en expansión en los últimos años⁵⁶.

En 1980, después de una encuesta oral entre los obreros metalúrgicos retirados de Givors, Yves Lequin y Jean Métral llegaban a unas conclusiones que —a mi modo de ver— se acercan mucho a la realidad: «es necesario —afirmaban— distinguir al menos una “memoria individual”, ligada a la cotidianeidad, de donde puede nacer, por adiciones y recortes, una “memoria común”, y una “memoria común” que reaparece en la evocación de las luchas, pero que es diferente de una “memoria colectiva”, perceptible solamente a través del funcionamiento de una acción consciente de memorización en el interior del grupo, que puede producirse o no producirse»⁵⁷.

¿Quiero decir con ello que, en definitiva, no hay más que memoria individual, y que lo demás son construcciones intelectuales o reificaciones de entes de razón? De ninguna manera; pienso simplemente (y solamente apunto la pista, porque no dispongo de tiempo para probarlo) que ni los paradigmas holistas ni los individualistas dan razón satisfactoria de la memoria social; pero existe, al menos, un *tertium quid* (probablemente más): me refiero a la sociología relacional, cuyo fundamento y aplicaciones prácticas ha mostrado Pierpaolo Donati en los tres últimos lustros⁵⁸.

2. La memoria social y la identidad colectiva

Desde estas y otras perspectivas históricas hay una coincidencia general en el rapidísimo crecimiento y en la abundancia de los estudios históricos

⁵⁴ J. Fentress-C. Wickham, *Social memory*, IX-X. En la misma línea, cf. G. Namer, *Mémoire et société* (París, 1987).

⁵⁵ E. Tonkin, *Narrating our pasts. The social construction of oral history*, 103-106.

⁵⁶ R. Bastide, «Mémoire collective et sociologie du bricolage», *L'Année Sociologique*, 3.^a serie, 21 (1970), 65-108; L. R.-S. Wyer, Jr.-Thomas K. Srull, *Handbook of Social Cognition*, 2.^a edición en 2 vols. (Hillsdale, 1994); Fentress-Wickham, *op. cit.*, X.

⁵⁷ Y. Lequin-J. Métral, «A la recherche d'une mémoire collective: les métallurgistes retraités de Givors», *Annales. E.S.C.*, 35 (1980), 149-163.

⁵⁸ Su obra fundamental es *Teoria relazionale della società* (Milán, 1991). Para las relaciones entre la memoria individual y la social, contienen muchos aciertos, a mi modo de ver, los ensayos recogidos por J. Jeffrey-G. Edwall, *Memory and History: Essays on Recalling and Interpreting Experience* (Lanham, 1994).

sobre la memoria social. Precisamente por ello dejaremos en el tintero los estudios sobre la memoria de familias y clanes, de asociaciones profesionales, de movimientos generacionales y de confesiones religiosas. Incluso de las memorias nacionales, tan importantes y estudiadas, no diré sino unas palabras⁵⁹.

Una segunda consideración importante: mientras —como defendía más arriba— las personas individuales tienen cada una su propia identidad (cambiante, pero no absolutamente inestable), las naciones no son «ideas de Dios», como pensaba Ranke: nacen, se desarrollan, se remodelan y mueren. Los problemas teóricos, en este caso, son menores⁶⁰.

⁵⁹ Citaré, con todo, algunos ejemplos. Véanse, para la Europa del Este: L. Baczko, *Les imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs* (París, 1984), para la «memoria explosiva» de *Solidarnosc*; P. Henry, «En URSS, naissance d'une contrehistoire», *AESC*, 40 (1985), 878-880, reseña de una historia, en ruso, publicada en cinco volúmenes entre 1976 y 1982, de esa contramemoria que fue *Pamiat* («memoria», en ruso, precisamente); B. Vicent, *La Mémoire de Prague* (París, 1986); A. Brossat et al., *A l'Est, la mémoire retrouvée* (París, 1990); M. Ferretti, *La memoria mutilata. Russia ricorda* (Milán, 1993); D. Paillard, «Russie / URSS: le discours national russe comme mémoire et comme refus», *Langages*, 114 (junio de 1994), 98-108; R. S. Watson (ed.), *Memory, History, and Opposition under State Socialism* (Santa Fe, N.M., 1994) y A. Hirschfeld, *The Unquiet Ghost. Russians Remember Stalin* (Nueva York, 1994). Estudios de conjunto de otras memorias nacionales: D. Thelen (ed.), *Memory and American History* (Bloomington, 1990); E. Florescano, *Memory, Myth and Time: From the Aztecs to Independence* (Austin, 1994); H. Rousso, *The Vichy Syndrome: History and Memory in France since 1944* (Cambridge, Mass., 1991); N. Bouvier-G. A. Craig-L. Gossman, *Geneva-Zurich-Basel. History, Culture, and National Identity* (Princeton, 1994). Como los acontecimientos políticos y las tradiciones nacionales que generan, también interesa hoy muy articularmente el estudio de la memoria de los acontecimientos y sus consecuencias: L. Valensi, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*; S. Luzzatto, *Mémoire de la Terreur. Vieux Montagnards et jeunes Républicains au XIXe siècle* (Lyon, 1991); A. Corboz, «Por une "ultrahistoire" de Tell», *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 44 (1994), 266-287; y R. M. Kingdon, *Myths about the St Bartholomew's Day Massacre, 1572-1576* (Cambridge, Mass., 1988). Un interesante número monográfico sobre las «Mémoires [nacionales] comparées», el 78 (enero-febrero de 1994) de *Le Débat*, dirigido por P. Nora.

⁶⁰ Entre ellos está la necesaria discusión de la tesis de los «nuevos historicistas», según la cual la «reformulación» de una conciencia nacional es el fruto de «un proyecto generacional concertado»: cf. R. Helgerson, *Forms of Nationhood: The Elizabethan Writing of England* (Chicago, 1992). Me parece significativo que dicha tesis no le parezca mal a uno de los primeros comentaristas del libro, el crítico literario Frank Kermode, cuando Helgerson escribe de lo que Kermode apenas conoce (el derecho, la cartografía, el papel de los viajes o de la religión), pero que le parezca inaceptable después de leer los capítulos que el autor dedica a la lengua y a la obra de autores como Spenser o Shakespeare: F. Kermode, «The High Cost of New History», *New York Review of Books*, 25-6-1992, 43-5. Otras contribuciones de los «historicists» sobre el mismo asunto y período: L. Tennenhouse, *Power in Display: The Politics of Shakespeare's Genres* (Londres, 1986) y L. Montrose, *The Subject of Elizabeth: Relations of Power and Cultural Practices in Elizabethan England* (Chicago, 1993). Estudios metodológicamente más clásicos: W. Ullmann, «This Realm of England is an Empire», *Journal of Ecclesiastical History*, 30 (1979), 175-203; C. Kidd, *Subverting Scotland's Past. Scottish Whig historians and the creation of an Anglo-British identity, 1689-ca. 1830* (Cambridge, 1993); R. J. Finlay, «National Identity in Crisis: Politicians, Intellectuals and the "End of Scotland", 1920-1939», *History*, 79 (1994), 242-259.

Un tercer punto en el que me parece que hay acuerdo general es en la importancia de las representaciones que un grupo tiene del Otro para la formación y formulación de su propia identidad. Si se tiene en mente lo que he dicho antes sobre la memoria personal, se comprenderá que no esté de acuerdo con que la existencia y la representación del Otro constituyan el *único* factor en la configuración de la identidad, punto de vista estrechamente ligado al proceso de historización general del hombre al que ya he aludido.

Si no fuera así, no tendrían ninguna importancia para la constitución de las memorias nacionales —culturales y políticas— factores tan estudiados recientemente como las guerras y el derramamiento de sangre⁶¹; la unidad étnica de una nación o, por el contrario, su multiplicidad⁶²; la exaltación de los dirigentes y héroes nacionales⁶³; la identificación con las

⁶¹ Una contribución de S. Audoin-Rouzeau muestra una de las formas en que las guerras contribuyen a la construcción de la identidad nacional: «The national sentiment of soldiers during the Great War», en R. Tombs (ed.), *Nationhood and Nationalism in France. From Boulangism to the Great War 1889-1918* (Londres, 1991), 89-100. Debe también tenerse en cuenta la observación de Philippe Joutard, recogida y ratificada por Alain Corbin: «el derramamiento de sangre es una condición necesaria para la constitución de memorias indelebles»: cf. A. Corbin, *The Village of Cannibals: Rage and Murder in France, 1870* (Cambridge, 1992), 115. Es lo que comprueba G. L. Mosse en su *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars* (Nueva York, 1990).

⁶² A. Mann define con el título de su libro *The One and the Many* (Chicago, 1984) la identidad norteamericana, fruto de la realidad de América como un *melting-pot* que preserva el pluralismo cultural, realidad que muchas veces ha estado en crisis: véase J. Cazemajou-J. P. Martin *La crise du Melting-Pot: ethnicité et identité aux Etats-Unis de Kennedy à Reagan* (París, 1983) y el de George Lipsitz sobre los cambios de la memoria colectiva, estrechamente unidos a los de la cultura popular, a partir de 1945: *Time Passages. Collective Memory and American Popular Culture* (Minneapolis, 1990). Pero las obras fundamentales sobre la tradición cultural y social norteamericanas se deben a Michael Kammen: véanse, entre otros, *Mystic Chord of Memory. The Transformation of Tradition in American Culture* (Nueva York, 1991) y *Meadows of Memory: Images of Time and Tradition in American Art and Culture* (Austin, 1992). Por su parte, Linda Hutcheon, en sus *Splitting Images. Contemporary Canadian Ironies* (Toronto, 1991), ha propuesto utilizar la ironía postmoderna —y lo ha hecho ella misma a través del análisis del arte y la literatura canadiense— para la «negociación» de las diversas dualidades y multiplicidades que definen Canadá; véase también su *Irony's Edge: The Theory and Politics of Irony* (Londres, 1994).

⁶³ R. Laxer, «Les dirigeants nationaux dans la mémoire collective et leur portrait dans les manuels d'histoire», en M. Moniot (ed.), *Enseigner l'histoire, des manuels à la mémoire*, 141-142. Es indudable que la figura del rey fue un factor de identificación nacional de Francia, como de otros países: M. Tyvaert, «L'image du roi: légitimité et moralité royales dans les histoires de France au XVII^e siècle», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 21 (1974), 521-547; O. Ranum, *Artisans of Glory. Writers and Historical Thought in Seventeenth-Century France* (Chapel Hill, 1980); L. Marin, *Le Portrait du Roi* (París, 1981). Sobre Louis Marin, véase R. Chartier, «Pouvoirs et limites de la représentation. Sur l'œuvre de Louis Marin», *Annales. H.S.S.*, 49 (1994), 407-418. Memorias de héroes-símbolos, G. Krumeich, «Joan of Arc between right and left», en R. Tombs (ed.), *Nationhood and Nationalism in France*, 63-73, y K. A. Marling-J. Wetenhall, *Iwo Jima. Monuments, Memories, and the American Hero* (Cambridge, Mass., 1991).

instituciones públicas⁶⁴; las fronteras⁶⁵, y, particularmente, los factores de carácter cultural: los mitos y los imaginarios⁶⁶; la historiografía y la enseñanza de la historia⁶⁷; la lengua, las narraciones literarias y la repre-

⁶⁴ El caso a mi juicio más interesante es el del llamado «patriotismo constitucional» norteamericano: M. Kammen, *A Machine that Would Go of Itself. The Constitution in American Culture* (Nueva York, 1986); S. Levinson, *Constitutional Faith* (Princeton, 1988); B. Ackermann, *We the People* (Cambridge, Mass., 1991); D. Lacorne, *L'Invention de la République. Le modèle américain* (París, 1991).

⁶⁵ Cf. R. J. Evans, «Essay and Reflection: Frontiers and National Identities in Central Europe», *International History Review*, 14 (1992), 480-502; P. Sahlins, *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees* (Berkeley, 1989); P. Sénac (ed.), *Frontières et espaces pyrénéens au Moyen Age* (Perpignan, 1992).

⁶⁶ Algunos de los estudios sobre los mitos nacionales hoy: R. Porter (ed.), *Myths of the English* (Cambridge, 1992), y, para Francia, S. Citron, *Le mythe national. L'histoire de France en question*, 2.^a ed. (París, 1989), y la original obra de C. Amalvi, *De l'art et de la manière d'accomoder les héros de l'histoire de la France. Essais de mythologie nationale* (París, 1988). C.-O. Carbonell-J. Rives (eds.), *Mythes et politique* (Toulouse, 1992). Los más estudiados de ellos son los mitos sobre los orígenes. Dos importantes casos son el de los orígenes de los germanos, estudiados desde el Renacimiento a través de las interpretaciones de la *Germania* de Tácito, y la acumulación (descendencia troyana, apuestas por celtas y galos...) y enfrentamiento de posiciones sobre sus orígenes entre los franceses durante el siglo XVI. De la abundantísima bibliografía disponible me remito, en el primer caso, que cuenta con libros fundamentales de R. Much, H. Jahnkuhn y D. Timpe, F. L. Borchard, L. Krapf y L. Canfora, al artículo de síntesis de M. Werner, «La *Germania* de Tacite et l'originalité allemande», *Le Débat*, 78 (enero-febrero de 1994), 42-61; en el segundo, sobre el que existen ambiciosas obras de D. R. Kelley, G. Huppert, C. G. Dubois y P. Viallaneix y J. Ehrard, al estado de la cuestión de A. Jouanna, en «Histoire et polémique en France dans la deuxième moitié de XVI^e siècle», *Storia della Storiografia*, 2 (1982), 57-76. Otro interesante caso: M. Tanner, *The Last Descendant of Aeneas: The Hapsburgs and the Mythic Image of Emperor* (New Haven, 1993). Igualmente abundantes son los mitos sobre los orígenes de las naciones sin Estado, como Cataluña y el País Vasco; cf. P. Feedman, «Cowardice, Heroism and the Legendary Origins of Catalonia», *Past and Present*, 121 (noviembre de 1988), 3-28; J. Juaristi, *El linaje de Aitor: La invención de la tradición vasca* (Madrid, 1987); J. Juaristi, *Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles* (Madrid, 1992).

En los últimos años se ha escrito mucho a partir del concepto, más amplio pero más vago, de «imaginario»; véanse, entre tantos otros, P. Laborie-N. Loraux, «Imaginaire sociale et identité nationale», en D. Peschanski-M. Pollak-H. Rousso (eds.), *Histoire politique et sciences sociales* (Bruselas, 1991), 155-187; C.-G. Dubois (ed.), *L'imaginaire de la nation (1792-1992)* (Burdeos, 1991); J. M. Sánchez-Prieto, *El imaginario vasco* (Barcelona, 1993).

⁶⁷ D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, y H. Rousso-M. C. Lavabre, «Les usages politiques du passé: histoire et mémoire», en D. Peschanski-M. Pollak-H. Rousso (eds.), *Histoire politique et sciences sociales*, 243-278. Estudios monográficos de muy diverso tipo: los clásicos libros de H. Butterfield, *The Whig interpretation of history* (Londres, 1931) y S. Mellon, *The Political Uses of History. A Study of Historians in French Restoration* (Stanford, 1958). Cuatro estudios de muy diferente factura: O. Ranum, *Artisans of Glory...*; S. MacCormack, «History, Memory and Time in Golden Age Spain», *History and Memory*, 4:2 (otoño-invierno de 1992); I. Gershoni, «Imagining and Reimagining the Past: The Use of History by Egyptian Nationalist Writers», *History and Memory*, 4:2 (otoño-invierno de 1992), 5-37; y R. Gildea, *The Past in French History* (New Haven, 1994). Algunos estudios sobre la enseñanza de la historia: F. Furet, «La naissance de l'Histoire [1979]», en su *L'atelier de l'histoire* (París, 1982), 101-127; M. Ferro, *Comment on raconte l'Histoire aux enfants à travers le monde entier* (París, 1986); R. Riemenschneider, «La confrontation internationale des manuels. Contribution au problème des

sentación del paisaje nacional⁶⁸, y la formación y conservación del patrimonio cultural⁶⁹.

Contamos ya con interesantes estudios generales sobre la problemática de las relaciones entre «Nosotros» y «los Otros» y en torno a su influencia en la identidad de ambas partes, porque es parcialmente cierto que dicha identidad se construye en su relación dialéctica⁷⁰. Existe el Otro cercano,

rappports entre manuels d'histoire et mémoire collective», en H. Moniot (ed.), *Enseigner l'histoire...*, 127-139.

Un ejemplo de leyenda dirigido desde el poder con argumentos principalmente históricos: W. S. Maltby, *The Black Legend in England. The Development of anti-Spanish Sentiment, 1558-1600* (Durham, 1968). Para la evolución de dicha leyenda en la literatura inglesa a lo largo del siglo XIX, véase M. Ragussis, «The Birth of a Nation in Victorian Culture: The Spanish Inquisition, the Converted Daughter, and the "Secret Race"», *Critical Inquiry*, 20 (primavera de 1994), 477-508. Un ejemplo, en este tema, de que un Otro —por ejemplo, el indio— deja de serlo cuando su enemigo —en este caso, los españoles— es también el mío —los hugonotes franceses—, en F. Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555-1589)* (París, 1990); un caso similar estudia G. H. Landsman, «The "Other" as Political Symbol: Images of Indians in the Woman's Suffrage Movement», *Ethnohistory*, 39 (1992), 247-284.

⁶⁸ B. Doyle, *English and Englishness* (Londres, 1989). La importancia del inglés como elemento conformador no sólo de la nación, sino de todo un Imperio, llevó a J. G. A. Pocock a proponer escribir una «British History», más allá de la «English History»: J. G. A. Pocock, «British History: A Plea for a New Subject», más las observaciones de A. J. P. Taylor, G. Donaldson y M. Hechter, y la réplica del autor, en *Journal of Modern History*, 47 (1975), 601-628.

Véase también J.-J. Courtine, «Le tissu de la mémoire: Quelques perspectives de travail historique dans les sciences du langage», P. Sériot, «Le cas russe: Anamnèse de la langue et quête identitaire (La langue, mémoire du peuple)», y H. Weinrich, «La mémoire linguistique de l'Europe», en *Langages*, 114 (enero-febrero de 1994), 5-12, 84-108 y 13-24, respectivamente.

Para la literatura norteamericana y su influencia sobre la identidad estadounidense, cf. C. Strout, *Making American Tradition. Visions and Revisions from Ben Franklin to Alice Walker* (New Brunswick, 1990) y A. Sing-J. Skerret, Jr-R. E. Hogan (eds.), *Memory, Narrative, and Identity. New Essays in Ethnic American Literatures* (Boston, 1994). Para la representación del paisaje, S. Daniels, *Fields of Vision: Landscape, Imagery and National Identity in England and the United States* (Cambridge, 1994); W. J. T. Mitchell (ed.), *Landscape and Power* (Chicago, 1994) y *Landscape and Memory*, del siempre polémico Simon Schama (Londres, 1995). Para la importancia de los nombres de las personas y de las calles, dos buenos ejemplos son los artículos de P. Hawkins, «Naming Names: The Art of Memory and the NAMES Project AIDS Quilt», *Critical Inquiry*, 20 (verano de 1993), 752-779, y M. Azaryahu, «The Purge of Bismarck and Saladin: The Renaming of Streets in East Berlin and Haifa. A Comparative Study in Culture-Planning», *Poetics Today*, 13:2 (verano de 1992), 351-367.

⁶⁹ El monumento histórico es una novedad de comienzos del siglo XIX, pero hoy ya no nos es posible verlo con ojos ingenuos: D. Poulot, «Naissance du monument historique», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 36 (1985), 418-450; W. Cohen, «Symbols of Power: Statues in Nineteenth-Century Provincial France», *Comparative Studies in Society and History*, 31 (1989), 491-513; R. Koselleck, «Les monuments aux morts. Contribution à l'étude d'une marque visuelle des temps modernes» y G. Richier-B. Cousin, «Les monuments aux morts de 1914-1918 dans les Bouches-du-Rhône», en M. Vovelle-D. Lancien (eds.), *Iconographie et Histoire des Mentalités* (París, 1979), 113-123 y 124-130, respectivamente.

⁷⁰ F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (París, 1980); M. de Certeau, *Heterologies. Discourse on the Other* (Minneapolis, 1986); E. Benito Ruano, *De la*

como ocurre con la visión que una nación euroatlántica tiene de las demás, y existe también el Otro que es tan ininteligible que ni siquiera estamos seguros de que pertenezca al género humano, de que forme parte de alguna colectividad verdaderamente humana.

Recientemente se han publicado diversos estudios comparados ligados con el Otro cercano sobre las conciencias nacionales, y en particular sobre sus componentes culturales⁷¹, y, a partir del espectacular *Les lieux de mémoire*, dirigido por Pierre Nora⁷², los estudios sobre otras memorias o conciencias nacionales, algunos de ellos con pretensiones comparativas.

Ese Otro cercano se manifiesta particularmente en el mundo europeo⁷³:

alteridad en la Historia (Madrid, 1988); T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (París, 1989), más varios de los ensayos recogidos en su *Les morales de l'Histoire* (París, 1991); M. Segalen (ed.), *L'autre et le semblable* (París, 1989); P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (París, 1990); W. A. Gamson, «Hiroshima, the Holocaust, and the Politics of Exclusion», *American Sociological Review*, 60 (1995), 1-20.

Importantes para la elaboración de una metodología más rigurosa, para el estudio del otro son los artículos de R. S. Khare, «The Other's Double — The Anthropologist's Bracketed Self: Notes on Cultural Representation and Privileged Discourse» y W. Doriger, «Rationalizing the Irrational Other: «Orientalism» and the *Laws of Manu*», ambos en un número monográfico dedicado al Otro por *New Literary History*, 23 (1992), 1-23 y 25-43.

⁷¹ B. Giesen (ed.), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit* (Frankfurt, 1991). Véanse también la ya citada obra dirigida por C.-G. Dubois, *L'imaginaire de la nation*; N. Wilterding, «An examination of European and national identity», *Archives Européennes de Sociologie*, 34 (1993), 119-136, y K. Yoshino, *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Inquiry* (Londres, 1993); el ya citado de Segalen et al., *L'autre et le semblable*, de significativo subtítulo [«Régards sur l'ethnographie des sociétés contemporaines»]; y S. MacDonald (ed.), *Inside European identities. Ethnography in Western Europe* (Providence, 1993).

⁷² P. Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*. Un «review article» especialmente laudatorio, el de N. Wood, «Memory's Remains: les lieux de mémoire», *History and Memory*, 6:1 (primavera-verano de 1994), 123-149. Personalmente, la obra dirigida por Nora me parece más espectacular que fundamental, entre otras razones porque carece de una base teórica sólida; espero mostrarlo en un próximo artículo. No es la opinión de los coordinadores de *Lieux de mémoire et identités nationales*, P. den Boer y W. Frijhoff, para quienes, «en menos de diez años, los “lugares de la memoria” se han convertido en una de las nociones clave de la nueva historia». P. H. Hutton considera que, siguiendo a Foucault, la empresa de Nora es una «arqueología de la memoria». Nora y sus colaboradores «trazan el camino por el cual una arqueología de los lugares de la memoria desplaza a un historicismo basado en la memoria concebida como imaginación. Pero nunca se estará suficientemente atento a las vías por las que la imaginación implícita en los hábitos escondidos de la mente sigue siendo crucial para la tarea historiográfica»: *History as an Art of Memory*, 106-23, 149, 23. Un buen estudio de un caso alemán, el de T. Nipperdey, «Der Kölner Dom als Nationaldenkmal», *Historische Zeitschrift*, 233 (1981), 595-613, recogido en sus *Nachdenken über die deutsche Geschichte* (Munich, 1986). El primer estudio para España que conozco, el de S. Michonneau: «Un lieu de mémoire barcelonais: Le monument au docteur Robert», *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 41 (1994), 269-289, quien descubre una memoria del enraizamiento y una memoria de la resistencia en el citado monumento desde su inauguración, en 1910, hasta el retorno a la democracia después de la muerte de Franco.

⁷³ Lo pone de manifiesto J. Friedman, aunque otros autores han mostrado la capacidad de hibridación de la cultura europea con la del Otro lejano: J. Friedman, «The Past in the Future:

contribuyen, sí, a la formación de la conciencia nacional, cultural y/o política factores como la visión personal o interpersonal de quienes viven conflictos como la Guerra de los Cien Años, un largo conflicto en el que se va definiendo quién es quién⁷⁴; o los viajes en el espacio⁷⁵, en la cultura⁷⁶ y en el tiempo⁷⁷, que nos hablan del Otro cercano y del lejano; pero también, y a mi modo de ver en mayor grado, la común tradición grecolatina y judeocristiana⁷⁸ y la reiterada recepción y reinterpretación de dichas tradiciones, a las que cada país europeo vuelve en distintos momentos, por distintas

History and the Politics of Identity», *American Anthropologist*, 94 (1992), 837-859; el punto de vista de E. Fischer, en la misma revista, 95 (1993), 1000-1003, bajo el título «The West in the Future: Cultural Hegemony and the Politics of Identity». T. Asad, «Are There Histories of People Without Europe?», *Comparative Studies in Society and History*, 29 (1987), 594-807, y M. Sahlins, «Goodbye to Tristes Tropes. Ethnography in the Context of Modern World History», *Journal of Modern History*, 65 (1993), 1-25. Dos muy interesantes ejemplos: L. Poyer, «History, Identity, and Christian Evangelism: The Sapwafik Massacre», *Ethnohistory*, 35 (1988), 213-233, y G. W. Trompf, «Macrohistory and Acculturation: Between Myth and History in Modern Melanesian Adjustments and Ancient Gnosticism», *Comparative Studies in Society and History*, 31 (1989), 621-648.

⁷⁴ M. Mollat du Jourdin, *La guerre de Cent Ans vue par ceux qui l'ont vécue* (París, 1992).

⁷⁵ J. Pemble, *The Mediterranean Passion: Victorians and Edwardians in the South* (Oxford, 1987). G. J. Thurston, «Alexis de Tocqueville in Russia», *Journal of the History of Ideas*, 37 (1976), 289-306, y F. Furet, «Naissance d'un paradigme: Tocqueville et le voyage en Amérique (1825-1831)», *Annales. E. S. C.*, 39 (1984), 225-239 (importancia para la formación del pensamiento histórico y político); E. Lemay, «Le monde extra-européen dans la formation de deux révolutionnaires», en B. Rupp-Eisenreich (ed.), *Histoires de l'anthropologie XVIIe-XIXe siècles*, 117-132 (influencia del mundo extraeuropeo en la formación de dos protagonistas de la Revolución francesa, Dèmeunier y Volney); P. Zumthor, *La Mesure du Monde. Représentation de l'espace au Moyen Age* (París, 1993); L. Droulia-V. Mentzou (eds.), *Vers l'Orient par la Grèce; avec Nerval et d'autres voyageurs* (París, 1993); P. J. Marshall-F. Williams, *The Great Map of Mankind. British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment* (Londres, 1982) (la «cartografía cultural» que permiten los viajes); P. Fussell, *Abroad: British Literary Traveling between the Wars* (Oxford, 1980) (para los libros de viaje); F. Wakeman, Jr., «Voyages», *American Historical Review*, 98 (1993), 1-17 (transformaciones recientes en el sentido del viaje); E. J. Leed, *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism* (Nueva York, 1991).

⁷⁶ E. Said, *Orientalism* (Nueva York, 1978) y su nueva y discutida incursión en el asunto, «East isn't East. The impending end of the age of orientalism», *Times Literary Supplement*, 3-2-1995, 3-6.

⁷⁷ Para las diversas visiones de la Edad Media de los renacentistas (los creadores de la expresión), los ilustrados y los románticos, véanse D. Hay, *Annalists and Historians. Western historiography from the eighth to the eighteenth centuries* (Londres, 1977); L. Gossman, *Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment. The World and Work of La Curne de Saint-Palaye* (Baltimore, 1968); L. Gossman, *Augustin Thierry and Liberal Historiography*, *Beiheft 15 de History and Theory*, 15 (1976). En momentos de cambio, tales excursiones son especialmente frecuentes: R. Pillorget, «Le recours à l'imaginaire étranger en France au cours des décennies précédant la Révolution de 1789», *Revue d'Histoire Diplomatique*, 98 (1984), 7-30.

⁷⁸ El primer —y difícil— paso lo constituyó, sin duda, la integración de ambas tradiciones: W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass., 1961); J. Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of National Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (New Haven, 1993); A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford, 1983).

razones⁷⁹ y a veces con inesperadas consecuencias, como el profundo cambio en la conciencia histórica que supuso la pretensión de que los «Modernos» eran superiores a los «Antiguos»⁸⁰.

Junto al Otro cercano que constituyen las naciones euroatlánticas unas para otras, está el Otro por antonomasia: el Bárbaro, el Infiel, el hombre «inferior», el Monstruo, el Diablo⁸¹.

Probablemente, el Otro más Otro fue el indio americano, no sólo porque era tan diferente al europeo, sino también porque era completamente

⁷⁹ Para la transmisión de los clásicos greco-latinos, desde Homero hasta Erasmo, puede verse L. D. Reynolds-N. O. Wilson, *D'Homère à Erasme. La transmission des classiques grecs et latins* (París, 1984); para la Edad Media, A. J. Bernardo-S. Levin (eds.), *The Classics in the Middle Ages* (Binhampton, 1900). Dentro del aluvión de libros sobre la recepción de los clásicos por la Europa de los siglos XVI a XVIII, me limitaré a citar la modélica monografía de T. Hampton, *Writing from History. The Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature* (Ithaca, 1990) y el «hit-parade» de los historiadores clásicos entre 1450 y 1700, confeccionado por P. Burke: «A Survey of the Popularity of Ancient Historians, 1450-1700», *History and Theory*, 5 (1966), 135-162. Especialmente brillantes me parecen F. A. Yates, *Astraea. The Imperial Theme in the sixteenth century* (Londres, 1975), y J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, 1975); J. G. A. Pocock, «The Machiavellian Moment Revisited: A Study in History and Ideology», *Journal of Modern History*, 53 (1981), 49-72. Los principios de la Ilustración obligaron a los «philosophes» a revisar críticamente a Justiniano y su *Digesto*: R. Bonini, *Giustiniano nella storia: Il mito e la critica nell Settecento illuminista* (Turín, 1991). Pero en el siglo XIX se reinterpretaron de nuevo los autores clásicos y su «renacimiento» durante los siglos XV y XVI; véanse, entre otros, J. Kissane, «Victorian mythology», *Victorian Studies*, 6 (1962), 5-28; F. M. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain* (New Haven, 1981); J. O. Whitman, *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era. Historical Vision and Legal Change* (Princeton, 1990); H. Fraser, *The Victorians and Renaissance Italy* (Oxford, 1992) y J. B. Bullen, *The myth of the Renaissance in nineteenth century writing* (Oxford, 1995), además de una parte no pequeña de la monumental obra de Arnaldo Momigliano, entre la que se incluyen muchos de sus *Studies in Historiography* (Londres, 1966), sus *New Paths of Classicism in the Nineteenth Century*, Beiheft 21 de *History and Theory*, 21 (1982) y su «German Romanticism and Italian Classical Studies», *Storia della Storiografia*, 9 (1986), 67-74. Para el profundo antigermanismo y la preferencia por los orígenes itálicos de Roma (que les llevaría a dejar a un lado el legado griego de los especialistas en estudios clásicos de la Italia de entreguerras), véase G. F. Gianotti, «Grecia e Roma, Germania e Italia: appunti sulla storiografia letteraria antica a el primo ventennio del Novecento», en L. Grossi (ed.), *Mondo classico, mondo attuale*, 63-90.

⁸⁰ El resultado de la *Querelle* —un proceso de larga duración— unió más a los europeos entre sí. Tres estudios sobre momentos y países distintos: A. Zimmermann (ed.), «*Antiqui und Moderni*». *Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter* (Berlín, 1974); J. A. Maravall, *Antiguos y modernos: la idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad* (Madrid, 1966); J. M. Levine, *The Battle of Books: History and Literature in the Augustan Era* (Ithaca, 1991).

⁸¹ A pesar de los muchos y muy interesantes estudios publicados en los últimos años, me parece que no ha llegado todavía el momento de la síntesis. Entre tantos otros casos de interés, hay que estudiar todavía mejor al Bárbaro; hay que estudiar mejor también, desde ambas civilizaciones, al Otro musulmán y al Otro cristiano. Y.-A. Dagué, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation* (Bruselas, 1981); P. Michel, *Un mythe romantique: Les Barbares 1789-1848* (Lyon, 1981). P. Sénac, *L'image de l'autre: l'Occident médiéval face à l'Islam* (París, 1983); B. Lewis, *Comment l'Islam a decouvert l'Europe* (París, 1984).

inesperado. El problema intelectual y moral a que dio lugar el encuentro con el «salvaje» —nada parecido a lo que se esperaba del Cipango y del Catay— dio a un tiempo el impulso definitivo al derecho de gentes y a la antropología cultural, y fue el modelo a partir del cual el europeo dominó más tarde nuevos mundos. Creó, decíamos, el derecho de gentes, porque llevó al límite la creencia cristiana en la unidad del género humano, que soportó aquel reto; creó, decíamos, la antropología cultural, que a su vez amplió la conciencia histórica del hombre⁸².

Un factor todavía muy cercano a nosotros hace que la cuestión del Otro sea una cuestión muy caliente: me refiero a las teorías racistas desarrolladas durante el siglo XIX, a su extensión en el campo de la lingüística comparada, que llevó a la dualidad de arios y semitas, y, desde luego, al Holocausto⁸³.

Muchos pensadores de la muerte del hombre tendrían que reflexionar sobre las causas del Holocausto; pero que la «Solución Final» se pensase específicamente para los judíos es también el fruto de una persecución milenaria: una persecución que ha dado lugar, sí, a una rica historiografía tradicional y a una nueva historiografía, influida por el movimiento sionista; pero que ha dado lugar, sobre todo, a una memoria como la de ningún otro pueblo en el mundo, estudiada en la obra maestra de Yerushalmi,

⁸² A. Gerbi, *The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750-1900* (Pittsburgh, 1973; edición original italiana, 1955); G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo: la nascita della antropologia come ideologia coloniale. Dalle genealogie bibliche alle teorie razziale* (Florenca, 1979); R. F. Berkhofer, Jr, *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present* (Nueva York, 1979); M. T. Ryan, «Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Comparative Studies in Society and History*, 23 (1981), 519-538; A. Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indians and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge, 1982); T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* (París, 1982); B. Rupp-Eisenreich (ed.), *Histoires de l'anthropologie (XVIe-XIXe siècles)*; I. Clendinnen, *Ambivalent conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1578* (Cambridge, 1987); S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècles* (París, 1988); I. Clendinnen, *Aztecs: An interpretation* (Cambridge, 1991); M.-R. Trouillot, «Anthropology as Metaphor: The Savage's Legacy and the Postmodern World», *Review*, 14 (1991), 29-54; S. Sebastián, *Iconografía del Indio Americano, siglos XVI-XVIII* (Madrid, 1992); M. Gidley (ed.), *Representing Others: White Views of Indigenous Peoples* (Exeter, 1992); A. Grafton, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery* (Cambridge, Mass., 1993); G. H. Gossen et al., *De palabra y de obra en el Nuevo Mundo. 3. La formación del otro* (Madrid, 1993); J. A. González Alcantud, *La extraña seducción. Variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente* (Granada, 1993); S. Greenblatt (ed.), *New World Encounters* (Berkeley, 1993); K. O. Kupperman (ed.), *America in European Consciousness, 1492-1750* (Chapel Hill, 1995). Para el otro punto de vista, véase la contribución de J. L. Hartman, «Caliban's Voice: American Indian Views of the Other in Colonial Virginia», *New Literary History*, 23 (1992), 69-81.

⁸³ G. W. Stocking, Jr, *Victorian Anthropology* (Nueva York, 1987); F. Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology* (Berkeley, 1974); M. Olender, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites: un couple providentiel* (París, 1979); R. Stackelberg, *Idealism Debased. From «Völkisch» Ideology to National Socialism* (Kent, Ohio, 1981).

*Zakhor*⁸⁴. Ni la historia ni la memoria pueden ni deben perdonar en este caso olvidos o tergiversaciones: tampoco en otros casos, por diferentes que sean a pesar de las apariencias⁸⁵.

Del racismo y sus consecuencias a la monstruosidad no hay siquiera un paso: estudios recientes han mostrado las relaciones entre el monstruo de Frankenstein y el racismo en la Inglaterra decimonónica o entre la visión del indio mexicano en relación con la acción del diablo en su cultura⁸⁶. Estamos ya ante el último Otro, el más lejano y, a pesar de ello, el que puede infundir más temor, porque se presenta como real a la imaginación. El monstruo es Otro verídico porque vive en la imaginación, y ya hemos comentado antes que memoria e imaginación están muy cercanas.

* * *

Es ya un lugar común afirmar que uno de los rasgos que más diferencian a la historiografía posmoderna de la moderna es el interés «arqueológico» por la representación de los hechos históricos⁸⁷ —que en sí mismos

⁸⁴ Y. H. Jerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle, 1982); y la controversia en torno a *Zakhor* mantenida por A. Funkenstein y D. N. Myers en *History and Memory*, 1:1 (primavera-verano de 1989) y 4:2 (otoño-invierno de 1992); C. Lanzmann, *Shoah: An Oral History of the Holocaust* (Nueva York, 1985); A. Rapoport-Albert (ed.), *Essays in Jewish Historiography, Beiheft 27* (1988) de *History and Theory*; L. Valensi-N. Wachtel, *Jewish Memory* (Berkeley, 1991); L. Langer, *The Ruins of Memory: Holocaust Testimonies* (New Haven, 1991); S. Friedlander, *Memory, History, the Extermination of the Jews of Europe* (Bloomington, 1993); el «Forum» sobre «Representing the Holocaust», con artículos de H. Kellner, W. Kansteiner y R. Braun en *History and Theory*, 33 (1994), 127-197, y, desde una posición realista desde el punto de vista gnoseológico, la crítica a los tres de B. Lang, en la misma revista, 34 (1995), 84-89; D. y J. Boyarin, «Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity», *Critical Inquiry*, 19 (verano de 1993), 693-725. Para un caso muy particular en la historia judía, véase R. W. Patch, «'Men of the Nation': The Shaping of *Converso* Identity in Early Modern Europe», *Past and Present*, 143 (mayo de 1994), 48-76.

⁸⁵ A. Schwarz, «British Visitors to National Socialist Germany: in a Familiar or in a Foreign Country», *Journal of Contemporary History*, 28 (1993), 487-509; O. Bartow, «Intellectuals in Auschwitz: Memory, History and Truth», *History and Memory* 5:1 (primavera-verano de 1993), 87-129; P. Hollander, *Political Pilgrims: Travels of Western Intellectuals to the Soviet Union, China and Cuba, 1928-1978* (Oxford, 1981).

⁸⁶ H. L. Malchow, «Frankenstein's monster and images of race in nineteenth-century Britain», *Past and Present*, 139 (mayo de 1993), 90-130; P. Mason, *Deconstructing America: Representations of the Other* (Londres, 1990), que presenta un notable catálogo de figuras monstruosas europeas y americanas; F. Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain* (New Haven, 1995).

⁸⁷ Véase R. Chartier, «Le monde comme représentation», *Annales. E.S.C.*, 44 (1989), 1505-1520; S. Bann, *The Clothing of Clio. A study of the representation of history in nineteenth-century Britain and France* (Cambridge, 1984), y *The inventions of history. Essays on the representation of the past* (Manchester, 1990); C. Beaune, *Naissance de la nation France* (París, 1991). Sobre la historia de la representación de Foucault y su influencia en la historiografía posmoderna, véase P. H. Hutton, *History as an Art of Memory*, 22: «El reciente interés de la memoria por los historiadores está ligado al énfasis actual en las imágenes y formas de la representación». En esta línea, ejerce un influjo muy grande la revista *Representations*, publicada en Berkeley y dirigida por Stephen Greenblatt.

no interesan o cuya capacidad de conocerlos se niega— o más bien por sus sucesivas representaciones, a través de las conmemoraciones⁸⁸, del cuidado del patrimonio⁸⁹, de los *loci memoriae* o de las exhibiciones y museos⁹⁰. Hay un curioso lazo que une las historiografías pre- y posmoderna a través de unas formas de entender el pasado que están más cerca del mito y de la tradición que de la ciencia histórica.

IV. Conclusión

En su novela quizá más conocida, *El corazón de las tinieblas*, Joseph Conrad escribió: «la mente del hombre es capaz de cualquier cosa, porque

⁸⁸ Pero la conmemoración histórica hoy (que incluye artículos de prensa, libros, programas de televisión, películas), ¿ayuda mejor a entender mejor la historia o a recomponer la memoria? ¿Qué concluye, por ejemplo, el ciudadano medio no ya español, sino norteamericano, de la conmemoración de la conquista o encuentro de 1492, que para Bushman ha convertido a Colón en una pasión nacional, mientras que para Stannard constituye la manifestación americana del Holocausto? Véase C. L. Bushmann, *America Discovers Columbus* (Hanover, 1992); D. Stannard, *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the World* (Nueva York, 1992). Las memorias, lo hemos visto, son plurales; el problema es que hoy la mayor parte de las memorias —individuales y sociales— están confusas: demasiadas veces no saben a qué carta quedarse. En todo caso, en América como en Europa, hay cada vez más conmemoraciones supranacionales, conmemoraciones nacionales extraordinarias y ordinarias —celebración de las fiestas cívicas— y conmemoraciones estrictamente historiográficas, todas ellas cada vez más estudiadas por los historiadores. Véanse, para los Estados Unidos, D. Glassberg, *American Historical Pageantry. The Uses of Tradition in the Early Twentieth Century* (Chapel Hill, 1990) and J. Bodnar, *Remaking America. Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century* (Princeton, 1992). Para Alemania, véase E. François, «Nation retrouvé, "nation à contrecœur"». L'Allemagne des commémorations», *Le Débat*, 78 (enero-febrero de 1994), 62-70. El caso francés, en C. Rearick, «Festivals in France: The Experience of the Third Republic», *Journal of Contemporary History*, 12 (1977), 435-460; P. Hamon, *Expositions: Literature and Architecture in Nineteenth-Century France* (Berkeley, 1992); R. Sanson, *Les 14 juillet (1789-1975). Fête et conscience nationale* (París, 1976); D. Maldidier, «La mémoire et l'événement: le 14 juillet 1989», *Langages*, 114 (junio de 1994), 109-125; G. Namer, *La Commemoration en France: de 1945 à nos jours* (París, 1987); S. L. Kaplan, *Adieu 89* (París, 1993). Dos recientes conmemoraciones historiográficas: para el cincuentenario de la caída de Mussolini, véase el número monográfico de *Storia Contemporanea*, 24:6 (diciembre de 1993), «1943: crisi de regime, crisi di nazione»; para el centenario del «affaire Dreyfus», *Le Mouvement Social*, 166 (enero-marzo de 1994).

⁸⁹ P. d'Iribarne, *La Logique de l'Honneur: gestion des entreprises et traditions nationales* (París, 1989).

⁹⁰ O. Impey-Arthur MacGregor (eds.), *The Origins of Museums* (Oxford, 1985). Para el extremo cronológicamente más alejado del anterior (la era del turismo), D. Horne, *The Great Museum* (Londres, 1984). Algunos ensayos particularmente perceptivos: H. Boockmann, «Zwischen Lehrbuch und Panoptikum: Polemische Bemerkungen zu historischen Museen und Ausstellungen», y J. Kocka, «Die deutsche Geschichte soll ins Museum», ambos en *Geschichte und Gesellschaft*, 11 (1985), 59-79; P. Jones, «Museums and the Meanings of their Context», *New Literary History*, 23 (1992), 911-921; S. Brandt, «The Memory Makers: Museums and Exhibitions of the First World War», *History and Memory*, 6:1 (primavera-verano de 1994), 95-122; E. V. Winans, «The Head of the Kings: Museums and the Path to Resistance», *Comparative Studies in Society and History*, 36 (1994), 221-241.

está todo en ella, tanto el pasado como el futuro». Uno de los grandes cambios entre la historiografía de hace un siglo y la actual —lo sabemos— radica aquí: en la nueva conexión pasado-presente-futuro, nacida de la convicción de que siempre, también cuando recordamos o proyectamos, estamos viviendo en el presente, en nuestro presente.

Desde esta perspectiva, probablemente estamos ante un modelo de historiador, el de la segunda mitad de nuestro siglo, que, aun evitando el anacronismo, el presentismo y los usos ilegítimos del pasado, no puede dejar de juzgar al interpretar, y se mantiene, por tanto, relativamente lejos de la *Wertfreiheit* reclamada por Max Weber.

Ello no quiere decir, por supuesto, que el historiador pueda pasar a cumplir una función mítica como es la de la memoria, ni renunciar a hacer la historia crítica de esa misma memoria, individual y social. No es lo nuestro inventar tradiciones, sino, como en el caso de la oportuna obra de Hobsbawm y Ranger, estudiar el cómo y el porqué de tales invenciones⁹¹. Es más, tenemos que ser aún más críticos respecto a nuestra propia tribu que los historiadores de hace cien años. En 1899 el historiador suizo Antoine Guillaud señalaba la influencia de Theodor Mommsen sobre Nietzsche, y recordaba que en los años sesenta y setenta del siglo pasado, «tres obras llenaban de entusiasmo a la juventud alemana: el *Fausto* de Goethe, *El mundo como voluntad y como idea*, de Schopenhauer, y la *Historia de Roma*, de Mommsen»⁹², tres obras muy significativas a la vista de lo que ocurrió después.

Como ha escrito Robert Muchembled, debemos hacer una etnología histórica de nuestra propia tribu; pero una cosa es la empatía del etnólogo hacia la comunidad que estudia y otra su conversión en el hechicero de la tribu⁹³. Por ello hay que tener cuidado —lo ha hecho notar Eleanor Searle— con el concepto de «mitohistoria», acuñado hace diez años por William McNeill. Creo que Searle interpreta demasiado radicalmente las palabras de McNeill, pero que acierta al resaltar una idea clave, relacionada quizá con la «fusión de horizontes» de Gadamer: si es verdad —como decíamos antes— que los historiadores escribimos, siempre desde el presente, para nuestros contemporáneos, que necesitan conocer el pasado para vivir su propio presente, también lo es que la mejor forma de conseguirlo es ponernos como primer objetivo (objetivo ideal, a la manera de las ideas reguladoras de Kant) el de reconstruir y entender el pasado luchando cuanto nos sea posible contra nuestros «pre-juicios» o «pre-sentimientos»⁹⁴.

⁹¹ E. J. Hobsbawm-T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*.

⁹² A. Guillaud, *L'Allemagne nouvelle et ses historiens: Niebuhr, Ranke, Mommsen, Sybel, Treitschke* (París, 1899). Cito por la traducción inglesa de 1915, pp. 167-168.

⁹³ R. Muchembled, *La violence du village. Sociabilité et comportements populaires en Artois du XVe au XVIIe siècles* (París, 1989), 5-68.

⁹⁴ W. H. McNeill, «Truth, Myth and History», en su *Mythistory and Other Essays* (Chicago, 1986), 3-22; E. Searle, «Possible History», *Speculum*, 61 (1986), 779-786.

Termino. La memoria está de moda porque tenemos horror a la amnesia, decíamos al comienzo con Paolo Rossi. No creamos, sin embargo, que la sola rememoración de nuestro pasado personal y social va a resolver dicho problema. Es necesario además conocer las raíces profundas y el sentido de la identidad humana para ir más allá de sus múltiples manifestaciones históricas. Creo que, además de recordar nuestro pasado personal y social, deberíamos entrar en nosotros mismos y conocer todas las facetas de nuestra identidad, que, aunque están históricamente modalizadas, no son radicalmente históricas. Si lo hacemos, encontraremos una respuesta, que constituirá nuestra defensa frente a la amnesia y al anonimato, y desde ese momento la rememoración del pasado se podrá, sí, convertir en orientación para el futuro.