

## 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»<sup>1</sup>.

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).

<sup>1</sup> 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 reciente<sup>2</sup>— 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

<sup>2</sup> 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 mundo<sup>3</sup>.

¿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 camino<sup>4</sup>. Es éste también el camino que estamos comenzando a recorrer en Pamplona. Los logros y las limitaciones de los estudios sobre la

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> 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 memoria<sup>5</sup>. En el siglo XVIII interesó mucho la tradición oral, pero para construir una «nueva ciencia de la historia»<sup>6</sup>. Hoy descubrimos no solamente que los pueblos para los que la tradición oral —acompañada de ritos, objetos, imágenes— es su historia<sup>7</sup>, 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 múltiples<sup>8</sup>. Esta perspectiva ayuda a entender un artículo ya clásico de Moses Finley<sup>9</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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 realidad<sup>10</sup>. 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 Veyne<sup>11</sup>.

La cultura medieval es fundamentalmente «memorial», pero la monumental obra de Guénée sólo se ocupa de la producción historiográfica escrita<sup>12</sup>. También en China se produce esa complementariedad, y —como

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> 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 historia<sup>13</sup>. 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 históricos<sup>14</sup>.

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 otra<sup>15</sup>; después de los cuentos, la literatura —no sólo la novela y el drama históricos—, los manuales escolares y, siempre, los objetos, los sonidos, los gestos<sup>16</sup>. 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 historia<sup>17</sup>.

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

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> 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).

<sup>15</sup> 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).

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

<sup>17</sup> 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 metodológicos<sup>18</sup>.

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 Shils<sup>19</sup>.

Una tradición que indica un tipo de acciones intencionales y por ello se define de modo dinámico<sup>20</sup>; 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 significado<sup>21</sup>. 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*<sup>22</sup>.

Pero la historia —como ha dicho Milan Kundera— es tanto recordar como olvidar<sup>23</sup>. Por ello, los estudiosos de la memoria tienen que recurrir

<sup>18</sup> 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).

<sup>19</sup> E. Shils, *Tradition* (Londres, 1981).

<sup>20</sup> 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.

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> 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).

<sup>23</sup> 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 selectiva<sup>24</sup>. En todos los tipos de investigaciones hay que rastrear la presencia del olvido e intentar averiguar sus leyes<sup>25</sup>. 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 memoria<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> N. Wachtel, «Introduction» a M.-N. Bourget-L. Valensi-N. Watchel (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.

<sup>25</sup> «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 oasienne», *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).

<sup>26</sup> 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?<sup>27</sup>.

## 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»<sup>28</sup>: 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 momentos<sup>29</sup>. 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

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

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

<sup>29</sup> 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 presente<sup>30</sup>.

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 somos<sup>31</sup>. 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 Sacks<sup>32</sup>, 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 años<sup>33</sup>, 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»<sup>34</sup>. 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-

<sup>30</sup> 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).

<sup>31</sup> I. Rosenfield, *The Strange, The Familiar and the Forgotten*, *passim*.

<sup>32</sup> 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.

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

<sup>34</sup> 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 individual<sup>35</sup>, 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—<sup>36</sup>.

Además, otras parcelas de nuestra existencia, cuyo estudio está encomendado a otras ciencias humanas y sociales como la historia<sup>37</sup>, la filosofía<sup>38</sup>, la antropología cultural<sup>39</sup> o la teoría literaria<sup>40</sup>, a veces conjuntadas en parciales, pero valiosas aproximaciones interdisciplinares<sup>41</sup>, 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

<sup>35</sup> 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).

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> 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).

<sup>38</sup> 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.<sup>a</sup> 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).

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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).

<sup>41</sup> 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 nihilismo<sup>42</sup>.

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»<sup>43</sup>.

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

<sup>43</sup> 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 filosófica<sup>44</sup>, 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.<sup>45</sup>.

## 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-

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> 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).































