



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Mastrogregori, Massimo
La liberación del pasado
Contribuciones desde Coatepec, núm. 4, enero-junio, 2003, p. 0
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100401>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La liberación del pasado*

MASSIMO MASTROGREGORI

We could at least see
Thomas Pynchon, V.

¿Qué cosa es la religión del pasado que ha dominado la cultura europea en los últimos dos siglos? ¿Cuándo se ha afirmado el cuidado sin límites de los hechos transcurridos; la recuperación cautelosa, pero motivada por el entusiasmo, de cada leyenda y de cada cuento; la nostalgia de lo que ya no es; la costumbre de escarbar en el tiempo para reconstruir nuevos relatos, fortalecidos con pruebas, deducciones, demostraciones científicas? ¿Cómo sucedió que las ruinas se han convertido en parques arqueológicos, los cúmulos de cartapacios polvorientos en valiosos fondos de archivo, los restos de enseres en piezas de museo, los viejos muebles desechados en antigüedades de valor? ¿Cuándo tuvo inicio el culto de los monumentos y las memorias públicas, que ha poblado nuestras ciudades de estatuas y símbolos, y llenado nuestros días de conmemoraciones oficiales? Es por tales preguntas que hay que empezar si queremos debatir la liberación de la carga del pasado: es éste el argumento del ensayo que ofrecemos al lector, y de las notas críticas que lo acompañan.

En lugar de carga del pasado sería más preciso hablar de poder de los recuerdos. En efecto, no es el pasado el que existe o existió alguna vez (excepto como simple intuición temporal o como kantiano noúmeno), sino los recuerdos, los relatos de quien vive todavía, o el rastro en el espacio, pura materia, de quien no vive más. Hay objetos y signos que perduran, resisten al tiempo y a las destrucciones, a la fuerza del caso y a la voluntad de los hombres. Duran, estos objetos, ya sean ellos ciudades o artículos manufacturados, esqueletos o milagros de belleza, ya sean ellos signos ricos por interpretarse o absolutamente carentes de

* Traducción del italiano por Patrizia Romani.

valor. Y hablan a la conciencia de los vivos. De esto, del encuentro con aquellos objetos y signos, con los rastros visibles, manan los recuerdos, y se vuelven relatos, sometidos luego a discusión, a veces no creídos, otras fascinantes y maravillosos como sueños ligeros, y otras más terroríficas como pesadillas. Ahí está, en la ciudad eterna, el templo de todos los dioses, majestuoso, con la bóveda derribada y abierta hacia el cielo, y ahí está, en el fondo del mar de Otranto, el despojo de una nave de prófugos hundida un día de fiesta por una corbeta militar: desde una portilla se asoma el brazo de un cadáver.

Nos parece que algunos de estos objetos hablan a nuestra mente, a nuestro corazón; otros callan, después de haber sido por largo tiempo atractivos para nuestros antepasados; algunos, por así decirlo, son reales, mientras que otros se esfuman en la irrealidad y, aunque presentes, permanecen invisibles. Sólo de los primeros (de los que llamamos reales), entonces, recibimos algo: un espíritu que nos mueve a la aprobación, a la polémica, a la superación de nuestras viejas ideas; o la sensación de una mayor experiencia de las cosas, el encanto de la belleza, el orgullo del poder, las heridas del dolor o, finalmente, el aliento de la esperanza, que ilusiona y da la vida.

¿De cuál pasado, entonces, de cuál espíritu, experiencia, dolor, belleza, de cuál esperanza deberíamos librar nuestro futuro? Por supuesto: del pasado que da prestigio y poder, e induce a la dominación: aquel pasado imperial, por ejemplo, que dejaba indiferente a Leopardi en Roma en 1822, o que hacía estremecer de indignación a Lucien Febvre en 1953, hasta llevarlo a asociar en la condenación a Carlos V con Hitler; o del pasado que causa dolor. Componemos, entonces, un imposible repertorio del mal, del pasado que hay que remover para librar al futuro. Que se quede sólo el pasado que da esperanza: ¿el autor trágico Frinico no fue, acaso, multado y luego expulsado de Atenas por haber puesto en escena el dolor de su pueblo? Que se quede Cristo, no Pilatos o Alejandro VI Borgia; Séneca, no Nerón.

¿Pero en verdad podemos elegir el pasado que es bueno imitar y el pasado del cual debemos librarnos? ¿La experiencia histórica de los últimos dos siglos, de Kant, a Croce, y a Benjamin, no ha demostrado, acaso, lo contrario? Existe, entre el presente y el pasado, una relación trascendental: el presente debe referirse a un pasado determinado, que adquiere por eso realidad y visibilidad; libre, independiente del presente, es sólo el pasado que hemos definido irreal.

Por lo tanto, el presente abre un espacio de conocibilidad, en el interior del cual es concedido percibir el único pasado posible. Las condiciones políticas, económicas, religiosas, morales, estéticas concurren en un determinado presente a configurar el pasado visible (posible, que puede volverse real). Sólo en el interior de esta configuración surgen los problemas que motivan al recuerdo y a la

historia, y las condiciones que deciden el destino de los rastros visibles del pasado: sobre este punto estarían de acuerdo algunos grandes pensadores del siglo que ahora termina, desde Croce, para quien toda historia es historia contemporánea, a Benjamin, según quien cada presente lleva consigo particulares condiciones de conocibilidad, o a Maurice Halbwachs, quien considera que los recuerdos son posibilitados por condiciones sociales presentes (los *cadres sociaux de la mémoire*).

Ahora bien, el elemento decisivo para este debate es que a finales del siglo XVIII se abrió en Occidente un espacio de conocibilidad absolutamente nuevo, una relación con el pasado que no tenía precedentes. Esto ha orientado hasta ahora no sólo los problemas y los motivos de la historiografía, sino también la vida de la “memoria colectiva”, y las condiciones mismas de la tradición de los recuerdos y las huellas visibles del pasado. Vuelven las preguntas de las cuales hemos partido; y hay que detenernos ahora en las características de esta nueva relación con el pasado.

El espacio de conocibilidad que se ha abierto en el siglo XVIII es, antes que todo, ilimitado; desde entonces en adelante, el pasado de todos los tiempos, de todos los lugares, de todas las clases sociales se convierte en objeto de interés y de reconstrucción. No existe un acontecimiento, por pequeño que sea, que, por lo menos en teoría, no sea digno de ser estudiado, conocido, enseñado. Esta es otra novedad fundamental: el pasado se enseña a todos. La historia se vuelve materia de enseñanza desde el inicio de los estudios, cosa que hasta el siglo XVIII nunca había ocurrido. Inicialmente distintos, los dos fenómenos acaban por convergir: el siglo XIX no rescata sólo aquel pasado medieval que disgustaba a los iluministas, sino que extiende la investigación a toda área geográfica, por ejemplo, a Oriente. Entonces, los especialistas de las numerosas disciplinas históricas son profesores de historia; su número, todavía bastante limitado a finales del siglo XIX, es considerable en nuestros días, y se aproxima a decenas de millares.

Lo mismo vale para la producción de libros de historia y erudición, de las revistas científicas, los congresos históricos, los repertorios bibliográficos y las fuentes: casi no existían antes del mencionado cambio de dirección, preparado en el transcurso del siglo XVIII, mientras que ahora ya no es posible contarlos. Son las naciones, en un primer momento, las que promueven el conocimiento del pasado (“nacional”, naturalmente), instituyendo cátedras y financiando recopilaciones de fuentes; sin embargo, en el transcurso del siglo XX esta característica se pierde, y la investigación se vuelve internacional. Dos hechos fundamentales están vinculados con este aspecto científico del culto del pasado: el desarrollo de las excavaciones arqueológicas, que busca devolver la visibilidad a los tesoros sepultados del pasado, y la transformación de los archivos que, de “arsenales” del

príncipe, depósito de antecedentes administrativos útiles al poder, se convierten en minas de testimonios para los historiadores, a partir de la revolucionaria distinción, que se afirma por primera vez en la historia precisamente a inicios del siglo XIX, entre archivos “corrientes”, administrativos, y archivos históricos. De estos últimos se establece el carácter público aunque esto resulte ser, por largo tiempo y hasta la fecha, solamente una ilusión.

La base del mencionado interés oficial por la historia la constituyen movimientos profundos de la relación con el pasado. Por ejemplo, se afirma a finales del siglo XVIII una nueva visión de las cosas humanas: se trata del descubrimiento de la individualidad histórica, reconstruida por Friedrich Meinecke en su libro sobre los orígenes del historicismo, que culmina en Goethe. En aquel periodo nace también la novela moderna, y en los primeros treinta años del siglo XIX madura, con Stendhal y Balzac, la representación de la realidad cotidiana en la literatura: éste es el gran descubrimiento de Eric Auerbach, contenido en su *Mimesis*, escrito en el destierro en Istanbul, sin documentación. Sin duda, este descubrimiento tiene que ser integrado con aquél más reciente de Francesco Orlando, según el cual objetos insólitos irrumpen en las imágenes de la literatura, justo en el periodo del cual hablamos: ruinas, reliquias, rarezas, desechos, muebles y ropa desgastados por el tiempo.

De esta forma, el pasado es situado en el centro de la cultura europea: lo que atrae de él es su individualidad; se representa su realidad, se hace sentir el peso del tiempo en las cosas. Se afirma también un sentido nuevo de la memoria individual, mucho más trágico y doloroso: Chateaubriand invita al lector de sus memorias a seguirlo en el rastreo de sus penas, como un herido que le sigue la pista a su propia sangre. Este sentido del tiempo transcurrido se exalta y se transforma en contacto con la ciudad, vista ahora como un laberinto arqueológico, en el cual uno vaga y se extravía. Es justamente la ciudad del siglo XIX la que actúa como un “transformador” de recuerdos: sus calles pululan de símbolos, las decoraciones de los edificios y los nombres de las calles son enciclopedias históricas; sin hablar de los interiores, riquísimos de objetos y de estilos. Nace la *bricabracomanie*, como la denominó De Goncourt, la manía de coleccionar cosas desaparecidas. Se crea una especie de corto circuito entre colecciones privadas de objetos, colecciones públicas, subastas y museos; la versión profana y secularizada de estos últimos la constituyen los grandes almacenes. Porque el hombre nuevo del siglo XIX necesita de objetos para pensar, y esto es todavía válido para nosotros; no se olvide, sin embargo, que estos objetos son también recuerdos.

Las infinitas posibilidades de la industria y la tecnología multiplican estos objetos, y hacen posible la producción de innumerables manifestaciones del pasado: piénsese sólo en las imágenes fotográficas.

La meticulosa búsqueda, clasificación e interpretación, por parte de especialistas, de todas las posibles manifestaciones del pasado, inclusive las sepultadas; la enseñanza ampliamente difundida de todas las historias posibles; la inmensa producción de nuevos rastros materiales visibles, y su comercio; la infatigable conservación del mayor número posible de ellas; la pasión por los recuerdos y los avatares de la memoria: son éstos los caracteres originales del nuevo espacio de conocibilidad que se abrió a finales del siglo XVIII y que, en gran parte, no está cerrado todavía.

Es difícil decir con precisión cómo haya sucedido todo esto. Se puede, sin embargo, sugerir alguna hipótesis. Los fenómenos que dan vida a los movimientos más profundos de la relación con el pasado están seguramente vinculados con importantes acontecimientos políticos y económicos: ¿acaso se puede no citar el impacto de las revoluciones políticas de finales del siglo XVIII y la difusión en el continente europeo de la revolución industrial? Pero el instrumento histórico más directo, el elemento de transmisión entre la “gran historia” y la relación con el pasado es, quizás, el nacimiento de un nuevo tipo de individuo que, en el transcurso del siglo XIX, adquiere derechos civiles y políticos; es, o tiende a ser, propietario de bienes; desarrolla un trabajo durante el día (es decir, no pertenece a la que en el siglo XVIII se denominaba la clase disponible); consume bienes e informaciones (bienes que son informaciones); vive en la ciudad, más o menos aislado dentro de un pequeño círculo; colecciona objetos (es un coleccionista); se concede periodos de diversión y emprende viajes (es un turista). Este individuo que es, entonces, al mismo tiempo ciudadano, propietario, trabajador, consumidor, aislado, turista y coleccionista (principalmente hombre, hasta tiempos recientes, luego también mujer), este individuo es el verdadero protagonista de la mencionada nueva relación con el pasado.

Es a él a quien los profesores de historia procuran hacer aprender desarrollos, fechas y conceptos, con demasiada frecuencia en balde; es él quien visita parques arqueológicos y museos, pero de prisa y sin un interés profundo; para él se producen enseres y muebles, objetos bien diseñados y *souvenirs* (o *gadgets*): pero con facilidad él los pierde y olvida, no les hace caso, atraído por nuevas modas; de sus actos y hechos se conservan los documentos administrativos, pero nadie los buscará nunca; de su vida, sus viajes, su familia existen centenares de fotografías, pero raramente él las busca, y fácilmente las pierde o abandona; su vida relativamente aislada no le permite intercambiar experiencias y recuerdos con otros, más allá de cierto límite; en cuanto trabajador ocupado, él no tiene el tiempo para pensar en el pasado, si no es melancólica o nostálgicamente; como ciudadano, en fin, él puede, con la misma facilidad, ser un burgués en la Tercera república francesa, un fascista en el periodo de Mussolini, o un perplejo elector de la SPD de Schroeder.

Es verdad, entonces, que alrededor suyo, y básicamente para él, se estudia y enseña la historia, se inauguran o restauran colecciones y museos, se conservan archivos, se producen en abundancia rastros materiales, se guardan recuerdos, se nutre uno de nostalgia; sin embargo, él, ciudadano propietario turista coleccionista, etc., no tiene un verdadero interés por todo esto, a pesar de ser el aire que respira.

Más bien, él es el espectador gozoso del que hablaba Nietzsche, es el lector, divertido o adormilado, de muchas novelas que ridiculizan a los historiadores, de George Eliot a Ibsen, de Gide a Beerbohm y Sartre.

Sucede así que las mismas fuerzas históricas que abren un nuevo espacio de conocibilidad del pasado, y que ponen en marcha un sistema en el cual circula de diferentes maneras un número enorme de recuerdos, producen —en la figura del individuo de muchos rostros— el elemento que disuelve y contradice los caracteres originales de aquella mirada hacia el pasado.

Se llega por este camino a la situación presente, en la cual actúan fuerzas que van en muchas direcciones: no sólo a favor de la historia y el interés por el pasado, entonces, sino también en contra de la historia. No se piense sólo en el futurismo, en el antihistoricismo del cual hablan Croce y Mann, en el estructuralismo o las investigaciones lógicas de Wittgenstein (en particular, las notas sobre *La rama dorada* de Frazer) —fenómenos culturales todos donde la historia es intrínsecamente negada—.

Existen modos más sutiles y actuales de anular el valor del pasado. Por ejemplo, el muy reciente de considerar el pasado almacén de formas, supermercado de estilos, repertorio abierto de signos de donde sacar según las necesidades. Vaciado de todo carácter puntualmente determinado, el pasado se aligera hasta desvanecerse. No es una casualidad que la cultura posmodernista, que exalta esta reutilización intensiva de las imágenes del pasado, sea contemporánea de ciertos desarrollos concretos, como la tecnología digital o la investigación sobre los materiales mutantes, que llevan a la disolución del viejo concepto de huella visible del pasado. Los textos y las imágenes digitales son fluidos y modificables a voluntad, sin que sea materialmente posible hallar las modificaciones operadas; tampoco los objetos producidos en material mutante sirven como signos del tiempo, ya que no duran con la misma forma. Estos recodos culturales y tecnológicos recientes están trabajando ya, en cierto sentido, para liberar al futuro: probablemente, éste estará casi desprovisto de todas aquellas huellas visibles de las cuales nuestro presente, iniciado a finales del siglo XVIII, es todavía riquísimo.

Al observar la presencia del pasado en la situación actual, se descubre, por lo tanto, una difícil tensión entre el gran peso del ayer en nuestra cultura, en la misma civilización material, y la obra tenaz de fuerzas dirigidas a disolver toda experiencia en visiones fugaces. Por esa razón, la maniobra de liberación del

pasado por parte del futuro, de la que se habló, si por un lado se presenta laboriosa, por el otro se descubre ya en curso y casi cumplida.

¿Pero aquella observación, y este descubrimiento serían posibles, acaso, sin el intento que hemos propuesto de una indagación histórica? Es inevitable concluir de esto que tenía razón Goethe: es justamente la escritura de la historia (¡no la erudición!) la única forma posible de liberación del pasado.

No obstante, una vez levantada la mirada del escrito, esta solución, a la que conduce inevitablemente el razonamiento, se revela inactual: algo que pertenece al siglo XVIII, justamente. ¿No será que aquel espacio de conocibilidad del que se habló se está cerrando? ¿Que en la religión del pasado ya no cree nadie, a excepción de los sacerdotes de la memoria, que son creyentes de profesión: los miles de archivistas profesores inspectores conservadores etc.? ¿Sobre todo, no será que se volvió vacía la idea de que se debe o se puede conocer el pasado, y que, al contrario, se ha afirmado otra posibilidad según la cual el pasado es discontinuidad pura, depósito de fragmentos incomprensibles?

Hemos partido, con Kant y Croce, de la ineludibilidad de una relación con el pasado: las categorías del juicio son trascendentales. Una vez planteada la inevitabilidad de la relación, y una vez sentadas las fuerzas históricas que la configuran de diferentes modos, por libre que sea su juego, el pasado puede ser conocido y eventualmente superado, nunca eliminado. En este caso la conclusión es que la liberación del pasado no es posible. La relación con el ayer, cualquiera que éste sea, es parte constitutiva de la experiencia, de una experiencia que es, al mismo tiempo, proyectada en un futuro al alcance de la mano, que se pretende controlar, al que se mira con confianza, para el cual se hacen proyectos, infatigablemente. Entonces, aunque se destruyeran todos los rastros del pasado, no por esta razón se acabaría con el conocimiento: éste no depende de aquéllos.

Distinto es el caso en que tuvieran que prevalecer fuerzas históricas que crean un mundo en el cual Kant y su juicio ordenador no tienen más sentido, en el cual ya no existe un dominio lógico sobre el pasado. Se dirá que esto ya ocurrió, y que justamente ésta es la condición posmoderna: piénsese sólo en Foucault, que escribe “para no tener más rostro”, y que disuelve al sujeto del conocimiento, al hombre que “podría disiparse como un rostro de arena en la orilla del mar”. En este caso, es evidente que nuestro problema se plantearía en términos totalmente distintos. La liberación del pasado se vuelve posible. La Tradición es suspendida, quedan fragmentos combinados con ligereza, reutilizados, reciclados, pero la nueva función que ellos asumen es un juego simbólico. Nuestro paisaje urbano acaba por parecerse al mundo posatómico de la película *Mad Max*, o a una reproducción de las ciudades africanas, llenas de desechos reutilizados y de colores. La libre contaminación entre tradiciones es la norma. Se sustituye la religión del pasado

con la del presente, el “bendito presente”, como lo denomina el escritor Gianni Celati en su diario africano. Se esfuman los proyectos para el futuro, se renuncia al control absoluto sobre el tiempo y las cosas. Derivarían de esto efectos imprevistos, como renunciar a muchísimas cosas, dejar de acumular objetos y propiedades, o superar el aislamiento, congénito y corroborado por las tradiciones del pasado (familiares, nacionales, religiosas, de casta, de partido). Las posibilidades de contacto seguramente no faltarían. Finalmente, desaparecería el ciudadano propietario turista coleccionista. Pero, en este punto, el razonamiento deja el lugar a una visión o, quizás, a una alucinación.

NOTAS CRÍTICAS Y BIBLIOGRÁFICAS

Sobre el problema de la liberación del pasado *cfr.* B. Croce, “La storiografia come liberazione dalla storia”, en B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1943 (2), pp. 30-32; H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York, The Viking Press, 1961 (cap. 1 y 2); H. White, “The Burden of History”, en H. White, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 27-50; P. Nora, “Le 'fardeau de l'histoire' aux Etats-Unis”, en *Mélanges Pierre Renouvin. Etudes d'histoire des relations internationales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 51-74; E. Shils, *Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1981; T. Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995; J. Revel, “Le fardeau de la mémoire. Histoire et mémoire dans la France d'aujourd'hui”, en A. L. Coccato, *Contributi alla storia socio-religiosa. Omaggio di dieci studiosi europei a Gabriele De Rosa*, Roma-Vicenza, Istituto Luigi Sturzo, 1997, pp. 123-140; G. Mastroianni, “Il peso della tradizione”, en *Storiografia*, 2, 1999, pp. 41-56.

Relatos fortalecidos con pruebas y deducciones: *cfr.* E. Weil, *Wert und Würde der erzählenden Geschichte*, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, p.2.

Culto de los monumentos: *cfr.* A. Riegl, “Der moderne Denkmalkultus”, en A. Riegl, *Entwurf einer Gesetzlichen Organisation der Denkmalpflege in Oesterreich*, Wien, Bundesdenkmalamt, 1903.

No existe el pasado sino los recuerdos: al pasado tiene que ser atribuida, entonces, la existencia que Kant llamaba *nouménica*; también hay que añadir que la importancia de los acontecimientos, de las *res gestae*, y la plenitud de sus consecuencias juegan un rol básico en el proceso que da origen a tradiciones de recuerdos. Sólo por comodidad, además, he hablado exclusivamente de los rastros visibles de realidades desaparecidas, prescindiendo de los signos del tiempo transcurrido sobre realidades todavía vivas.

Existen objetos y signos que duran. Hasta el siglo XVIII son los acontecimientos importantes, casi exclusivamente, los que dan lugar a tradiciones. Naturalmente, no todos los acontecimientos importantes originaron tradiciones (piénsese, por ejemplo, en el pa-

pel histórico del secreto, los tabúes, lo sagrado y lo indecible, y lo que queda inexpresado). Sin embargo, hasta aquel entonces, las tradiciones existentes derivaron de desarrollos que eran, a su manera, importantes. Al contrario, desde el siglo XIX en adelante asistimos a una proliferación de tradiciones que no dependen de la importancia de los hechos. Archivos administrativos enteros son conservados por principio, y si tiene que haber una selección ésta es dictada por la carencia de espacio o por la negligencia. Domina un principio “historicista”, por lo que todo tiene que ser conservado, porque todo, antes o después, podría adquirir importancia.

Leopardi indiferente hacia Roma: *cfr.* G. Leopardi, *Le lettere*, Milano, Mondadori, 1955, p. 342.

Lucien Febvre, Carlos V y Hitler: *cfr.* L. Febvre, “Crise de la civilisation, avenir de l'Europe (Strasbourg, mars 1953)”, en *Rivista di storia della storiografia moderna*, XIV, 1993, 1-2, p. 128: “Charles Quint, considéré comme un des grands réalisateurs de l'Europe!!! - Merci bien. Mais pourquoi pas une médaille de Napoléon 1? ou de Hitler?” (una organización europeísta tenía el proyecto de acuñar una medalla de Carlos V).

El presente abre un espacio de conocibilidad del pasado: *cfr.* W. Benjamin, *Gesammelte Schriften, band V, Das Passagen-Werk*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1982, cap. N7a, 8 (Reflexiones sobre la teoría del conocimiento). Conocibilidad es una traducción del término de Benjamin *Erkennbarkeit*.

Croce y la historia contemporánea: *cfr.* B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1927 (3), cap. I: “Storia e cronaca”, pp. 1-17; *cfr.* también B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, Napoli, Bibliopolis, 1991, cap. I: “Il concetto della filosofia come storicismo assoluto”, pp. 9-28.

Halbwachs: *cfr.* M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1925, cap. III: “La reconstruction du passé”, pp. 83-113.

La enseñanza de la historia y el desarrollo de la historiografía “nacional”: *cfr.* A. Momigliano, “L'introduzione dell'insegnamento della storia come soggetto accademico e le sue implicazioni”, en A. Momigliano, *Tra storia e storicismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1985, pp. 75-96; C. Simon, *Staat und Geschichtswissenschaft in Deutschland und Frankreich 1871-1914*, Bern-Frankfurt/M.-New York-Paris, 1988; W. Weber, *Priester der Klio*, Frankfurt/M.-Bern-New York, 1984; W. Keylor, *Academy and Community. The Foundation of french Historical Profession*, Cambridge, 1975; CH. O. Carbonell, *Histoire et historiens. Une mutation idéologique des historiens français 1865-1885*, Toulouse, 1976; O. Dumoulin, *Profession historien: un “métier” en crise (1919-1939)*, Thèse de IIIe cycle, EHESS, Paris, 1983; P. den Boer, *Geschiedenis als beroep. De professionalisering van de geschiedbeoefening in Frankrijk (1818-1914)*, Nijmegen, 1987; D. S. Goldstein, “The Professionalization of History in Britain in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century”, en *Storia della storiografia*, 1983, 3, pp. 3-27; P. R. H. Slee, *Learning and a Liberal Education. The Study of Modern History in the Universities of Oxford*, Cambridge

and Manchester, 1800-1914, Manchester, 1986; M. Moretti, "Storici accademici e insegnamento superiore della storia nell'Italia unita. Dati e questioni preliminari", en *Quaderni storici*, XXVIII, 1993, 1 (n. 82), pp. 61-98; K. D. Erdmann, *Die Oekumene der Historiker. Geschichte der Internationalen Historikerkongresse und des Comité International des Sciences historiques*, Goettingen, 1987.

Archivos comunes y archivos históricos: *cfr.* R.-H. Bautier, "La phase cruciale de l'histoire des archives: la constitution des dépôts d'archives et la naissance de l'archivistique (XVIe-début du XIXe siècle)", en *Archivum*, XVIII, 1968, pp. 139-49.

Meinecke, Auerbach, Orlando: *cfr.* F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München u. Berlin, Oldenbourg, 1936; E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, A. Francke, 1944; F. Orlando, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*, Torino, Einaudi, 1993; para Chateaubriand, *cfr.* F. R. de Chateaubriand, *Memorie d'oltretomba*, Torino, Einaudi-Gallimard, 1995, vol. I, p. 107.

Las ciudades como laberinto arqueológico: *cfr.* G. Celati, "Il bazar archeologico", en G. Celati, *Finzioni occidentali*, Torino, Einaudi, 1986 (2), pp. 187-215.

Museos, grandes almacenes, objetos para pensar y fotografías: *cfr.* R. G. Saisselin, *Le bourgeois et le bibelot*, Paris, A. Michel, 1990; M. Douglas-B. Isherwood, *The World of Goods*, New York, Basic Books, 1979; S. Sontag, *On Photography*, New York, Anchor Books, 1990 (1977), cap. I: "In Plato's Cave".

El interés actual por la memoria. La multiplicación de los estudios sobre la memoria histórica es el resultado de una fuerte "demanda" de saber a la cual los historiadores, en un primer momento, no respondieron. Al parecer, el tema se impuso por varias razones. Antes que todo, hubo un aspecto político de la cuestión, en el cual se expresaba la reivindicación de la memoria de los vencidos y de los oprimidos (no hay que pensar sólo en las clases subalternas).

Pero la presencia casi obsesiva de la atracción por la memoria, que domina el escenario a partir de fines de los años setenta (¡después de haber marcado buena parte del siglo Bergson y Proust!), es un hecho cultural importantísimo, de carácter general, en el cual acaba por confluír perdiéndose el motivo político. En esto jugó un papel relevante la cultura psicoanalítica. El recuerdo gana, también por este camino, una posición central en la cultura de masa reciente; a él se vinculan hasta ciertas epidemias de recuerdos, con la complicidad de los grandes medios de comunicación, como es el caso del síndrome de personalidad múltiple, que se difundió en los Estados Unidos a partir de los primeros años ochenta (*cfr.* I. Hacking, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton University Press, 1995).

Algunas películas de éxito llevan el tema a la atención del gran público. En *Blade Runner*, de Ridley Scott (1982), el cazador de androides Deckard aplica a la bella Rachel el test que revelará su naturaleza de réplica, proyectada y construida por la Tyrrell

Corporation. Rachel no sabe que lo es pero, afirma el mismo Tyrrell, empieza a sospecharlo. ¿Cómo puede una réplica, tener sospechas? pregunta, entonces, Deckard.

“Tyrrell: More human than human is our motto. Rachel is an experiment: we began to recognize in them [las réplicas] a strange obsession. After all they are emotionally inexperienced with only a few years in which to store up the experiences which you and I take for granted. If we gift them with a past, we create a cushion or pillow for their emotions and consequently, we can control them better.

Deckard: Memories! You're talking about memories...”

La idea de los recuerdos artificiales aflora a menudo en los relatos del estadounidense Philip K. Dick: se encuentra ya sugerida, por ejemplo, en un cuento de 1966, *Recuerdos en venta*; sin embargo, la novela de Dick de la que está tomado *Blade Runner* es de 1968 (*Do Androids Dream of Electric Sheep?*). Desde entonces el tema recorrió mucho camino: en la película *Strange Days*, de Katherine Bigelow (1995), el injerto de memorias artificiales es hasta objeto de un comercio comparable al actual de los videos y, en el muy reciente *Dark City*, de A. Proyas (1998), extraterrestres perversos buscan inútilmente el secreto del alma humana en las memorias individuales, con las cuales llevan a cabo experimentos elaborados, modificando materialmente a continuación, durante la noche, ambientes domésticos, lugares, objetos (y antes que todo la misma ciudad).

A la centralidad cultural del tema de las memorias habrán contribuido, además, todas las discusiones sobre las computadoras, la memoria del futuro y los sistemas de almacenamiento del saber y, por otra parte, todos los debates acerca de la conservación del “patrimonio” artístico del pasado.

Así, como consecuencia de esta atención dominante en la cultura de masas reciente, la memoria se ha convertido en un objeto de estudio histórico: por una encuesta realizada en el catálogo colectivo de las librerías inglesas (Copac) se sabe que en 1975, entre 53 títulos concernientes a la memoria, ninguno tenía por objeto la memoria histórica; en 1985, de 54 títulos sólo dos eran libros de historia; al contrario, en 1995 entre 141, precisamente 23 tenían que ver con la memoria histórica. Entonces, si estos datos no engañan, la explosión se verificó aproximadamente en los últimos quince años.

Veamos algunos títulos: los ensayos de Le Goff sobre la historia y la memoria, ya incluidos en la *Enciclopedia Einaudi* a partir de 1977, son reunidos en 1982; en 1984 sale el primer volumen de los *Lieux de mémoire* dirigidos por Pierre Nora (su clonación italiana llega a las librerías en 1996); de 1987 son los ensayos de F. Ferrarotti sobre el recuerdo y la temporalidad y la traducción italiana de M. Halbwachs, *La memoria collettiva*; en 1989 salen P. Connerton, *How societies remember*, y el ensayo de Jedlowski sobre *Benjamin* y la memoria; de 1991 es *Il passato, la memoria, l'oblio* de Paolo Rossi, y el año sucesivo salen *Social Memory* de C. Wickham y J. Fentress, y el libro de Assmann sobre la memoria cultural; de 1994 es el libro de P. Geary sobre la memoria y el olvido en la alta Edad Media. En este momento el fenómeno es tan evidente que es difícil señalar los trabajos más significativos.

A poca distancia de esta explosión de estudios, empiezan a brotar las interpretaciones de este interés por la memoria. M. Kammen ha intentado enlistar nueve motivos del éxito en los Estados Unidos: hubo, sostiene, en los últimos años, muchos aniversarios, desde el bicentenario de la Revolución estadounidense (1975-76), a los quinientos años del descubrimiento de América; se difunde la memoria multicultural de los distintos grupos étnicos; está el enemigo negacionista que necesita enfrentarse; se producen películas de éxito sobre el pasado reciente (*JFK*); vuelve a surgir la memoria de los *réduces* de Vietnam; los lugares de la memoria en sentido restringido (los jardines y los parques arqueológicos) son visitados siempre más; el turismo cultural es promovido con fuerza; está de moda el gusto por la memoria personal recuperada (los *good old days*); el fin de la guerra fría, al unísono con los cambios en el Este y en Alemania, provoca una reconsideración del pasado reciente.

No hay duda de que lo que se debate es el pasado nacional en cuanto tal; por lo menos en el caso de Alemania (donde ha azotado el *Historikerstreit*, todavía vivo), Francia e Italia. En Francia (ya se recordó la obra de Nora, que quiere ser también una historia de Francia *sub specie memoriae*) sale en 1987 *Le Syndrome de Vichy* de H. Rousso; Vichy es para los franceses, todavía en estos últimos meses, el “pasado que no pasa”, junto con la guerra de Argelia. La novela de D. Daeninckx, *Meurtres pour mémoire* (1984), impropriamente clasificada entre las policiacas tanto en Francia como en Italia, tiene el mérito de reunir en una sola trama, basada en el rescate, ambas memorias, la de Vichy y la de Argelia (explícita es, además, la vinculación con el tema del exterminio de los hebreos de nacionalidad francesa; el protagonista negativo de la novela es nada menos que Maurice Papon: alusión transparente).

Sobre el caso francés ha reflexionado recientemente Jacques Revel, observando que el gran número de conmemoraciones, la *patrimonialisation* del pasado y una intensa *production de mémoire*, también mediática (producción que explicaría el hecho de que Bousquet haya sido sustancialmente dejado en paz, mientras que de Papon la opinión pública ha pedido la cabeza), han confluído en una *éruption mémorielle* que ha creado no pocos problemas a los historiadores profesionales. Con todo eso ellos deberían —según la conclusión de Revel— responder a la “demande d'intelligibilité qu'exprime l'explosion de mémoire brute”, llenando el déficit de la nación y deteniendo los “desbordamientos” de la memoria; éste es el “devoir d'histoire” (cfr. J. Revel, *Le fardeau de la mémoire*, ya citado).

También en Italia la discusión sobre el pasado nacional y la supuesta identidad colectiva se ha vuelto un campo abierto y muy concurrido que muchos frecuentan; muy viva es la huella política de la discusión, y no siempre claras, coherentes y agudas las posiciones (¿no nos encontramos, acaso, en el pantano de una “transición infinita”, como escribió De Rosa?).

Existe, por una parte, una especie de estribillo periodístico acerca del hecho de que Italia necesita memoria e identidad, perdidas o abolidas con la complicidad de la escuela.

Por otra parte (la de los estudios), salen numerosos libros, de los cuales, sin embargo, la discusión pública poco se nutre: ya en 1982 Electa publicaba *Italia moderna: immagini e storia di un' identità nazionale*; de 1988 es *La chiamavano patria*, de S. Bertoldi, y de 1991 *Una patria per gli italiani: spazi, itinerari, monumenti nell'Italia unita (1870-1900)*, de B. Tobia; en 1993 G. E. Rusconi publica *Se cessiamo di essere una nazione*, y Lanaro introduce al Renan de *Che cos'è una nazione*; el año siguiente R. Romano recoge algunos ensayos con el título *Paese Italia: venti secoli di identità*, Galasso publica *Italia nazione difficile*, e Bidussa *Il mito del bravo italiano*; en 1996 salen *La morte della patria*, de Galli della Loggia, *Fascismo, antifascismo, nazione* de R. De Felice, los *Luoghi della memoria*, editado por Isnenghi, el libro de Lanaro *Patria: circumnavigazione d'un'idea controversa*; en 1997 *La non-nazione: Risorgimento e Italia unita tra storia e politica*, de G. Aliberti, *La coscienza civile degli italiani*, de C. Tullio Altan y R. Cartocci, y *L'Italia tra storia e memoria: appartenenza e identità*, de F. Ferrarotti; este año (1998), finalmente, *Italiani senza Italia*, de A. Schiavone, *Il noi diviso*, de R. Bodei (que es la reimpresión de un ensayo sobre la ética republicana salido hace algunos años) y una colección, dirigida por Galli della Loggia, que se titula *L'identità italiana*.

Muchos, naturalmente, son los temas que se entrelazan, se repiten, se oponen en esta rica literatura; demasiados, en este momento, para quien escribe. Me limitaré a una observación, quizás no marginal. Lo que está a discusión en los escritos citados es siempre la identidad, colectiva o nacional, desaparecida, disminuida o necesitada de refuerzo. El objeto de estos estudios es, por lo tanto, la vinculación entre la memoria y la identidad. Quisiera poner en duda que la identidad, de la cual hablan estos escritos, tenga una realidad histórica. Sin querer entrar en el nivel teórico (y teológico) de Locke, quien hablaba de la identidad individual, se puede observar que ya Leopardi consideraba la identidad colectiva apenas poco más que un cuento (útil, sin embargo). Identidad colectiva es una expresión muy reciente, y deriva vagamente de la escuela de Durkheim; vuelve a aparecer, como la moda de la memoria, en los años setenta en un contexto político (se hablaba de identidad sexual, femenina, pero también de identidad cristiana, y hasta de "identidad de los pieles rojas de hoy en día", según se lee en el título de un libro en 1977). Este concepto, discutible pero cómodo, indica elecciones estratégicas, más que realidades históricas: como en el caso de los jamaquinos inmigrados a Inglaterra que vuelven a adquirir "presencia", en el sentido de Ernesto De Martino, convirtiéndose a sectas protestantes y volviéndolas más o menos híbridas (donde adquieren, como un traje nuevo, una nueva identidad). Antes de preguntarse si ha desaparecido nuestra identidad nacional sería necesario, quizás, preguntarse si se hicieron nunca, en la segunda postguerra, elecciones "estratégicas" de esta naturaleza (sin olvidar la reflexión acerca de cuáles eran, en este ámbito, las herencias del pasado del Resurgimiento y el Fascismo).

Un valor totalmente distinto lo tiene el concepto dialéctico de identidad, propio, por ejemplo, de alguien como Eric Weil: refinado concepto de "autoconciencia...[que] sabe que es sí misma sólo en cuanto está en sí escindida y en diálogo discordante consigo

misma”; el nosotros histórico resulta escindido, discordante, y existe como un nosotros sólo en este contraste. Esto es válido sobre todo en lo que se refiere a la “identidad” europea.

Tocqueville y el individuo. A finales de su viaje a Norteamérica Tocqueville llegó a la conclusión de que uno de los resultados de la democracia era el de hacer fijar la atención de cada uno sobre sí mismo. *Cfr.* A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, parte II, cap. II: “De l’individualisme dans les pays démocratiques”.

No tiene tiempo de pensar en el pasado. Mejor dicho, no tiene tiempo de hacer experiencia del pasado real, sino sólo de las imágenes fantásticas y de los mitos. En efecto, si la realidad de las cosas consiste en la acumulación gradual de información y experiencia sobre ellas, por lo que una azucena es más real para un botánico que para un florista, y más real para un florista que para su cliente; si la realidad es ésta, entonces el individuo moderno no tiene el gusto por la realidad del pasado. Se queda en la superficie de los rastros del pasado, riquísima y multicolor, desde el siglo XIX en adelante.

El espectador gozoso de Nietzsche: *cfr.* F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, *zweites Stück: vom Nutzen und Nachteilen der Geschichte*, párr. 5.

Las novelas que ridiculizan a los historiadores: *cfr.* H. White, *The Burden of History*, cit., pp. 32-41.

Antihistoricismo: *cfr.* B. Croce, “Antistoricismo”, en B. Croce, *Ultimi saggi*, Bari, Laterza, 1935; C. Antoni, “Storicismo e antistoricismo”, en *Civiltà moderna*, 1931, 2, pp. 3-20; para el diálogo con Mann, *cfr.* el *Carteggio Croce-Mann*, editado por E. Cutinelli-Rèndina, Napoli, Pagano, 1991, p. 3; para Wittgenstein: *cfr.* L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d’oro”*, de Frazer, Milano, Adelphi, 1992(5).

Materiales mutantes: *cfr.* P. Antonelli, *Mutant Materials in Contemporary Design*, New York, Museum of Modern Art, 1995.

Goethe y la liberación de la historia: la alusión es a las *Maximen und Reflexionen*.

Pensar la historia y contarla, única posible liberación del pasado. Hay que precisar, a pesar de que es obvio, que se trata de la historia que sabe apasionarse por la verdad, no de la erudición seca y pedante, que entierra el pasado y produce ilegibles piedras fúnebres.

El pasado, almacén de fragmentos incomprensibles, y el misterio de la experiencia. *Cfr.* Pier Paolo Pasolini, *Petrolio*, Torino, Einaudi, 1992, pp. 262-263: “Ci sono delle cose che si vivono solo attraverso il corpo”: por lo tanto, lo que ha sido vivido por nuestros padres e hijos es un misterio, el misterio de la experiencia, que es pasado por definición. “Cosicché il mistero dell’esperienza esistenziale è un mistero per eccellenza del passato: non solo del Passato come esso ci appare nel Presente (mistero dei padri), ma anche del Passato come esso ci appare nel Futuro (mistero dei figli). (...) Tale continuità invade tutta la vita, è il suo registro continuo. La stabilizzazione del Presente, le Istituzioni e il Potere che le difende, si fondano su questo sentimento del Passato, come mistero da rivivere: se noi non ci illudessimo di rifare le stesse esperienze esistenziali dei padri, saremmo presi da un’angoscia intollerabile, perderemmo il senso di noi, l’idea di noi. (...) C’è qualcosa di

assoluto nel pensiero del potente che vuole stabilizzare il Passato; mentre c'è qualcosa di precario nel pensiero della vittima che vuole distruggere il passato”.

Discontinuidad de la tradición. *Cfr.* Thomas Pynchon, V. (1963), cap. VII: “Perhaps history this century is rippled with gathers in its fabric such that if we are situated at the bottom of a fold, it's impossible to determine warp, woof or pattern anywhere else. By virtue, however, of existing in one gather it is assumed there are others, compartmented off into sinuous cycles each of which come to assume greater importance than the weave itself and destroy any continuity. Thus it is that we are charmed by the funny-looking automobiles of the '30's, the curious fashions of the '20's, the peculiar moral habits of our grandparents. We produce and attend musical comedies about them and are conned into a false memory, a phony nostalgia about what they were. We are accordingly lost to any sense of a continuous tradition. Perhaps if we lived on a crest, things would be different. We could at least see”.