

Memoria colectiva y diferenciación cronológica: historicidad y ámbito público

Jeffrey K. Olick

1995 fue un gran año para la conmemoración. Medio siglo antes, según las narraciones dominantes en Occidente, la justicia había vencido a dos tiranías en pro de un nuevo paradigma de la historia mundial. Tales conmemoraciones no se debieron exclusivamente a que 50 sea un número redondo; la reciente eclosión provocada por la conmemoración de los sucesos de hace cincuenta años, la Segunda Guerra Mundial, pone de manifiesto que en nuestra época hay un mayor interés por la memoria y que ocupa un lugar central en los debates, del nivel local al nacional, en todos los ámbitos. Los medios de comunicación de masas y la industria del espectáculo conocen el infinito atractivo que tiene la nostalgia para los consumidores; los gobiernos celebran las derrotas y las victorias en la misma medida, y los movimientos sociales y otros grupos de identidad recurren a las historias «reprimidas» como causas que justifican su cohesión y sus programas políticos. Ya sea porque se nos venden unos pasados idealizados, porque impera una política generalmente marcada por el arrepentimiento, o por una tendencia a buscar una identificación histórica, es la nuestra una era en la que el pasado –real o imaginario– tiene una presencia dominante y problemática a la vez. De hecho, muchos expertos han visto en esta persistente conciencia histórica una característica emblemática de nuestra condición de contemporáneos. La memoria colectiva se ha convertido

1 Algunas partes de este artículo se basan en un trabajo conjunto con Joyce ROBBINS (J. K. OUCK y J. ROBBINS, «Social Memory Studies», en *Annual Review Of Sociology*, vol. 24, 1998). Quiero mostrarle mi agradecimiento por permitirme utilizarlo aquí.

en un término muy popular en muchas disciplinas y entre la opinión pública.

Por extraño que parezca, muchos estudiosos han descrito el final del siglo XIX en términos muy similares, al considerar que atravesó durante sus últimas décadas una crisis profunda de memoria. Los intelectuales de ese período histórico centraron gran parte de su atención en la memoria, ya fuera ésta individual o social, de la misma forma que desde la política se pretendía aprovecharse de ella y explotarla. Escritores como Proust, Bergson y Freud contribuyeron a esta obsesión por la memoria; con ella eran capaces de socavar, teorizar y diagnosticar y, de hecho, propagar el persistente sentimiento de nostalgia (como patología) de su época, ante el que reaccionaban simultáneamente con fascinación, compromiso y terror². Ernest Renan identificó el olvido como la esencia misma de los nacionalismos de su época³. Los Estados se inventan tradiciones para afianzar su legitimidad. A las familias burguesas les fascinaron sus genealogías y se hizo muy popular el género autobiográfico.

¿Qué relación existe entre las crisis de memoria de *jin-de-siecle* del XIX Y del xx? ¿Constituyen problemas esencialmente distintos, son idénticos en su naturaleza o constituyen fases sucesivas y vinculadas entre sí, dentro de un mismo proceso general de desarrollo? La respuesta a estos interrogantes plantea el problema de que la mayor parte de las teorías de la memoria han abordado las formas que adquiere como si fueran síntomas o indicadores de otros procesos más importantes. Pero la memoria no es resultado de formas (de organización) sociales, sino su vehículo mismo. Quizá resulte útil la perspectiva histórica, pero son más importantes los escritos sobre el desarrollo de la memoria que conceden un lugar central a las temporalidades en sus teorías, aunque a menudo ésta no aparezca en ellos en términos de vehículo de la existencia en el tiempo. Por lo tanto, debemos otorgar a la memoria un papel más relevante en nuestro relato de las épocas históricas dado que las diferentes formas de recordar no sólo caracterizan las diferentes épocas, sino que constituyen un rasgo fundamental de la propia existencia

² M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, 3 vols., Paris, Gallimard, 1961; H. Bergson, *Matter and Memory*, New York, Zone Books, 1988; S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vols., ed. James Strachey, London, Hogarth Press, 1966-74.

³ E. Renan, «Qu'est-ce qu'une nation?», en *Oeuvres Complètes*, vol. 1, Paris, Calmann-Lévy, 1947-61, pp. 887-906.

en ellas. Evidentemente, al igual que otros procesos generales, el que aquí se describe está integrado por numerosas y diversas partes. Una teoría de la memoria y de la modernidad, por lo tanto, habrá de incorporar las numerosas formas de recordar instituidas en la modernidad. No obstante, si se ha de conceder a la memoria un papel relevante en las teorías de análisis de los períodos históricos, necesariamente hay que reflexionar sobre la categoría de la memoria en sí misma.

1

«La *Memoria* -escribe Mary Carruthers- puede considerarse como una de las modalidades de la cultura medieval (la caballería, bien pudiera ser otra)»⁴. Qué extraña observación, y cuán ajena a nuestra concepción contemporánea de la memoria. Tendemos a entenderla en términos de una facultad para hacer algo y no como una modalidad, y la consideramos más como un síntoma que como importante constituyente de algo. Por supuesto, Carruthers no se refería a la memoria *per se*, sino a la *Memoria* como arte de la memoria. Ya desde la Grecia antigua y hasta el Renacimiento existía el arte retórico de la mnemónica; los oradores empleaban estructuras arquitectónicas conceptuales elaboradas para retener pasajes largos y detalles complejos: cada elemento a recordar se situaba en un «palacio» imaginario de la memoria que les permitía redescubrirlo fácilmente y en el lugar apropiado tras una excursión conceptual por sus estancias. Además, el arte de la memoria era una práctica reservada a la élite, asociada con el alto estatus de los oradores y de posteriores eruditos. Por lo tanto, ¿cómo es posible que la *Memoria* haya constituido una modalidad de la cultura medieval? Y, lo que es aún más importante, ¿qué encierra esta observación sobre nuestra interpretación contemporánea de la memoria?

Por lo general, la comparación de las concepciones iniciales de la memoria y la importancia que se les ha concedido en la sociedad demuestran que la memoria tiene una historia. La «memoria -en palabras de Matt Matsuda- no es un mero tema a rastrear en los textos literarios, ni un tropo conveniente que ha de imponerse genéricamente en las conmemoraciones, en los rituales o en los recuerdos». Matsuda

⁴ M. CARRUTHERS, *The Book Of Memory: A Study Of Memory In Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

considera que podemos estudiar la memoria en las épocas clásica, renacentista o moderna como una forma social que se transforma; no hay una sola memoria, sino muchas ⁵. Al aceptar que la memoria tiene su propia historia evitamos interpretar el uso que de ella se ha hecho en anteriores sociedades a través de nuestros propios prismas y considerar nuestro propio enfoque como universal o «lo natural».

En segundo lugar, al contemplar las diferencias entre los conceptos renacentistas de la memoria y de épocas posteriores se ponen en tela de juicio las formas en que empleamos el concepto de memoria en los discursos contemporáneos. Para Ian Hacking, la diferencia crucial entre el *ars memoriae* y las «ciencias de la memoria» del siglo XIX es que mientras la primera se ocupa del *cómo*, las segundas indagan en el *qué* ⁶. En otras palabras, como observa Hacking, en el siglo XIX se acepta por primera vez que «hay una serie de hechos sobre la memoria que hay que conocer», ya hablemos de memoria personal o colectiva. Mientras que Freud y otros pensadores veían en la memoria un manantial del alma, la tradición durkhemiana concebía la memoria colectiva como un hecho social que confiere identidad a los individuos y a los grupos. Desde finales del siglo XIX, las ciencias de la memoria individual (la psicología) y de la memoria colectiva (la sociología) han tratado a la memoria como una entidad (la memoria), con una serie de propiedades que pueden enumerarse, probarse y, en definitiva, manipularse. Aunque, en algunos casos, esa forma de nombrarla puede constituir una fase esencial en el proceso necesario de convertirla en objeto de observación científica, sin embargo, en otros posteriores podría parecer un reduccionismo muy costoso del proceso (o de los procesos) una cosa. Esta cosificación de la memoria, institucionalizada durante el siglo XIX, sigue influyendo en nuestras interpretaciones.

Una tercera e interesante implicación de la definición de Carruthers de *memoria* como género de la cultura medieval es que haya podido ser algo tan primordial en la configuración del carácter de una época. Ello contrastaría radicalmente con las teorías macrohistóricas más cono-

⁵ M. K. MATSUDA, *The Memory Of the Modern*, New York, Oxford University Press, 1996. No obstante, como tendré oportunidad de defender más adelante, interpretar las distintas formas de memoria de diferentes períodos históricos no implica necesariamente una manera discontinua de hacer historia: incluso la historiografía más arqueológica no defiende que los estratos se apilen aleatoriamente.

⁶ I. HACKING, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

cidas en las que la memoria es resultado de unas determinadas formas sociales más que un medio de fundamental importancia. Las escasas veces que estas teorías han abordado la memoria han favorecido interpretaciones teleológicas de la desaparición de la memoria en la modernidad u otras explicaciones tecnológicamente deterministas de la forma mnemónica. Por ejemplo, los teóricos de la sociología «clásica» apenas mencionan la memoria, a pesar del encendido, quizá en exceso, debate que suscitó en el ámbito cultural *delfin-de-siecle*.⁷ Edward Shils explica este rechazo compartido de la tradición y la memoria al demostrar cómo Weber y sus contemporáneos fueron víctimas de sus propias dicotomías exageradas.⁸ Según Shils, los teóricos clásicos «se adscribieron en exceso a la opinión *naive* de que la sociedad moderna había emprendido el camino de la tradición...». Desde semejante perspectiva, el interés por la influencia del pasado en el presente era algo anticuado, o útil únicamente para contrastar aquellas formas de funcionamiento con las de la sociedad moderna. La memoria era asumida como un rasgo característico de las sociedades primitivas, y cuyos últimos residuos deberían desaparecer en la modernidad.

⁷ Sin lugar a dudas, el análisis de DURKHEIM de la temporalidad es muy perspicaz, pero sólo habla directamente de la memoria al abordar los rituales conmemorativos ya al final de su *The Elementary Forms of Religious Life* [New York, Collier Books, 1961 (1951)]. Y sólo como rasgo característico de las sociedades primitivas. Por otra parte, la reproducción social quizá sea la categoría central al pensamiento de MAHX, pero, para la tradición marxista, el proceso es automático e inconsciente; la atención consciente concedida al pasado es asumida como un residuo irracional de anteriores formas sociales: «La tradición de las generaciones muertas --escribe MAIX en su *Dieciocho brumario*-- es una pesada pesadilla en las mentes de los vivos» [*El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, en *Surveys from Exile: Political Writings*, vol. 2, London, Penguin, 1992 (1852)]. SIMMEL escribió que «todas las incertidumbres del cambio en el tiempo y la tragedia de la pérdida asociada al pasado encuentran en la ruina una forma de expresión coherente y unificada» (*La ruina en George Simmel, 1858-1918*, Kmt WOLFF, Columbus, Ohio State University Press, 1959). Esta observación se adelanta a posteriores teorías que caracterizan a la posmodernidad como cultura de la pérdida; pero SIMMEL sólo la desarrolló de un modo aforístico. Tampoco WEBER dedicó mucho tiempo a la memoria, a pesar de su interés por la legitimación de la tradición: «Pero su propia "progresividad" (sociedad civilizada)... concede a la muerte la impronta del sin sentido» [«Science as a Vocation», en *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. GERTH y C. WRIGHT MILLS (eds.), New York, Oxford University Press, 1946]. Resulta difícil dar sentido a la muerte porque la memoria no basta para aunar la diversidad de experiencias que habitan nuestras vidas. Pero este comentario, aunque fascinante digresión, difícilmente cimienta una teoría de la memoria.

⁸ E. SHILS, *Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 9.

Algunos teóricos posteriores han defendido un enfoque histórico distinto de la memoria, según el cual ésta es consecuencia de una etapa concreta del desarrollo tecnológico. Las generalizaciones sobre la evolución de las relaciones entre la memoria y las tecnologías de la comunicación en los distintos períodos históricos contribuyen a la descripción de un cambio desde la oralidad a la escritura a lo largo de un milenio. Marshall McLuhan, fundador de esta tradición, teorizó sobre los efectos de las comunicaciones electrónicas en la cultura «tipográfica», en un marco histórico que incluía el paso de la cultura de la letra manuscrita a la de la letra impresa, dos siglos antes, y de la oralidad a la escritura un milenio antes ⁹. Walter Ong, discípulo de McLuhan, propuso un patrón de desarrollo de largo alcance desde la oralidad a la escritura manuscrita, a la cultura de la imprenta, y a la cultura de los *media*, para poder extraer las repercusiones de la memoria en cada una de ellas. La invención de la escritura en la antigüedad fue el germen del surgimiento de una forma de pensamiento más abstracto ¹⁰. Sin embargo, esta capacidad sólo le estaba reservada a una pequeña élite, por lo que las ilimitadas posibilidades de la comunicación impresa no se convirtieron en una forma cultural dominante hasta la vasta expansión de la escritura durante los siglos XVII y XVIII. A lo largo del proceso, la memoria se convirtió en asunto público, en un objeto de contemplación y preocupación, resultado de unas capacidades mnémicas mucho más extensas.

Algunos escritores como André Leroi-Gourhan y Jacques Le Goff van más allá en su defensa de la importancia de la memoria al distinguir cinco períodos en su historia, según las capacidades tecnológicas que los caracterizan: la transmisión oral, la transmisión escrita mediante tablas o índices, o simples tarjetas clasificatorias, la mecanografía (imprenta) y la transmisión electrónica en serie ¹¹.

Incluso a pesar de que estos autores centran su atención en el desarrollo de la historia de la memoria, y aunque reconocen que las formas mnemónicas son rasgos característicos de los períodos, la memoria sigue apareciendo como algo que puede ser independiente de las

⁹ M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto, University of Toronto Press, 1962.

¹⁰ W. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London, Methuen, 1982.

¹¹ A. Leroi-Gourhan, *Gesture and Speech*, Cambridge, MIT Press, 1993 (1964-65); Jacques Le Goff, *History and Memory*, New York, Columbia University Press, 1992.

sociedades (en algunas ocasiones, resultado de la tecnología al uso, y en otras la propia tecnología), sin que constituya su propia existencia; la memoria sigue siendo un tema de estudio muy peculiar. Dada esta habitual forma de abordarla, incluso por parte de los que la convierten en tema de estudio, no debería sorprendernos que los teóricos de la modernidad no la incluyan en sus estudios.

II

Con ello no se pretende decir que ninguna teoría contemporánea de la modernidad y de la posmodernidad aborde los aspectos que plantea la memoria; de hecho, el creciente interés por la historia de la temporalidad puede ser un importante recurso para reflexionar sobre ella. Una cuestión clave que aparece en numerosas historias de la temporalidad es que, en algún momento, discutible, entre la Edad Media y el siglo XIX, tuvo lugar una transformación significativa en la experiencia humana del tiempo. Son muchos los autores que describen el surgimiento de una crisis existencial provocada, como ya se ha dicho, por una mayor capacidad de elaborar un pensamiento abstracto; por la aceleración del cambio, resultado de la creciente industrialización y urbanización, y por el consiguiente declive de la explicación religiosa del mundo y de las formas tradicionales de autoridad política. Por ejemplo, Reinhart Koselleck describe el paso de un «espacio para la experiencia» a un «horizonte de expectativas»¹². La amplia variedad de nuevas experiencias y acontecimientos ocurridos durante los siglos XVII y XVIII provocó una conciencia de la «no contemporaneidad de lo contemporáneo» que condujo, a su vez, a un sentido humano del futuro y a una distinción de la historia.

Hobsbawm describe el surgimiento de una conciencia histórica lineal como solución necesaria a los problemas existenciales que plantea la rapidez de las transformaciones: «Paradójicamente, el pasado sigue siendo la herramienta analítica más útil para lidiar con los problemas que plantea el cambio constante»¹³. John Thompson atribuye una dinámica similar en gran parte a las transformaciones de la tecnología de los

¹² R. KOSELLECK, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, MIT Press, 1985.

¹³ E. J. HOBBSAWM, «The Social Function of the Past: Some Questions», *Past and Present*, 55, 1972.

media, que llevó a la experiencia humana más allá de la esfera de los encuentros cotidianos: «[Así] el proceso de autotransformación se hizo más reflexivo y con un final abierto»¹⁴. Russell Jacoby y Marshall Berman, entre otros, opinan que las postrimerías de la modernidad se caracterizan, al menos en parte, por una rampante reducción de todo a mercancía, que dificulta cada vez más la relación con el pasado, dando paso a lo que Jacoby denomina «una amnesia social»¹⁵. Otros han destacado que el carácter prosaico de la inmigración de las zonas rurales a las urbanas ha generado una especie de nostalgia patológica que anteriormente sólo afectaba a los aventureros de ultramar¹⁶.

La relación entre el nacionalismo y la temporalidad parece haber tenido especial relevancia. Por ejemplo, David Cressy ha estudiado el desarrollo de un nuevo concepto de temporalidad en Inglaterra hasta el siglo XVII; una temporalidad que permitió que pudiera expresarse un sentido de la identidad nacional basado en el mito y en la patria: «El calendario se convirtió en un instrumento importante para celebrar y diseminar una cultura nacional específicamente protestante que vinculaba a la nación con la dinastía en el poder y la afianzaba a través de una interpretación providencial e inspiradora de la historia inglesa»¹⁷. Anderson combina el análisis de varios aspectos como la expansión de la escritura impresa, el comercio capitalista y el declive de la concepción religiosa del mundo para explicar el auge de las identidades nacionales a lo largo de la historia, que constituyen un principio moderno de gran alcance¹⁸. Según esta perspectiva, la transformación de la temporalidad y el aumento del interés por el pasado que va unido a ella permitieron «poder pensar la nación». El capitalismo de imprenta, según Anderson, fue el principal agente de esta transformación hacia lo que Walter Benjamin llamó «el momento vacío, homogéneo» de la nación-estado. La prensa y las novelas afianzaban el sentimiento de un destino común a lo largo y ancho de extensos territorios, que producía una

¹⁴ J. B. THOMPSON, *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

¹⁵ R. JACOBY, *Social Amnesia: A Critique of Conformist Psychology from Adler to Laing*, Boston, Beacon Press; Marshall BEHMAN, *All That is Solid Melts into the Air: The Experience of Modernity*, New York, Penguin.

¹⁶ S. VROMEN, «The Ambiguity of Nostalgia», *YIVO Annual*, vol. 21, 1993.

¹⁷ D. CHESSY, «National Memory in Early Modern England», en *Commemorations: The Politics of National Identity*, 1. GILLIS (ed.), Princeton, Princeton University Press.

¹⁸ B. ANJELSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2.^a ed., New York, Verso, 1991.

cultura compartida entre personas que nunca llegarían a conocerse. Como resultado de todo ello, en palabras de Anthony Smith: «el nacionalismo étnico se ha convertido en una religión subrogada cuyo objetivo pretende superar el sentimiento de futilidad, generado por la estirpación de cualquier tipo de visión sobre una existencia después de la muerte, al vincular a los individuos a comunidades persistentes cuyas generaciones forman vínculos indisolubles en una cadena de memorias e identidades»¹⁹.

Otros han sido más críticos en sus análisis. Jonathan Boyarin, por ejemplo, destaca que las ideologías estatistas «implican una manipulación especialmente poderosa de las dimensiones del espacio y el tiempo, al invocar unas identidades nacionales fijadas retóricamente para legitimar su monopolio del control administrativo»²⁰. Por otra parte, Prasenjit Duara considera que la relación entre la historicidad lineal y la nación-estado es represiva: «La historia nacional garantiza que la nación, cuestionada y contingente, mantenga una falsa unidad mediante la capacidad de autonombrarse, mediante la existencia de un sujeto nacional que evoluciona con el tiempo...», lo que permite «que las conquistas de la conciencia histórica superen a los modelos de tiempo "no progresistas"»²¹. Hobsbawm destaca la proliferación de esfuerzos dirigidos desde el Estado para «inventar» tradiciones que apuntalaran su legitimidad en decadencia durante la segunda mitad del siglo XIX²². Sobre todo, a partir de 1870, coincidiendo con la emergencia de la política de masas, los líderes políticos «redescubrieron la importancia de los elementos "irracionales" para mantener el tejido social en orden». Numerosos pensadores han defendido, por tanto, la construcción de una nueva «religión civil»; otros líderes de éxito pretendieron imbuir las instituciones educativas de un sentimiento nacionalista, para ampliar la influencia de la ceremonia pública y producir masivamente monumentos públicos.

Si nos centramos en un período algo posterior, los teóricos han destacado la importancia de la Primera Guerra Mundial a la hora de

¹⁹ A. D. SMITH, *The Ethnic Origins Of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

²⁰ J. BOYARIN, *Remapping Memory: The Politics Of Time Space*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

²¹ P. DUARA, *Rescuing History Imm the Nation: Questioning Narratives Of Modern China*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

²² E. J. HOBSBAWM, «Mass-Producing Traditions: Europe 1870-1914», en *The Invention of Tradition*, E. J. HOBSBAWM y T. RANGER (eds.), New York, Cambridge University Press, 1983.

crear percepciones de temporalidad. Walter Benjamin, sobre todo, describió la experiencia de esta guerra como un momento decisivo en una tendencia más a largo plazo, caracterizada por un declive de las narraciones, proceso que él, no obstante, considera como «sólo un síntoma concomitante de las fuerzas productivas seculares de la historia»²³. Las condiciones para la narración «hiladas hace miles de años al amparo de las formas más antiguas y elaboradas» han perdido su soporte básico «porque ya no se teje ni se hila mientras se escuchan historias». «El aburrimiento —escribe Benjamin— es el pájaro soñado que rompe el cascarón de la experiencia. El viento se lo lleva entre las ramas... y con él se pierde el don de escuchar y desaparece la comunidad de los que saben escuchar.» Para Benjamin, la Primera Guerra Mundial inauguró una nueva fase en este proceso: «... nunca se ha contradicho tanto a la experiencia como lo han hecho la guerra táctica a la experiencia estratégica, la inflación a la experiencia económica, la guerra de las máquinas a la experiencia corporal, y la experiencia moral por los que sustentan el poder». Este cataclismo dejó a las personas no sólo sin capacidad para narrar historias, sino sin experiencias de comunicación que contar, y las teorías sobre la imposibilidad de representar nuestros mundos contemporáneos de horror sólo proliferan y adquieren veracidad tras el Holocausto.

Los teóricos de la posmodernidad a menudo conceden a la memoria un papel central en sus estudios, pero con frecuencia se trata de un concepto ahistórico, como ya se ha criticado anteriormente, por lo que perfilan pronunciadas discontinuidades entre los estados de memoria modernos y posmodernos. Muchos de estos autores consideran tal ruptura del sentido de continuidad como característica de una sociedad, la nuestra, excesivamente mediatizada frente a épocas anteriores. Maurice Halbwachs, aunque escribió sobre ello con anterioridad, durante el período de entreguerras de los años veinte y treinta, presagió este tipo de estudio de la memoria²⁴. La marcada diferenciación entre la historia y la memoria es clave en sus primeros trabajos sobre la memoria social. Según el autor, la historia es «memoria muerta»; una manera de conservar los pasados con los que ya no mantenemos una relación experiencial «orgánica». Hasta cierto punto, se trata de un proceso universal: la

21 W. BENJAMIN, *Illuminations*, New York, Schocken Books, 1968.

24 M. HALBWACHS, *On Collective Memory*, Lewis COSER (ed.), Chicago, Chicago University Press, 1992.

memoria inevitablemente da paso a la historia en tanto en cuanto que perdemos contacto con nuestros pasados. Pero es, además, una característica especial de la modernidad, en la cual el modo histórico de percibir el pasado desplaza cada vez más a la memoria como forma apropiada de relacionarse con lo acontecido anteriormente. En este sentido, la obra de Halbwachs constituye una versión inicial y sutil de lo que recientemente se ha dado en llamar la tesis de la «des-tradicionalización» sobre la memoria, aunque, como ya se ha visto, esta tesis ya gozaba de una amplia aceptación entre los teóricos clásicos de finales del siglo XIX²⁵.

Esta imagen encaja bien con las suposiciones de los teóricos que ya se han visto. Muchos estudiosos contemporáneos de la memoria trabajan sobre una imagen de la cultura oral según la cual ésta se caracteriza por su riqueza expresiva frente a la introspección y el desapego que caracterizan a la cultura de la escritura. La «memoria- en palabras de Patrick Hutton- concebida inicialmente como repetición, se revisa posteriormente y se asume como recuerdo»²⁶.

Hobsbawm y Ranger establecen claramente una neta diferencia entre las costumbres y la tradición; las primeras suponen un sentido de continuidad no problemático que sustenta los cambios vitales graduales de las sociedades «tradicionales»; en contraste, la tradición tiene como objetivo la invariabilidad y es resultado de ideologías explícitas²⁷.

La clara tesis de la «destradicionalización» parece haber penetrado incluso en los enfoques posmodernos más sofisticados a la hora de abordar las características contemporáneas de la memoria, a pesar de la pretendida desconfianza en las grandes narraciones que los caracterizan. Pierre Nora, por ejemplo, empieza por observar las paradojas de la memoria en la posmodernidad: «Hablamos tanto de la memoria -*escribe*- porque apenas queda ya nada de ella»²⁸. En este sentido, Nora podría considerarse el heredero de Halbwachs, aunque para él

²⁵ Para un análisis más exhaustivo de la variedad de puntos de vista al respecto, véase la importante recopilación de ensayos sobre la tesis de la destradicionalización de P. HEELAS, S. LASH y P. MORRIS (eds.), *Detraditionalization: Critica' Reflections on Authority and Identity*, Oxford, Blackwell, 1996.

²⁶ P. H. HUTTON, *History as an Art of Memory*, London, Universtiy Press of New England, 1993.

²⁷ E. J. HOBSBAWM Y T. RANGER, *The Invention of Tradition*, New York, Cambridge University Press, 1983.

²⁸ P. NOHA, *Les Lieux de mémoire*, siete volúmenes, *La République, Le Nation, Les Frances*, Paris, Gallirnard, 1984-1992.

el proceso es aún más dramático e irreversible, y más claramente político. Mientras que las sociedades premodernas viven en un pasado continuo, las sociedades contemporáneas han separado la memoria de la continuidad de la reproducción social; la memoria se ha convertido en una cuestión de signos explícitos y no de significados implícitos. Ahora compartimentamos la memoria como si fuera una forma discursiva; nuestro único recurso es representar e inventar lo que ya no podemos experimentar espontáneamente. Así, Nora compara los «*lieux*» contemporáneos, o los lugares de la memoria, con los «*milieux*» anteriormente vividos. El primero es una versión empobrecida de los últimos: «Si pudiéramos vivir en la memoria, no habríamos tenido que recurrir a consagrar un *lieu de mémoire* en su nombre.»

Nora pretende clasificar todos estos lugares de la memoria en la sociedad francesa. Organiza en siete volúmenes su análisis de los «*lieux de mémoire*» en Francia, en torno a tres principios que para él están superpuestos de forma significativa: la República, la Nación y «*Les France(s)*». Para Nora, este orden representa una progresión histórica desde la unidad, pasando por la incertidumbre hasta la multiplicidad. El nivel peculiar obtenido por la segunda, la memoria-nación, es el eje central. En su ascensión, la memoria-nación se apoyó en narraciones históricas nacionales para proporcionar una continuidad sirviéndose de la identidad. Durante el siglo XIX, el cambio era aún suficientemente lento como para que los Estados pudieran controlarlo a través de la historiografía. Pero, para Nora, la idea de nación como fundamento de la identidad se ha ido erosionando a medida que el Estado ha cedido poder a la sociedad civil. La propia nación, anteriormente sustentada por la memoria, ahora aparece como un mero vestigio. En contraste con las teorías de la nación ya mencionadas, Nora considera que la importancia de la nación-estado está en declive, y que es la última encarnación de la unificación entre la memoria y la historia, una forma en la que la historia podía proporcionar la cohesión social que la memoria ya no proporcionaba. También la historia ha perdido su capacidad temporal de transmitir los valores con autoridad pedagógica. Todo lo que queda por hacer es una autopsia del pasado, como Hutton caracteriza el proyecto de Nora, o en el mejor de los casos, celebrar sus celebraciones²⁹.

²⁹ P. H. HUTTON, *History as an Art Of Memory*, *op. cit.*

No obstante, son numerosos los autores que destacan el hecho de que aún persistan estilos de memoria más antiguos, no meras ruinas sino huecos para una práctica significativa en los intersticios de la conciencia histórica moderna; y ven en esta coexistencia una intensificación de la clara dicotomía entre memoria e historia, mientras que a otros les preocupa que tales relatos dicotómicos sean inapropiados por ser teleológicos. Y, aún más, otros consideran que la dicotomía entre las formas de memoria oral y escrita sirve a la mentalidad colonialista que devalúa las formas no occidentales de recordar³⁰. A pesar de estas críticas, es evidente que la situación de la memoria ha sufrido un cambio bastante pronunciado a lo largo de los siglos y, en especial, durante las últimas décadas. El enfoque de Nora plantea tantos interrogantes como respuestas: dado el alcance del proyecto de clasificación, ¿Qué no es un *lieu de mémoire*? ¿Acaso el mero intento de catalogación no es lo que hemos reconocido como un rastro empobrecido de la memoria, y en sí mismo un acto político de recuperación?³¹. No obstante, la teoría de Nora sigue siendo el intento empírico más global por hacer frente a la situación contemporánea de la memoria y situarla en el centro de una teoría sobre las épocas históricas. Pero sigue siendo una narración unilineal de declives y discontinuidades, de mantras gemelos del modernismo nostálgico tardío que pretende criticar.

Sin embargo, no todos los escritores posmodernos son tan inequívocos. En *Twilight Memories*, Andrea Huyssen considera que la situación de la memoria en la posmodernidad es también paradójica³². Por ejemplo, destaca la popularidad simultánea de los museos y el resurgir de los monumentos y las conmemoraciones al mismo tiempo que se da una «decadencia incontestable de la historia y de la conciencia histórica». La novedad, afirma, está ahora asociada a nuevas versiones del pasado más que del futuro. No obstante, este auge de la memoria no debe confundirse con la fiebre histórica legitimadora de las naciones-estado de la que Nietzsche se mofaba a finales del siglo XIX :1.

³⁰ F. ZONABEND, *The Enduring Memory: Time and History in a French Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1995; J. RAPPAPORT, *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Columbian Andes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

³¹ S. ENGLUND, «The Ghost of Nation Past», en *Journal Of Modern History*, 64 (junio 1992), pp. 290-320.

³² A. HUYSSEN, *Twilight Memories: Marking Time in a Culture Of Amnesia*, New York, Routledge, 1995.

³³ F. NIETZSCHE, *Untimely Meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 198:3.

«En comparación, las convulsiones mnemónicas de nuestra cultura parecen caóticas, fragmentarias y a la deriva.»

Huysen sugiere ciertas continuidades de desarrollo entre la modernidad y el presente, y no las juzga completamente en términos de pérdida: «La actual obsesión con la memoria *-escribe-* no es sencillamente función del síndrome del *jin-de-siecle*, un síntoma más del pastiche posmoderno. Por el contrario, es un síntoma de la crisis de la estructura de la temporalidad que marcó la era de la modernidad con la celebración de lo novedoso como utópico, radical e irreductiblemente distinto.» Mientras que Benjamin y Adorno atribuyeron la crisis contemporánea de la memoria al olvido que está en el centro de la mercancía³⁴, Huysen relaciona el posterior desarrollo de las tecnologías de comunicación desde el tiempo de aquéllos con «la evidente crisis de la ideología del progreso y la modernización y el desvanecimiento de toda una tradición de filosofías teleológicas de la historia». Como resultado, el estado de la memoria en la posmodernidad no es necesariamente peor que en la modernidad: «Así el paso de la historia a la memoria es más una crítica bien acogida de los comprometidos conceptos teleológicos de la historia, que sencillamente algo antihistórico, relativista o subjetivo.» La crisis contemporánea de la memoria, según Huysen, «representa el intento de lentificar el procesamiento de la información, de resistir a la disolución del tiempo en la sincronización del archivo, de recuperar un modo de contemplación fuera del universo de la simulación y de la información de alta velocidad y de las redes por cable; un intento de exigir un espacio de anclaje en un mundo de una heterogeneidad desconcertante y, a menudo, amenazadora, de no sincronía y de saturación informativa». Mientras que la anti-epistemología posmoderna se mofa de cualquier correspondencia fácil entre la experiencia y la memoria, Huysen caracteriza esa fisura como «un poderoso estimulante para la creatividad cultural y artística».

³⁴ R. TERDIMAN, *The Presence of the Past: Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, discute la tendencia de estos pensadores a reducir los problemas de la memoria a los problemas del capitalismo: el fetichismo de la mercancía y la memoria son procesos paralelos de materialización, más que causa y efecto. Cada uno, opina TERDIMAN, sufrió las reconfiguraciones de la época del siglo XIX y, aunados, se convirtieron en partes del sistema operativo de la modernidad.

III

Aunque comparto buena parte de lo que se ha expuesto, mi lectura de la historia de la memoria en la modernidad y en la posmodernidad es algo diferente, ya que se basa en una acumulación de temporalidades más que en un desplazamiento de unas por otras; por lo tanto, la memoria ocuparía un lugar central en las teorías sobre los períodos históricos. Necesariamente, tal lectura ha de ser muy especulativa, pero puede fundamentarse en la relación entre el esplendor narrativo y las realidades concretas de las prácticas institucionales, cuyas homologías sólo se hacen plenamente visibles, no obstante, en un estudio de carácter más especulativo.

El primer paso de esta teoría especulativa es destacar los diferentes esquemas que ofrece la teoría sociológica; las diferencias dependen del mareo de referencia (véase cuadro, p. 134). En primer lugar, muchos de los teóricos mencionados anteriormente conceden una especial relevancia al deeline de las concepciones religiosas del mundo en la transformación de la temporalidad. Koselleck, por ejemplo, escribe: «Con el tiempo, la Iglesia absorbe la idea del futuro como posible fin del mundo, como elemento constituyente, por lo que el futuro no existe al final del tiempo en un sentido lineal. Más bien, el fin de los tiempos sólo puede vivirse porque la Iglesia lo sublima en un siempre y ahora»³⁵. En contraste: «Lo cierto es que, en un siglo de luchas sangrientas, sobre todo, las guerras religiosas no anunciaron el Juicio Final... por lo que se abrió un futuro nuevo y no ortodoxo.» Por lo tanto, hay una fuerte oposición entre un mundo de profecías —en el que «los acontecimientos son meros símbolos de lo que ya nos resulta conocido», donde «la profecía apocalíptica destruye el tiempo mediante su fijación en el Final»—, y uno de tantos pronósticos, que «produce el tiempo en el que se adentra y del que se aleja entrelazado».

³⁵ R. KOSELLECK, *Futures Past*, *op. cit.*

Modelo Social:

Dogmatismo - Absolutismo - Nacionalismo - Multiculturalismo

Modelo de Historicidad:

Folklore - Escatología - Prognosis (racionalista) - Filosofías de la Historia (ideológica) - Arqueología

Modelo de Memoria:

Memoria simple - Memoria étnica - Memoria artificial

Tecnología:

Cuentacuentos - Escritura (registro básico de información) - Escritura (administración) - Comunicación electrónica/almacenaje

Sustancia:

Mito - Historia - Historias

Temporalidad:

Circularidad - Linearidad - Multiplicidad

Época:

Premoderna - Moderna - Posmoderna

Lutz Niethammer considera la crisis de la escatología y los factores tecnológicos a la vez, al describir un declive similar de la seguridad existencial con la invención del cronotipo que permitía establecer pronósticos: «•• finalmente, resultó obvio que había razones en todo el mundo para cambiar las condiciones básicas de la existencia y despojarlas de una naturaleza cíclica. Una vez que los nuevos descubrimientos quebrantan los límites del mundo, y el comercio, la tecnología y las relaciones institucionalizadas del poder han liberado a una parte de la sociedad de las ataduras directas de los efectos de la naturaleza, los elementos de una explicación totalizadora del mundo podían trans-

ferirse de la jurisdicción de la historia salvacionista al procesamiento científico de la experiencia... Necesariamente, de la variedad de historias a través de las cuales hombres y mujeres establecen acuerdos sobre los orígenes de sus grupos e instituciones que los rigen... tenía que surgir una nueva historia universal, con una perspectiva que proporcionara una interpretación del cosmos que reemplazara a la concepción religiosa del mundo»³⁶. Con ello se sintetizan la explicación religiosa, los factores tecnológicos y la mayor capacidad de abstracción gracias a la expansión de la cultura impresa como ya se ha visto. Se ofrece una explicación sólida del surgimiento de la filosofía de la historia durante el siglo XIX, así como de la institucionalización más mundana del discurso histórico empírico.

Otros teóricos conceden al Estado una mayor capacidad de control. Según Friedland y Boden, «las burocracias eran permisivas en la misma medida que coaccionaban, y los centros de control asumirían esa racionalidad, bastante peculiar y en expansión, que caracteriza a la modernidad»³⁷. Koselleck escribe: «la génesis del Estado absolutista va acompañada de esporádicos enfrentamientos contra toda forma de predicción religiosa y política. El Estado impuso un monopolio sobre el control del futuro al reprimir sus lecturas apocalípticas y astrológicas. Con ello asumió las funciones de la vieja Iglesia contra los objetivos de la antiiglesia»³⁸. Anderson demuestra cómo la nación necesita de los modelos historicistas para lograr reemplazar las promesas existenciales de la salvación³⁹. La historia y la nación, como destacan los observadores tanto desde un punto de vista negativo como positivo, van unidas.

Por lo tanto, es evidente que la bibliografía nos permite rastrear con bastante claridad el surgimiento de la historicidad lineal desde el carácter cíclico de la vida rural y la escatología de la Iglesia. En comparación con enfoques más convencionales, estas lecturas proporcionan un marco teórico en el que la temporalidad y la memoria no son elementos secundarios sino medios constitutivos de la modernidad: las crisis de la temporalidad y la memoria constituyen precisamente la modernidad. Por ejemplo, la traducción literal de *Neuzeit* (modernidad

³⁶ L. NIETHAMMER, *Posthistoire: Has History Come to an End?* London, Verso, 1992.

³⁷ R. FRIEDLAND Y D. BODEN, «Now Here: An Introduction to Space, Time and Modernity», en *NowHere: -pace, Time and Modernity*, R. FRIEDLAND Y D. BODEN (eds.), Berkeley, University of California Press, 1994.

³⁸ R. KOSELLECK, *Futures Past*, op. cit.

³⁹ B. ANDERSON, *Imagined Communities*, op. cit.

en alemán) equivale a «tiempo nuevo». Y, en palabras de Richard Terdiman: «la preocupación del siglo XIX por el carácter evolutivo del tiempo no puede separarse de los trastornos de memoria que subyacen a las inquietudes teóricas y que han determinado su urgencia... El mito del progreso histórico merma el problema que pueda ocasionar la pérdida de memoria»⁴⁰. Pero esta temporalidad moderna no es un demiurgo incorpóreo; constituye una serie de formas y prácticas institucionales, que responden a circunstancias existenciales concretas y ocupan su lugar en un orden de desarrollo.

Desde una versión oficial, los Estados desarrollan liturgias neotradicionales y ofrecen nuevas narraciones para mantener unidos sus vastos territorios y enraizar un sentimiento de pertenencia en sus poblaciones diversas. La construcción de las naciones evolucionó de la mano de la construcción del Estado, y se logró con la ayuda de los rituales públicos conmemorativos, los museos, los monumentos, las vacaciones, los festivales, la arquitectura y demás manifestaciones. A un nivel algo menos oficial, los pueblos se interesaron más por los vestigios del pasado que habitaban en el presente. A partir del Renacimiento, se transformó profundamente la relación de las poblaciones con las ruinas nebulosas de sociedades más antiguas. La arqueología ganó importancia, las ruinas se convirtieron en reliquias, y resurgieron las formas clásicas en las artes y las ciencias. Ya en el siglo XVIII, el neoclasicismo se convirtió en el modelo predominante no sólo en la arquitectura de los lugares públicos sino también del pensamiento.

El carácter de los siglos XVIII y XIX -la llamada era de las ideologías- se debió también al desarrollo de grandes teorías históricas, ya fueran evolucionistas (por ejemplo, el darwinismo social o la teoría de la modernización), revolucionarias (el marxismo y el socialismo utópico) o devolutivas (Weber y su teoría de la jaula de hierro). La filosofía de la historia constituyó un intento secular de satisfacer los anhelos providenciales que anteriormente calmaba la escatología religiosa e iba a la par de unos programas políticos expansionistas y de unas estrategias legitimadoras del Estado administrativo. En las universidades la filosofía de la historia también estaba vinculada al desarrollo de la historiografía⁴¹. Esta última se concibió en un principio como una forma de revelar cómo se manifestaba en el mundo este grandioso programa polí-

⁴⁰ R. TERDIMAN, *The Presence Of the Past*, *op. cit.*

⁴¹ E. BREISBACH, *Historiography: Ancient, Medieval and Modern*, 2.^a ed., Chicago, University of Chicago Press, 1994; G. G. IGERS, *The German Conception of History*:

tico y, posteriormente, se convirtió en un fundamento para rechazar no sólo determinados modelos grandiosos, sino la mera idea de tales modelos. El «historismo» (basado en la fe en los estudios teleológicos de las etapas de la historia) engendró el historicismo (basado en la fe en el carácter único de cada cultura histórica, en la incomensurabilidad de las visiones globales del mundo y en lo azaroso de la historia). No es casual que tantos debates recientes sobre la posmodernidad, el multiculturalismo y la identidad hayan invocado la práctica de la historiografía.

Por lo que respecta a la sociedad civil, cobró importancia el empeño por coleccionar y establecer genealogías. Los conceptos del museo y de la colección de finales del siglo XVIII se redefinieron, en parte, como resultado del colonialismo⁴². En cuanto a la vida privada, la obra de Philippe Ariès sobre las actitudes hacia la muerte y el hecho de morir en las culturas occidentales atribuye la creciente importancia y frecuencia de las prácticas funerarias conmemorativas del siglo XIX a una creciente sensación de cambio: el pasado -incluido el pasado personal- ya no tenía una presencia inmediata, sino que había que preservarlo y recuperarlo⁴³. De forma bastante repentina, los cementerios se convirtieron en un lugar importante para la articulación del pasado perdido. Además, los expertos en literatura destacan la expansión de la novela y de la autobiografía como vehículos de expresión de un creciente individualismo, en sí mismo posible sólo por la naturaleza más variada de los ciclos vitales (en sí mismos y en comparación con otros) que muchas personas experimentaban. Mikhail Bakhtin, por ejemplo, defiende que el sentido prosaico del tiempo en la novela del siglo XIX la convierte en el primer género literario capaz de transmitir el mundo de una forma verdaderamente histórica⁴⁴. El psicoanálisis, y la importancia que concede a la memoria reprimida, fue otra de las prácticas marcada por las inseguridades que generaba una experiencia cada vez más acelerada⁴⁵.

The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present, Middletown, Wesleyan University Press, 1983.

⁴² T. BENNETT, *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*, London, Routledge, 1995.

⁴¹ P. ARIÈS, *The Hour of Our Death*, New York, Oxford University Press, 1981.

⁴⁴ G. S. MORSON y C. EMERSON, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

⁴⁵ P. H. HUTTON, *History as an Art of Memory; op. cit.*; S. KERN, *The Culture of Time And Space, 1880-1918*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

IV

La llamada esfera pública es la forma institucional más importante en la que es más evidente el papel de la memoria en la modernidad (y viceversa). Según Jürgen Habermas, el teórico más destacado de la esfera pública, desde aproximadamente el siglo XVI en adelante se abrió un nuevo e importante espacio entre la autoridad del Estado y la privacidad de la sociedad civil -ambas nuevas formas- en el que los individuos podían debatir las relaciones que debían establecerse entre ambos ámbitos ⁴⁶. Este debate constituyó no sólo una nueva concepción de lo público, sino la idea misma de lo público. Un rasgo crucial característico de esta nueva forma de discurso fue la popularización de la prensa periódica, que contribuyó a transformar la naturaleza de la autoridad política: el tipo de vigilancia pública realizada en la prensa, y en la esfera pública en general, forzó al Estado a sensibilizarse, algo que anteriormente era inimaginable e impracticable.

Aunque los teóricos de la esfera pública no han contemplado la memoria en este sentido, no es difícil comprobar la importancia que ésta tiene en la esfera pública, y viceversa. Una de las condiciones para que sea posible la existencia de una esfera pública, siguiendo a teóricos como Emile Durkheim y Norbert Elias, es un grado suficiente de diferenciación de modo que el discurso sea necesario ⁴⁷. En los casos en los que la variedad de experiencias en los ámbitos locales y a lo largo de breves ciclos vitales era más limitada y uniforme, los fundamentos de la cohesión no eran hipotéticos sino que estaban asumidos; mientras que cuando las experiencias son en gran parte idénticas entre las personas en un momento y lugar concretos y a lo largo de varias generaciones, la identidad se manifiesta en los ritmos de la vida cotidiana y en los rituales cíclicos de comunión. Pero en los casos en los que las personas de diferentes procedencias se agrupan en las zonas urbanas, dejan atrás sus anteriores contextos y, en cierta medida, su anterior identidad, están mucho más diferenciadas las tareas que en las familias rurales, y se forman elases sociales, gremios y grupos de interés, las bases para el acuerdo, los vínculos que se establecen

⁴⁶ J. HABERMAS, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MIT Press, 1989.

⁴⁷ E. DURKHEIM, *The Division of Labor in Society*, London, Macmillan, 1984 (1893); N. ELIAS, *The Civilizing Process*, Oxford, Basil Blackwell, 1994 (1968).

en la vida comunal, son mucho menos obvios y requieren la realización de enormes esfuerzos renovados y el establecimiento de otros marcos conceptuales.

Así, la memoria se convierte en un asunto público; es decir, somos capaces de conceptualizar una memoria colectiva –un público con memoria– sólo en el contexto de la interacción de una diversidad de intereses y concepciones del mundo. Para que haya una memoria colectiva, antes deben agruparse diferentes memorias; las historias de las sociedades tradicionales no constituyen una memoria colectiva en este sentido, ya que siempre están ahí y son las mismas para todos. El problema que plantea la memoria colectiva es, por lo tanto, sinónimo del problema de la identidad colectiva en una sociedad compleja, y, al menos en las sociedades democráticas, esa colectividad se da en la esfera pública, en la que se juntan lo privado y lo oficial y adoptan nuevas formas, y donde por norma hay cabida para la controversia.

El grado de modernidad alcanzado durante los siglos XVIII y XIX constituye una ruptura radical, en múltiples sentidos, con las anteriores pretensiones absolutistas. El tipo de discurso en lo «público» sólo adquiere sentido porque las personas son capaces de concebir futuros que creen poder controlar. Desde esta perspectiva, apenas debería sorprendernos la cantidad de nuevas actividades mnemónicas que surgieron a la vez que la esfera pública y como actividades integradoras de la misma. No obstante, todos estos esfuerzos encajan más o menos en una temporalidad lineal coherente, una magnífica historia de declive y progreso. El Estado era el proveedor dominante de dicha temporalidad, pero también los ámbitos no estatales se ordenaban de esa misma manera. Fue una era en la que se formulaba la dirección del tiempo y aún se creía que tal dirección existía.

Pero esta búsqueda de acuerdos, esta esperanza en los cimientos contruidos por el hombre, capaces de soportar el peso de la inseguridad existencial en una sociedad cada vez más compleja –rasgo característico de las sociedades que existen en el tiempo y no fuera de él–, formaba parte de un proceso de desarrollo que ya se había puesto en marcha, un proceso como una pendiente resbaladiza que plantea por vez primera una amenaza real a la inviolabilidad de las leyes naturales. Desde la Edad Media la sociedad occidental ha adquirido un grado excesivo de complejidad como para defender un solo principio monolítico legitimador. La era de las ideologías puede interpretarse como el intento por reemplazar ese principio monolítico con una serie de principios

monolíticos nuevos. Para Nora, la nación-estado del siglo XIX era la última encarnación de la unidad de la memoria y la nación. Pero, aunque es posible que ése sea el único principio monolítico realmente articulado, la propia existencia de más de un candidato a esas características empieza a minar al propio principio. La base secular sobre la que descansa el reclamo de una identidad nacional unificada, basada en una memoria colectiva, se convierte en un terreno muy inestable ante la presencia inherentemente escisionista de la diferencia. La esperanza de lograr una memoria colectiva unitaria de la nación-estado durante el siglo XIX se convirtió en una tarea condenada al fracaso desde el principio, e incluso desde mucho antes. La fiebre histórica por la memoria que caracterizó las últimas décadas del siglo XIX no es más que una prueba de la profunda situación de inseguridad de la que surgió el intento por lograr esa esperanza.

V

Nora describe con acierto la pérdida de importancia de la nación-estado, pero se equivoca al atribuirla a un declive unilineal de la memoria en favor de la historia. No se trata del cambio de un ámbito a otro, sino de la proliferación de alternativas que surgen junto con la original y que provoca que ésta pierda fuerza. La nación-estado no es la última manifestación de la unión de la memoria y la historia, pero sí puede decirse que es la única que ha mantenido esa unidad sin sufrir serias amenazas. El surgimiento de historias e historicidades alternas (que no implican necesariamente la desaparición de la Historia nacional *per se*) mella su dominio: ahora la nación-estado compite con pretendientes alternativos. En contraste con las descripciones unilineales desde el tradicionalismo a la destradicionalización, desde la presencia orgánica de la memoria hasta sus restos mortales, este enfoque hace hincapié en la multiplicidad; no en los términos de Nora de multiplicidad de historias, sino de multiplicidad de historicidades. Las nuevas tecnologías y las nuevas formas sociales han minado el absolutismo de la nación como en otra ocasión otras minaran el absolutismo de la Iglesia, pero ahora tenemos una multiplicidad de contendientes por la lealtad parcial y nos atraen diversos marcos de referencia temporales en conflicto.

Propongo el término «diferenciación crónica» para describir la unidad en el desarrollo de cada una de las etapas de este proceso. El

término tiene un doble sentido. Por un lado, crónico alude a algo progresivo y con frecuencia tiene connotaciones negativas como en el caso de un dolor o de una condición «crónica» como el desempleo. Por otra parte, crónico se refiere al tiempo, como en cronómetro (reloj) o crónica (una narración histórica continua). La *diferenciación crónica* indica, por lo tanto, la relación entre la diferenciación progresiva de la sociedad cuyo ritmo ha aumentado notablemente desde la Edad Media y la diferenciación de las temporalidades que conlleva: experimentamos la diferenciación crónica no sólo en el sentido de que el proceso de diferenciación social sea progresivo y lineal, sino en el sentido de que es el propio tiempo lo que se está diferenciando. Como ya hemos visto, la diferenciación de la sociedad y la diferenciación de las temporalidades son parte de un mismo proceso.

Mientras que la diferenciación crónica describe un proceso con carácter general, no se trata de un *telos* incorpóreo, sino que sencillamente resume la variedad de cambios técnicos, institucionales y existenciales que han acontecido a lo largo de los últimos ciento cincuenta años aproximadamente. Como ya he mencionado, durante el siglo XIX proliferaron las investigaciones de la memoria y se intensificó la obsesión por el pasado perdido. Algunas manifestaciones de ello son el auge de los archivos y los registros institucionales, la profesionalización de la historiografía, las conmemoraciones políticas, el interés por la genealogía, los cementerios de la clase media y el psicoanálisis. Cada una tiene sentido a su manera en el entramado de las estructuras sociales de un momento en el que las naciones-estado ampliaban su control sobre territorios cada vez más extensos y sobre las vidas de sus ciudadanos, la industrialización desenfrenada transportaba a sectores enteros de población del campo a las fábricas, el comercio y el gobierno estaban cada vez más orientados al exterior, y la construcción de una nación basada en razones de etnia suponía más que nunca un intento de atrincheramiento ante la complejidad que adquirirían la política y la migración.

En otras palabras, a finales del siglo XIX la creciente complejidad tecnológica, institucional y existencial de las sociedades occidentales, inducida por la diferenciación social continua, hacía aún más indefendible el proyecto de conmemoración de la legitimación de la nación-estado⁴⁸. Son numerosos los historiadores que han considerado

⁴⁸ Un resultado de esta diferenciación en términos de los roles y las estructuras sociales fue una mayor homogeneización dentro de las sociedades y entre ellas, a medida

la gran importancia que tuvo la invención de la fotografía, y otros avances tecnológicos similares, en la generación de esta revolución de la memoria, si bien hay que destacar que en un principio la fotografía se limitó al retrato y sólo más tarde se dejó influir por la amplia variedad de temas que la pintura ya había empezado a reflejar⁴⁹. No obstante, ya a finales del siglo XIX la gente corriente se vio sobrepasada por la multiplicidad de estructuras crónicas: el tiempo en la fábrica, el calendario, la hora local, la hora nacional, la hora oficial, el tiempo para el ocio, la duración del ciclo vital, el tiempo público, el tiempo privado, el tiempo en familia, etc. A finales del siglo XIX, el fracaso de las naciones-estado para proporcionar una seguridad existencial y una unidad basada en la identidad frente a tanta multiplicidad parecía haber originado una auténtica crisis.

Muchos teóricos han descrito el auge del fascismo y del comunismo en los términos que aquí se discuten. En especial el fascismo constituía un «modernismo reaccionario» que pretendía beneficiarse de la eficiencia tecnológica y de la administración racional sin que se perdiera la instantaneidad de las lealtades colectivas⁵⁰. Los estados fascistas procuraron sacralizar el mundo de nuevo mediante la recuperación del aura de la tradición y la manipulación de los mismos medios técnicos que habían conducido a la problemática desacralización en un primer momento. La estética de la política fascista volvió a apropiarse de los rituales y cultos que la era moderna había prometido aplastar⁵¹. El concepto nazi alemán de la *Gleichschaltung* -erradicación de las asociaciones intermedias que pudieran disminuir la lealtad directa al Estado que todo lo abarca- también puede interpretarse desde esta óptica: a medida que aumentaba la crisis de legitimidad en la sociedad compleja, se extremaban los intentos por recuperarla; el intento por eliminar las asociaciones alternativas revela hasta qué punto se luchaba por obtener la autoridad para monopolizar y controlar la identidad y el destino.

que las culturas locales eran asimiladas por unas estructuras cada vez más institucionalizadas de la alta política y de la vida en un Estado administrativo. CL E. WEBER, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, London, Chatto and Windus, 1979.

⁴⁹ KERN, *The Culture of Time and Space, 1880-1918*.

⁵⁰ J. HERF, *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

⁵¹ S. FALASCA-ZAMIONI, *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, Berkeley, University of California Press.

Para el totalitarismo es de vital importancia intentar eliminar las influencias de ámbitos no estatales en una forma de recordar no aprobada.

¿Qué ha sido de la esfera pública mnemónica desde entonces, y ahora que se ha reafirmado contra el esfuerzo totalitario por eliminarla? Mientras que el Estado nacional y la industria capitalista han intentado aferrarse a la uniformidad temporal y a la homogeneidad de la historia, han producido las condiciones que minan ese mismo esfuerzo: las naciones están más escindidas que nunca, el capitalismo fetichiza lo nuevo hasta grados extremos, las tecnologías de los medios de comunicación permiten un control individualizado. El proceso que se inició con el dedive de la escatología de la Iglesia y que alcanzó proporciones de crisis a finales del siglo XIX nos ha llevado ahora hasta un nuevo nivel de fragmentación. Pero se trata de una fragmentación distinta en el sentido de que es más esquizofrénica que democrática: revoloteamos a veces con excesiva facilidad entre múltiples identidades y realidades contradictorias, con capacidades aún mayores para la disonancia cognitiva y existencial. De hecho, la analogía musical es extrapolable: de la homofonía de la escatología de la Iglesia a la polifonía del estatalismo nacional, a la politonalidad del multiculturalismo. Hay que destacar que esta última fase es más politonal que atonal; aún somos capaces de establecer compromisos y conflictos, y la mezcla incluye porciones de tonalidad parcial y de polifonía⁵².

En este estado se encuentra la esfera pública contemporánea, en la que el absolutismo (que a menudo se manifiesta en un fundamentalismo religioso o político), el liberalismo anticuado y el multiculturalismo se mezclan unos con otros. Evidentemente, éstas no son posibilidades conceptuales a la deriva, sino resultados de cambios concretos y conceptuales a lo largo del tiempo. En palabras de Jonathan Boyarin: «mientras seguíamos imaginándonos en un mundo en consonancia con los principios newtonianos, las nuevas tecnologías del transporte y de las comunicaciones han cambiado las propias condiciones de nuestras experiencias posibles de "proximidad" y "simultaneidad"»⁵³. Al mismo tiempo, podemos rastrear el curso de la lógica de la ideología que depende de sendas bien trazadas, desde el predominio de la nación-estado, a la eliminación del nacionalsocialismo, hasta el multiculturalismo contemporáneo (que, una vez más, y quiero hacer hincapié en ello,

⁵² En este sentido, la teoría de NORA sobre la memoria contemporánea supone una afirmación de la atonalidad.

⁵³ J. BOYARIN, *Renapping Memory*.

no es una infinidad evidente de identidades igualmente inconmensurables, sino un batiburrillo de identidades que reivindican la inconmensurabilidad, con otros que exigen el derecho a la dominación eliminatoria de otros que pretenden un universalismo individualizante).

Dentro de este batiburrillo (una situación que, como destacó Huysen, puede dar pie a un potencial creativo pero también a una pérdida de éste), no obstante, en palabras de Boyarin, «sigue habiendo una fuerte tendencia a que las identidades colectivas adopten la forma de historias nacionales para apoyar las reivindicaciones de una condición de Estado independiente. Vivir históricamente implica la creación de un sentimiento de nación y, al contrario, el proceso de construcción de la nación es necesariamente histórico»⁵⁴. La esfera pública contemporánea está cuajada de grupos que compiten por la historia y en términos de historia. Pero la competencia continúa e incluso aumenta a medida que otras historicidades viejas y nuevas proliferan unas junto a otras. De hecho, una de las formas de identidad mnemónica más radical se genera donde las distancias entre los orígenes históricos y la dispersión geográfica quedan superadas en la simultaneidad del ciberespacio. Coexistimos con, y de hecho nos movemos con bastante fluidez entre, las múltiples temporalidades de la comunidad en la que se desarrollan las relaciones cara a cara, la aldea global, la Historia de los archivos (todo tipo de documentos al alcance en las prodigiosas bibliotecas reales y virtuales, archivos gubernamentales, etc.), la Historia nacional (especialmente a través de los *medía*), y las diversas identidades no necesariamente coherentes (masculino, padre, marido, americano, sociólogo, blanco, etc.) en lugares más dispersos que nunca⁵⁵. Aún más sorprendente que la diversidad de las temporalidades y espacialidades en las que existimos es la comodidad con que lo hacemos. De igual modo que se han ampliado estas multiplicidades, lo han hecho nuestras capacidades para movernos entre ellas. Como destacan Friedland y Hoden, «a medida que los centros se expandían para controlar la periferia y el futuro, los súbditos también lograban aumentar el control sobre el espacio y el tiempo en sus vidas, a medida que aumentaba la diferenciación entre el tiempo de trabajo y el tiempo dedicado a la familia»⁵⁶.

⁵⁴ J. BOYARIN, *Remapping Memory*.

⁵⁵ Ahora es posible, por ejemplo, obtener imágenes de nuestros hijos en la guardería a través de internet mientras estamos en nuestros trabajos o leyendo en una biblioteca.

⁵⁶ FRIEDLAND Y BODEN, «Now Here...», *op. cit.*

En este sentido, la actual proliferación de identidades históricas, la nostalgia conformista, la proliferación de museos, los archivos, los *lieux de mémoire*, etc., son parte de un mismo proceso: no es que sean lo mismo -**de** hecho, cada una de estas prácticas y formas institucionales tiene su propia lógica, y a menudo entran en conflicto entre sí y con estructuras menos orientadas al pasado-, sino que sus diferencias son resultado de un mismo proceso de diferenciación crónica. Mientras que recurrir al pasado es un sello de multiculturalismo, también implica una diversidad de estructuras crónicas, algunas tradicionalmente históricas, otras incorporan nuevas temporalidades, y otras no son históricas en absoluto. Obviamente, incluso los Estados más pluralistas de las sociedades más multiculturales se interesan por su grado de cohesión; continúan ofreciendo narraciones unitarias para integrar las muchas alternativas a su alcance, y se preocupan por la autoridad que han cedido a la esfera pública sobre asuntos tales como los modelos históricos y la narración pública de historias. Pero los pocos que pretenden reavivar el tipo de narraciones grandiosas que las naciones-estado del siglo XIX desarrollaron para asegurarse el apoyo de las poblaciones y fortalecer su legitimidad son cada vez menos frecuentes y tienen resonancias más extremistas que nunca. En nuestra realidad contemporánea, incluso a pesar de que siguen ofreciendo tales narraciones, los Estados lo hacen con un grado de conciencia de (y de deferencia hacia) las estructuras disponibles; con frecuencia, los Estados contemporáneos parecen reconocer que producen las mismas condiciones que minan la mera posibilidad de tales comunidades nacionales unitarias.

(Traducción: Olga Abásolo)