RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Sazbón, José

Conciencia histórica y memoria electiva.

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Sazbón, J. (2002). Conciencia histórica y memoria electiva. Prismas, 6(6), 21-43. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2755

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

Conciencia histórica y memoria electiva

José Sazbón

UBA / CONICET

La rápida acumulación de estudios sobre la memoria y de trabajos que ponen a ésta en tándem con la "historia" –en una conjunción de contenido flotante, pues el nexo es a veces con las *res gestae*, a veces con una *historia rerum gestarum*– ha convertido a la temática en una zona familiar del paisaje intelectual. No es difícil, sin embargo, advertir tanto la novedad de este interés (y del consenso en su designación) como el hecho de que la "memoria" diseña, en la actualidad, un campo extenso de problemas que admite un tratamiento diseminado de sus contenidos o incitaciones. En cuanto a lo primero, la concentración en el término y la noción, baste notar que aunque *ahora* "memoria" aparezca corrientemente en los estudios culturales, esta habituación es de muy reciente data. Por ejemplo, la palabra no figuraba como voz singular, acreedora de la correspondiente entrada, en el "vocabulario de cultura y sociedad" que Raymond Williams elaboró en 1976 y amplió en 1983,[1] si bien fue en torno a esta última fecha cuando se inició el boom académico[2] de la memoria, con la publicación –en

[1] Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1976; íd., revised edition, 1983. Es conveniente agregar que si bien la influyente obra general de Williams, con sus conocidos énfasis en la recuperación (y conceptualización) de la "experiencia", es obviamente relevante en el marco de algunas direcciones de estudio sobre la memoria, el propio Williams manifestó en varias oportunidades su reticencia en cuanto a la validez de ciertas apelaciones al pasado que estarían en esa línea. Así, por ejemplo, en una entrevista de marzo de 1984 advirtió sobre los equívocos de "esa modalidad retrospectiva" de apelación: "Esta interminable reconstitución nostálgica [da por sentado] que hay algo que, si puede ser grabado, es una esencia del pueblo, una esencia del mundo popular que de algún modo se ha perdido pero que se puede reconstituir si se la reconecta con su pasado. […] El mayor peligro es hacerse fantasías respecto a una conciencia del pasado que, si sólo pudiese ser revivida y provista de algunos ajustes contemporáneos, transformaría el presente". Cf. Stephen Heath y Gillian Skirrow, "Interview with Raymond Williams", en Christopher Prendergast (ed.), *Cultural Materialism. On Raymond Williams*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, p. 367. Por otro lado, en el mismo medio intelectual de Williams surgió un ambicioso proyecto, lamentablemente frustrado por la muerte del autor, que buscaba ilustrar, en múltiples cuadros, los "teatros de la memoria" hoy vigentes en la vida social inglesa, proyecto –concebido con la extensión de una trilogía– que respondía a una "idea de historia como forma orgánica de conocimiento, forma cuyas fuentes son promiscuas, basadas no sólo en la experiencia de la vida real sino también en la memoria y en el mito, en la fantasía y en el deseo; no sólo el pasado cronológico del registro documental sino también el intemporal de la 'tradición'". Cf. Raphael Samuel, *Theatres of Memory. Volume I: Past and Present in Contemporary Culture*, Londres, Verso, 1994 (cf. p. x); y el volumen póstumo *Island Stories. Unravelling Britain. Theatres of Memory, Volume II* (ed. de Alison Light, Sally Alexander y Gareth Stedman Jones), Londres, Verso, 1998.

[2] *Scholarly boom* define K. L. Klein la referida profusión y data sus inicios justamente de la aparición de las obras de Yerushalmi y Nora (véanse n. 3 y 4). El texto de Klein es una aguda y concisa evaluación de la rápida aclima-

1982 y 1984– de dos libros emblemáticos: *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, de Yosef H. Yerushalmi[3] y el primer tomo de *Les Lieux de Mémoire*,[4] obra colectiva que su director, Pierre Nora, encabezara con un texto programático: "Entre Mémoire et Histoire"; la relativa discontinuidad, hasta años recientes, de ese léxico convocante, podría también documentarse con la consulta de algunas obras indicativas.[5]

El segundo aspecto, es decir la diseminación de problemáticas bajo el prisma de la memoria, puede ser ilustrado con una sucinta compulsa de media docena de obras de muy diversos contenidos y perspectivas disciplinarias, todas ellas publicadas entre 1993 y 1999. Sólo en el primero de esos años aparecen *Philosophical Imagination and Cultural Memory*, donde bajo el rótulo abarcativo de "memoria cultural" se inscriben los transitados problemas de la relación de la filosofía con su pasado;[6] *Modernity and the Memory Crisis*, un examen de las figuras del recuerdo en la literatura y el psicoanálisis;[7] *History as an Art of Memory*, un in-

---

tación del término en los estudios históricos y crítico-culturales del presente, así como una sobria apreciación de las interpretaciones alternativas que se han dado de un fenómeno cuyas dimensiones justifican la fórmula inicial de su artículo: "Welcome to the memory industry". Cf. Kerwin Lee Klein, "On the Emergence of Memory in Historical Discourse", *Representations*, No. 69, invierno de 2000, pp. 127-150 (la cita es de p. 127).

[3] Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle y Londres, University of Washington Press, 1996. Esta edición registra, en los sucesivos prefacios, momentos significativos de la irradiación de la obra y de algunas inesperadas concomitancias. Situado por el autor en continuidad con los trabajos emprendidos por Maurice Halbwachs desde la década de 1920 en el sentido de establecer que "aun la memoria individual está estructurada por marcos sociales y, sobre todo, que la memoria colectiva es... una realidad social transmitida y sostenida por los esfuerzos conscientes y las instituciones del grupo" ("Prologue to the Original Edition [1982]", p. XXXIV), *Zakhor* es visto por Yerushalmi unos años después como emergente de un "clima cultural" que, en cuanto a "la problemática de la memoria colectiva y la escritura de la historia", suscitó coincidentemente el proyecto de Pierre Nora sobre los "lugares de la memoria" ("Preface to the 1989 Edition", p. XXIX), en tanto el último prefacio, más breve, consigna algunas discusiones a que dio lugar el libro e incluso acepta una corrección fáctica puntual debida a un doctorando del mismo Yerushalmi ("Preface to the 1996 Edition", pp. XXVII-XXVIII). Por lo demás, desde la edición de 1989, *Zakhor* se enriqueció con un reflexivo prólogo de Harold Bloom ("Foreword", pp. XIII-XXV).

[4] Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard, 1997, 3 vols. Reedición, en la colección Quarto, de los siete volúmenes originales publicados por Gallimard en su "Bibliothèque illustrée des histoires" entre 1984 y 1992. La nueva presentación de la obra abarca en su integridad los textos de la primera edición, aunque limitando considerablemente la iconografía entonces incluida. En un conciso prefacio a esta edición, Nora deja en claro que el estado definitivo de la obra excede en mucho la concepción inicial, ya que "de una etapa a otra, la empresa pasó de una simple ilustración de aquellos lugares portadores de una memoria particularmente significativa al proyecto mucho más ambicioso de una historia de Francia por la memoria" (vol. 1, p. 7). *Les lieux de mémoire* fue objeto de atención y exámenes críticos, por parte de la crítica especializada, en la última década. Para limitarnos a una sola publicación del área, el *Journal of Modern History*, cabe consignar el amplio comentario de Steven Englund: "The Ghost of Nation Past" (vol. 64, No. 2, junio de 1992, pp. 299-320) y la recapitulación reciente de Peter Fritzsche, "The Case of Modern Memory" (vol. 73, No. 1, marzo de 2001, pp. 87-117).

[5] En efecto, la problemática de la memoria en su articulación con los estudios históricos y culturales o con la teoría social está ausente, por ejemplo, en Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Los Angeles, University of California Press, 1989; Paul Rabinow y William M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science. A Second Look*, Berkeley, University of California Press, 1987; Bryan S. Turner (ed.), *The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford, Blackwell, 1999. Esta última obra, publicada originalmente en 1996, contiene fugaces alusiones al tema de la memoria, pero refiriéndolo a Bergson y Bachelard, no a Halbwachs, como ahora es corriente.

[6] Patricia Cook (ed.), *Philosophical Imagination and Cultural Memory. Appropiating Historical Traditions*, Durham, Duke University Press, 1993. La colección comprende tanto estudios más convencionalmente situables en la inextinguible agenda de la historia de la filosofía (aunque denotando la reciente conciencia autocrítica de esta disciplina) como otros, moderadamente exploratorios de un continente de tan indefinidos contornos como la "memoria cultural", el cual en la mayoría de los casos parece indiscernible de lo que siempre se llamó "tradición".

[7] Richard Terdiman, *Present Past. Modernity and the Memory Crisis*, Ithaca, Cornell University Press, 1993. Luego de un capítulo inicial sobre la historización de la memoria y las modalidades de teorización del recuerdo, el autor analiza algunas representaciones significativas de la reminiscencia en la literatura del siglo XIX (la novela autobiográfica de Alfred de Musset *Confession d'un enfant du siècle* y el poema de Baudelaire "Le Cygne") y,

novador enfoque de la disciplina histórica examinada desde una perspectiva desencantada que acompaña la relativización de la certeza con una conciencia del decisivo papel de la memoria en la práctica historiográfica.[8] En 1996, *The Memory of the Modern* aspiró a unir diversos escenarios y momentos en la Francia del siglo XIX (cuerpos, espectáculos, monumentos, identidades, etc.) como otras tantas articulaciones de una función general;[9] en 1998, *History and Memory after Auschwitz* situó su elaboración conceptual –como ya el título sugería– en la muy sensible área de los problemas teóricos y éticos que plantea al historiador el tratamiento del Holocausto[10] (en este caso con una consecuente adopción de nociones psicoanalíticas incorporadas por el autor, para análogas cuestiones, antes y después de este texto);[11] por último en esta muestra, *Acts of Memory*, en 1999, agrupó una variada e interesante colección de indagaciones cuyo común denominador es su inscripción en la visiblemente ensanchada y flexible dimensión de la memoria cultural.[12]

Entre las varias direcciones de análisis que parece posible adoptar ante esta eclosión del interés por la memoria y, en particular, por un reflexivo cotejo de su índole y la de la historia

---

finalmente y con mayor extensión, la función de la memoria en la ficción de Proust y en las elaboraciones conceptuales de Freud. A diferencia de otras descripciones meramente panorámicas, las incluidas en el libro de Terdiman tienen la virtud de enriquecer la percepción del *corpus* examinado a través del prisma de la noción y sus extensiones ("hipermnesia" en Proust, "mnemoanálisis" en Freud).

[8] Patrick H. Hutton, *History as an Art of Memory*, Hanover, University Press of New England, 1993. Ésta es una de las primeras contribuciones sistemáticas a la conceptualización contemporánea de la conexión historia/memoria. Mediante incisivas recapitulaciones de los modos en que ese nexo fue pensado por historiadores (y aun filósofos de la historia) de siglos anteriores, el autor fija un umbral significativo a las innovaciones de perspectiva que introducirán historiadores, científicos sociales y filósofos en el siglo XX. Hutton no aspira a establecer un compendio exhaustivo de esas posiciones, pero sí a situar a aquellas que elige en torno de algunos ejes, de los cuales el que distingue entre la memoria como repetición y la memoria como recuerdo es el más pregnante. En este marco distributivo, el desarrollo del libro pone el énfasis en la emergencia y articulación de una perspectiva "posmoderna" esbozada en Halbwachs y desplegada en nuestro tiempo por Foucault, Pierre Nora y otros.

[9] Matt K. Matsuda, *The Memory of the Modern*, Nueva York, Oxford University Press, 1996. Los ensayos que integran este volumen se ocupan de una variedad de temas (políticos, culturales, criminológicos, etc.) que tienen en común el ser desprendimientos posibles de la gran trama constituida por la historia francesa en el período que va de 1879 a 1914. Ese itinerario, a primera vista errático, estaría soldado –piensa el autor– por un haz de problemáticas (relativas a "ausencia, distancia, testimonio, tradición, nostalgia, huella, primitivo/moderno y olvido": cf. p. 7) vinculadas con la plasticidad de la memoria. Dada la vivacidad de los cuadros presentados –desde el derribo de los monumentos napoleónicos por la Comuna hasta la fascinación por el tango argentino en vísperas de la Gran Guerra–, el lector no se siente obligado a seguir a Matsuda también en su aspiración a leer esos hechos en función de aquellas problemáticas.

[10] Dominick LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, Cornell University Press, 1998. Interesado sobre todo por "las interacciones entre la historia, la memoria y las preocupaciones eticopolíticas surgidas luego de la Shoah" (p. 2), el enfoque de LaCapra se singulariza –dentro de la amplia red de encuadres y perspectivas que también tienen por objeto esas interacciones– por una adopción firme y, al mismo tiempo, libre, de nociones y cuestiones psicoanalíticas (transferencia, duelo, repetición-compulsión, trauma, etc.). Se trata, por eso, de una apropiación selectiva de la reserva freudiana que el autor ha practicado también en otros trabajos no vinculados con la temática del presente volumen y que responde a su concepción de una teoría crítica en la que el psicoanálisis exhibe su fecundidad al articularse con el marxismo y algunas corrientes postestructuralistas (cf., por ejemplo, también de LaCapra, *Soundings in Critical Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1989).

[11] Antes, en *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*, Ithaca, Cornell University Press, 1994; después, en *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001.

[12] Mieke Bal, Jonathan Crewe y Leo Spitzer (eds.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Hanover, University Press of New England, 1999. Los autores, casi todos académicos del Dartmouth College, consideran la acción de la memoria por su incidencia en tipos de experiencia, formas de nostalgia, efectos de trauma y represión, y lo hacen analizando prácticas literarias, tipos de conciencia política, crisis de identidad nacional, formas arquitectónicas y monumentales, etc. También es amplia la selección de países estudiados: Alemania, Sudáfrica, Chile, Francia, comunidades de Medio Oriente, etcétera.

(término bajo el cual, como sugerimos, se entiende en muchos casos la historiografía), mi propósito en este trabajo es el de indicar la génesis de un influyente desarrollo y esbozar algunas consideraciones sobre los desemboques de ese curso en el presente. Tratándose, por tanto, de un enfoque selectivo, no se toman aquí en cuenta, por ejemplo, las disquisiciones sobre la noción de "memoria colectiva" (que han conducido, entre otras cosas, a un renovado examen del estudio de Halbwachs de 1925 y de otros textos posteriores del mismo autor) o los estimulantes estudios de Yerushalmi a propósito de la secular exclusividad de la memoria por sobre la historia en la tradición de autoconocimiento del pueblo judío, o el problemático recubrimiento o coordinación de la memoria en cuanto reserva experiencial y la historia como reconstrucción documentable (algunos, entre varios otros importantes núcleos de atención en la actualidad).

Es, más bien, la creciente notoriedad de la empresa de Pierre Nora mi punto de partida, una notoriedad y una influencia de la que pueden encontrarse testimonios incluso en la mínima selección de trabajos que hace un momento citábamos. El panorama historiográfico de Hutton, por ejemplo, da amplio relieve a *Les lieux de mémoire*, obra que el autor considera "el proyecto más ambicioso de la nueva historia de la política de la memoria y el logro definitivo del género hasta la fecha", juicio introductorio que más adelante encuentra su respaldo en la sección de *History as an Art of Memory* consagrada a Nora como creador de una "arqueología de la memoria nacional francesa".[13] En cuanto a Dominick LaCapra, éste mueve algunas de sus nociones psicoanalíticas más estratégicas hasta situarlas en proximidad dialógica con el sintagma fundador de Nora: postula, en efecto, que los *lieux de mémoire*, además de sitios de conmemoración, "pueden ser también *lieux de trauma* y la cuestión es si y cómo podrían convertirse en *lieux de deuil*".[14] Y en la introducción a *The Memory of the Modern*, Matsuda declara inspirarse en el proyecto de los *Lieux* de Nora para el diseño de su propio campo de la "memoria", aunque modificando la configuración del objeto de estudio.[15] Una similar conjunción de inspiración asumida e independencia de tratamiento respecto de la idea de los *Lieux* encontramos en otro estudio, hasta ahora no aludido: el de Robert Gildea sobre *The Past in French History*, cuya estructura organizativa sugiere un verdadero contrapunto de la concepción de *Les lieux de mémoire*.[16]

Ahora bien, consideraremos aquí la empresa de Nora no tanto en su admirable expansión –originalmente siete volúmenes a los que contribuyeron varias decenas de especialistas– cuanto más bien en su principio fundador. Éste se explaya en el artículo del mismo Nora que encabeza la serie[17] y en el prefacio del autor a la edición inglesa de la obra (edición, de todos

[13] P. Hutton, *op. cit.* en n. 8, pp. 8-10 y 147-153.
[14] D. LaCapra, *op. cit.* en n. 10, p. 44.
[15] M. Matsuda, *op. cit.* en n. 9, pp. 7 y 14. Esa diferente perspectiva de acceso sería la que va de "las memorias preservadas de la aceleración de la historia", en Nora, a las "historias de acelerada memoria, sometidas a los ritmos dramáticos de una época", en el propio Matsuda.
[16] Robert Gildea, *The Past in French History*, New Haven, Yale University Press, 1994. El propósito de este alternativo tratamiento de la memoria del pasado francés es explorar la relación entre la cultura política y la memoria colectiva bajo la doble premisa de la existencia de memorias colectivas paralelas en competencia y de la conexión de esas diferentes recuperaciones con postulaciones políticas diferenciales por parte de las comunidades en cuestión. El contrapunto indicado con la obra de Nora deriva de que la "profunda deuda" hacia ésta no le impide a Gildea desplazar su atención hacia un estudio global que asume "como punto de partida y tema general la rivalidad entre culturas políticas paralelas y la elaboración de las memorias colectivas que las definen" (pp. 10-11).
[17] Pierre Nora, "Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux", en P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire* (cit. en n. 4), vol. 1, pp. 23-43.

modos, abreviada, apenas "un microcosmos" del original, pero representativo de su "espíritu y estilo").[18] Es conveniente tener presente que entre uno y otro *incipit* han transcurrido doce años, pero asimismo –y sobre todo– que en un caso se trata de la fundamentación programática que acompaña el primer conjunto de materiales y en otro caso del balance de la obra realizada y ya conclusa: de allí la importancia de ciertos énfasis y los contextos en que ellos aparecen. De todos modos, su lectura conjunta permite reconstruir una serie de asunciones, planteos metódicos y convicciones teóricas que pueden leerse como una opción caracterizada (hay otras convergentes), tendiente a la remoción de la conciencia histórica como nudo de enlace entre la actividad del historiador, la ilustración reflexiva de la sociedad y la proyección política de un saber crítico. De hecho, si se tiene en cuenta la paulatina acumulación de impulsos disolutorios y de marginamientos tenaces a que fue sometida la coordinación solidaria de conocimiento histórico y praxis emancipatoria en el último medio siglo, la presentación razonada que hace Nora de su empresa –en la cual esa decantación gradual se trasluce en sus efectos activos y funciona como un a priori incuestionado–, ese discurso de la memoria y el olvido, de la discontinuidad y la dispersión, de la huella evanescente y el sentido aleatorio, es un verdadero réquiem de la conciencia histórica del que se pueden reconstruir algunas estaciones previas, justamente las que contribuyeron a perfeccionar las apariencias de una figura difunta.

No hay, desde luego, un solo itinerario, pautado y normativo, sino múltiples instancias de convalidación[19] de una tendencia por último prevaleciente. Nos atendremos, por eso, a algunos momentos significativos tomados sobre todo del medio intelectual francés y de otros a él receptivos. Utilizando términos que la moda favorece, podemos decir que basta apelar a una narrativa del estructuralismo y el post-estructuralismo para situar suficientemente las premisas de Nora como ideador de un proyecto que se edifica sobre las ruinas de la conciencia histórica.

No se trata de recrear los avatares de la corriente ni de contar de nuevo el balanceo de sus componentes sistemáticos: la complementariedad, desigualmente repartida en cada autor entre una *pars destruens* y una *pars construens*; alcanza con indicar que el objetivo de esta *pars destruens* era desmontar tanto los privilegios de la conciencia como los de la historia y que, cuando ellos se adicionaban –como en este caso–, el rechazo era tanto más enfático: la

[18] Pierre Nora, "From *Lieux de mémoire* to *Realms of Memory*", prefacio a la edición en inglés, en P. Nora (dir.), *Realms of Memory. Rethinking the French Past*, Nueva York, Columbia University Press, 3 vols., 1996; vol. I: *Conflicts and Divisions*, pp. XV-XXIV (cf. p. XIX). Se puede observar cómo el subtítulo de la obra –inexistente en el original francés– tiende a aclimatar la perspectiva de Nora en el ámbito de las revisiones historiográficas. El "Rethinking" es una expresión codificada de connotación paradigmática y fácil de asociar con enfoques críticos de similar vocación (verbigracia George C. Comninel, *Rethinking the French Revolution. Marxism and the Revisionist Challenge*, Londres, Verso, 1987; Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, Cornell University Press, 1983; desde 1997, circula la revista *Rethinking History* (editada por Routledge); etc. Otra remisión, más patentemente intencional e igualmente paradigmática, es la del prólogo del introductor norteamericano, cuyo título vincula directamente la empresa de Nora con la de Proust: cf. Lawrence D. Kritzman, "In Remembrance of Things French", pp. IX-XIV. *Remembrances of Things Past* es el título inglés, resistido en su momento por Proust, de su *À la recherche du temps perdu*, una obra en la que el mismo Nora redescubre los objetos de su propia búsqueda cuando alude a la posibilidad de "to enumerate the many *lieux de mémoire* that appear in his text" (p. XX).

[19] Pensemos, por ejemplo, en los diferentes linajes (teóricos y políticos) de estas pocas obras: Hannah Arendt, *On Revolution* (Nueva York, The Viking Press, 1963); Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (París, Gallimard, 1966); Hayden V. White, "The Burden of History" (en *History and Theory*, vol. V, No. 2, 1966); Agnes Heller y Ferenc Feher, *Anatomía de la izquierda occidental* (Barcelona, Península, 1985); Ludolfo Paramio, *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo* (Madrid, Siglo XXI de España, 1988). Etcétera.

conciencia histórica, en esa época, fue vista como una facultad languideciente; con Nora, será una pieza de museo. Es conveniente seguir el decurso argumentativo de un importante pensador que, siendo la encarnación emblemática del estructuralismo, puede ser considerado también el responsable del post-estructuralismo como esbozo luego desplegado;[20] en efecto, si este "post" es sólo módicamente descriptivo cuando indica una secuencia temporal, en cambio cuando se lo entiende como enlace de sentido entre canon científico y expansión filosófica expresa más adecuadamente su índole conectiva. En Lévi-Strauss (de él se trata) podemos asistir al remate de un método y a su discreta conversión en doctrina y, para lo que aquí interesa, a la devaluación de la conciencia, la relativización de la historia y –como corolario– el adelgazamiento irrisorio de la conciencia histórica, posteriormente convertida en reliquia de la modernidad en el planteo inflexible de Pierre Nora.

En lo que se refiere a la conciencia, Lévi-Strauss la convierte en blanco de un recelo sistemático. En el caso de las ciencias humanas, que ya tenían dificultades para resguardar el dualismo del observador y su objeto, ella es una "enemiga secreta" que desbarata el rigor de la observación, pues se presenta como conciencia espontánea en el objeto y como conciencia reflexiva, "conciencia de la conciencia", en el científico.[21] En cuanto a los modelos conscientes mediante los cuales un grupo humano da cuenta de sí mismo, ellos son también desechables ya que perpetúan costumbres y creencias sin revelar los resortes profundos que las explican. Sólo bordeando esa instancia insegura e instalándose en el terreno del inconsciente es posible acceder a un conocimiento válido,[22] pero entonces ya no estamos en el nivel de la acción sino en el de la significación, el cual en principio escapa a los interesados y se inscribe en una dimensión constructiva: comparatista, formal, codificada; en el límite, hay "sistemas de verdades" que el científico puede volver "mutuamente convertibles" una vez que encuentra las condiciones abarcativas pertinentes, condiciones que constituyen "una realidad propia e independiente de todo sujeto".[23] Es este relegamiento de la conciencia y la primacía de las estructuras inconscientes lo que explica la subordinación epistemológica de la historia a la etnología. Para Lévi-Strauss, la primera estudia los fenómenos conscientes y la segunda, las estructuras inconscientes y esta mera asignación distributiva[24] es ya una jerarquización de la mayor o menor realidad de los objetos a los que, en cada caso, acceden. Pero además, su misma concepción de la disciplina histórica debilita la posibilidad de una articulación entre sus hallazgos y el autoconocimiento de la sociedad. La historia, en efecto, es para él una disciplina clasificatoria que agrupa franjas del pasado de desigual amplitud poniéndolas entre sí en una conexión lógica de inclusión de acuerdo con las escalas en que hayan sido concebidas (milenios, siglos, etc.).[25] Es una historia que no supone historicidad ni conduce a ella: sólo

[20] Esta tesis está desarrollada en José Sazbón, "Razón y método, del estructuralismo al post-estructuralismo", en Oscar Nudler y Gregorio Klimovsky (comps.), *La racionalidad en debate*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, t. II, pp. 230-254.

[21] Claude Lévi-Strauss, "Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines", en *Revue Internationale des Sciences Sociales*, París, Unesco, vol. XVI, No. 4, 1964, p. 583.

[22] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1966, pp. 30-33, 224-225, 308-309; íd.: "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1966, pp. XXX-XXXI.

[23] Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, París, Plon, 1964, p. 19.

[24] Formulada con vigor particularmente en "Histoire et ethnologie", capítulo introductorio de *Anthropologie structurale*, citado.

[25] Cf., a este respecto, el cap. IX de *El pensamiento salvaje*, citado.

clases de fechas imponen la latitud de la interpretación, de acuerdo con los rangos envueltos, pero no hay en este esquema un pasaje a la densidad de una experiencia o a la significación singular del acontecimiento para quienes lo vivieron o lo produjeron.

Estas significaciones poseen el mismo estatus que los "modelos" conscientes de que se ocupa el antropólogo y su ilusoriedad no autoriza ninguna atribución de sentido al propio decurso histórico: en los términos de Sartre (con quien discute), sólo habría "totalizaciones" parciales[26] y no una de conjunto, correlativa de la verdad de la historia. Disminuida en su alcance epistemológico; particularizada como, apenas, una ciencia clasificatoria; situada a la sombra de la etnología, cuyo saber del inconsciente la relega a la función instrumental de proveer materiales que ella recompondrá "conforme a otro plan",[27] la historia, en la concepción de Lévi-Strauss, tiene pocas posibilidades de instruir válidamente a la conciencia histórica. Esta misma, de hecho, y dada la vasta relativización de todos los procesos mentales que forman la base de las culturas de antiguos y modernos, primitivos y civilizados, sobrelleva el destino común de las efusiones míticas: el de ser expansiones de un sentido local, interno a esas formaciones contingentes y sin pretensión alguna de detentar certidumbres y saberes que las volvieran inherentes a las articulaciones objetivas de una historia en curso.

La gran enseñanza de la antropología estructural, inferida sin indulgencia por Lévi-Strauss a las filosofías de la historia para erosionar su aplomo, era la parificación del saber que ellas ofrecían al saber que contienen los mitos indígenas: contra toda alegación en contrario (de Sartre o de Paul Ricoeur,[28] por ejemplo), sostuvo la equivalencia de principio de las elaboraciones del pensamiento "salvaje" y las del pensamiento "civilizado", particularmente en sus versiones más ambiciosas y abarcativas. De allí que, para él, la idea de historia, en su función de soporte de la conciencia moderna y de habilitadora del autoconocimiento de nuestras sociedades, es estructuralmente simétrica del mito en las sociedades "primitivas" y confiere la misma plenitud de significado, sin ser entonces, respecto del mito, un recurso de mayor consistencia conceptual o un instrumento de control fáctico desprovisto de fantasía ideadora. Respecto de la posterior demolición de la historia como "gran relato", o de la consistencia del proyecto *annaliste* de una "historia global", y también respecto del escepticismo nihilizante sobre las adquisiciones de la modernidad, Lévi-Strauss es responsable de estas innovadoras certezas: antes que mediante la historia, el acceso conveniente a las sociedades modernas lo da la antropología, ya que ésta evita las ilusiones de la interioridad; la historia misma, como tipo de conocimiento sintético y totalizador, debe ser entendida propiamente como

[26] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, t. I, p. 142. Cf. también Jean Pouillon, "Sartre et Lévi-Strauss. Analyse dialectique d'une relation dialectique analytique", en *L'Arc*, No. 26, Aix-en-Provence, 1967, pp. 60-65.

[27] C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, cit., p. 362.

[28] Las posiciones polémicas de Sartre respecto a Lévi-Strauss y –con una aspereza mayor– respecto al estructuralismo figuran en "L'écrivain et sa langue", *Revue d'Esthétique*, t. XVIII, fasc. 3-4, París, 1965, pp. 306-334; "Entretien sur l'Anthropologie", *Cahiers de Philosophie*, No. 2-3, París, febrero de 1966, pp. 3-12, y "Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, No. 30, Aix-en-Provence, 1966, pp. 87-96. En cuanto a Ricoeur, más abierto al intercambio dialógico (sin resignar una actitud cautelosa), su posición ante la antropología lévistraussiana se expresó en distintas oportunidades, incluyendo la interlocución directa con Lévi-Strauss en ocasión del encuentro con este último organizado por la revista *Esprit*. Cf. Paul Ricoeur, "Symbole et temporalité", *Archivio di Filosofia*, No. 1-2, Roma, 1963; íd., "Structure et herméneutique", *Esprit*, año 31, No. 322, París, 1963, pp. 596-627 y las contiguas "Réponses à quelques questions", de Lévi-Strauss, cuya transcripción incluye las intervenciones de Ricoeur (y de otros), pp. 628-653.

un mito occidental; la normal dimensión imaginaria de los mitos cumple, en nuestras sociedades, un papel integrador. Hasta tal punto hicieron su camino estos postulados (y otros conexos) que, luego de su prolongada decantación en vulgata, Pierre Nora puede tranquilamente ahora (1996) informar a sus lectores de habla inglesa que "Francia es una realidad enteramente simbólica" y también, en cuanto al proyecto de los lugares de memoria, que "su inspiración es casi etnográfica".[29]

La subsunción de lo vívidamente cercano en un horizonte de brumosa lejanía, la conversión de lo propio en ajeno, el extrañamiento de la identidad a los que impulsa la mirada etnológica (en este caso aplicada a demarcar "lugares de memoria") ya habían sido practicados por Lévi-Strauss en función polémica contra el historicismo sartreano y, más allá de éste, contra los filósofos que encumbran a la historia por sobre las demás ciencias humanas (llegando a hacerse de ella "una concepción casi mística").[30] Lo que Lévi-Strauss veía como necesaria nivelación de la cultura histórica y la cultura indígena (a propósito de Sartre, quien, según él, "se situa[ba] ante la historia como los primitivos ante el eterno pasado") se expresaba egregiamente en la apelación de la primera al "mito de la Revolución Francesa".[31] Todo el desarrollo que dedica a este tema en *El pensamiento salvaje* tiende a cancelar las iluminaciones de la conciencia histórica, para la cual la Revolución es un acontecimiento fundador. Esa abolición, que afecta a sus premisas teórico-cognoscitivas, deja en cambio a salvo su funcionalidad político-práctica: "para que el hombre contemporáneo pueda desempeñar plenamente el papel de agente histórico, tiene que creer en este mito".[32] Pero el reverso de ese gesto concesivo era un severo veto a la coordinación de saber histórico e intervención política, de intelección y praxis: esa articulación, para él, no era sino un espejismo que demoraba en disiparse, ya que las condiciones de su existencia estaban en trance de extinción.

Éste es un punto crucial del texto de Lévi-Strauss, en el cual, aunque con fórmulas elusivas que prescinden de una fundamentación en regla, se marca un antes y un después a la conciencia histórica, afectada, según el diagnóstico, de una sobrevida efímera: dos y tres décadas más tarde (épocas de aparición de *Les lieux de mémoire* y de *Realms of memory*), su postulada desaparición será la tácita premisa de la iniciativa "etnográfica" de Pierre Nora, quien puede transitar imperturbable el trayecto "entre memoria e historia". El tramo en cuestión asevera que "el hombre de izquierda se aferra todavía a un período de la historia contemporánea que le dispensaba el privilegio de una congruencia entre los imperativos prácticos y los esquemas de interpretación. Quizá esta edad de oro de la conciencia histórica ya ha terminado",[33] donde los índices temporales –"período" (*période*), "todavía" (*encore*), "terminado" (*révolu*)– son puramente asertivos, sin ilustración empírica. Tampoco la posterior convicción que expresa el autor en cuanto a que la Revolución Francesa "dejará pronto de ofrecernos una imagen coherente conforme a la cual podamos modelar nuestra acción"[34] es algo más que una advertencia ominosa que, sin embargo, otros –en este caso, historiadores con vocación doctrinaria– convertirán, años después, en liquidación triunfal: Furet afirmará, en efecto (1978),

[29] P. Nora, "From *Lieux de mémoire* to *Realms of Memory*", cit. en n. 18, pp. XVIII y XX.
[30] C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, cit. p. 371.
[31] *Ibid*., p. 368.
[32] *Ibid*.
[33] *Ibid*., pp. 368-369.
[34] *Ibid*., p. 369.

que es la propia Revolución, es decir su memoria movilizadora, la que ha "terminado" (*terminée)*.[35]

Pero antes de ocuparnos de él, no es ocioso señalar que a partir de estas páginas de acerada polémica de *El pensamiento salvaje* se dirime no sólo la pérdida de convocatoria de la dialéctica sartreana –es decir, de la mutua fecundación de existencialismo y marxismo (y, en grados variables, de la apelación de uno y otro componente)– sino, más sutilmente, de un modo conceptualizable a posteriori, la transición del estructuralismo al post-estructuralismo. Pues esta última mutación, a despecho de una lectura linealmente consecutiva del "post", está inscripta ya en la extrapolación teórica que el más brillante exponente del estructuralismo se autoriza a efectuar en sus años de apogeo como tal. Fórmulas como "la lengua es una razón humana que tiene sus razones, y que el hombre no conoce", o "el pensamiento comienza antes que los hombres", o "los mitos se piensan entre ellos", escalonadas entre 1962 y 1964,[36] son indicativas de un sesgo extracientífico, conscientemente irónico, con latencias agnósticas y lúdicas que preceden bastante el momento del giro hacia el post-estructuralismo que los comentaristas suelen fechar en la decantación consecutiva a los desemboques de mayo del 68.[37] Para lo que aquí importa –es decir, la génesis del desplazamiento de la conciencia histórica que da lugar al nuevo objeto memoria en la fundamentación de Pierre Nora–, el giro post-estructuralista interno a la obra de Lévi-Strauss es el antecedente más firme y especiosamente argumentado de la denegación de una figura de la razón en la historia que arrastra consigo tanto las certidumbres del conocimiento histórico como los conatos de un saber que en él se apoya para trasvasarse en intervención política reflexiva y racional.

El encarnizamiento iconoclasta de Lévi-Strauss con la Revolución Francesa en su doble carácter de cuna de la conciencia histórica moderna y paradigma motivador de las empresas del "hombre de izquierda" en el presente era el gesto provocador de un no historiador que, con un fulgurante esquema epistemológico armado para la ocasión, se atrevió a dictaminar que "la Revolución Francesa, tal como se la conoce, no ha existido".[38] François Furet, en cambio, es un practicante del oficio que pone en juego sus recursos para aseverar lo mismo que el etnólogo y lo hace con el fin de expandir y, al mismo tiempo, especificar aquel juicio desalentador. Dado que la historiografía de la Revolución Francesa es una especialidad con un frondoso *dossier* y cualquier contribución a este último adquiere automáticamente un valor de posición en el continuo conflicto de interpretaciones, Furet es considerado habitualmente un historiador de la escuela "revisionista" que, prolongando en Francia las tesis de fuente anglosajona (Cobban, Taylor, Eisenstein, etc.), enfrenta las certezas de la "ortodoxia"

[35] François Furet, "La Révolution française est terminée", primera parte de *Penser la Révolution française* (1978), París, Gallimard, 1999.
[36] C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, cit., p. 365; íd., "Réponses à quelques questions", cit., p. 646; íd., *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, cit., p. 20. Un cotejo de estas fórmulas con otras, científicamente programáticas, puede encontrarse en J. Sazbón, "Razón y método, del estructuralismo al post-estructuralismo", cit. en n. 20.
[37] "El postestructuralismo fue producto de esa mezcla de euforia y desilusión, liberación y disipación, carnaval y catástrofe de 1968" dice, por ejemplo, Terry Eagleton en *Una introducción a la teoría literaria* [orig. ingl. 1983], México, FCE, 1988, p. 172. En el mismo año en que se difundía este juicio, sin embargo, Perry Anderson mostraba una actitud más escéptica sobre tal transición: "structuralism proper, contrary to every expectation, passed through the ordeal of May and re-emerged phoenix-like on the other side […] where structuralism once had been, now post-structuralism was". Cf. P. Anderson, *In the tracks of historical materialism*, Londres, Verso, 1983, p. 39.
[38] C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, cit., p. 374.

marxista y socava su legitimidad.[39] Pero esta descripción, aunque correcta, es limitada si no conectamos esta práctica disciplinaria con una iniciativa más amplia de reconfiguración de la escena intelectual francesa[40] que, además de cuestionar las pretensiones teóricas de la izquierda política, desestabiliza en el mismo impulso las coordenadas más arraigadas de la izquierda intelectual. En uno y otro nivel, la dinámica histórica (cuyo emblema epocal es la Revolución Francesa) y el involucramiento subjetivo en una praxis transformadora tienen el valor de axiomas y son ellos precisamente los que aparecerán devaluados con la serie de operaciones reductivas que autorizan la antropología estructural, la "nueva historia", la arqueología del saber y el nuevo sentido común que asigna la conciencia histórica a los implausibles "grandes relatos" que se trata de deconstruir. Las posiciones de Furet son un eslabón importante en esta trama porque, además de expresarse individualmente en marcos influyentes, también propagan sus efectos a través de los múltiples relevos –personas, instituciones, medios de difusión– que, en vida del historiador (desaparecido en 1997), constituyeron la llamada "galaxia Furet";[41] precisamente Nora fue –y continuó siendo– un astro de esa galaxia, y no sólo por su adscripción personal a la red de conexiones académico-publicísticas furetiana,[42] sino por aplicar creativamente las enseñanzas de Furet hasta el punto de crear una especialidad: la arqueología de la memoria, una perspectiva imposible de sustentar sin la *pars destruens* de la historiografía del autor de *Penser la Révolution française*.

Son varios los puntos cruciales de esta obra en los que el autor recupera o convalida las tesis lévi-straussianas sin aludir a ellas, pero sí en consonancia con el espíritu y, en algunos

[39] El primer texto significativo del revisionismo historiográfico de Furet fue el que éste compuso en colaboración con Denis Richet en 1965 y reeditó con modificaciones en 1973, *La Révolution française*: cf. su reimpresión por Marabout, París, 1979.

[40] Esa reconfiguración lo contó, además, como cronista. Cf., por ejemplo, F. Furet, *L'Atelier de l'histoire*, París, Flammarion, 1982, especialmente el primer artículo allí compilado: "Les intellectuels français et le structuralisme", publicado originalmente en *Preuves* de febrero de 1967. En lo que se refiere a las tendencias de cambio en la práctica de los historiadores franceses, cf. en este volumen: "De l'histoire-récit à l'histoire-problème" (originalmente en *Diogène* de enero-marzo de 1975) y asimismo el "Préface".

[41] La descripción más completa, expresiva y chispeante de esta galaxia se encuentra en el monumental estudio (unas 900 páginas) que el norteamericano Steven L. Kaplan, especialista en la historia francesa con varias obras en su haber, dedicó a la organización, avatares y realización de la celebración del Bicentenario en su *Adieu 89*. Bajo este título –suficientemente elocuente respecto de la tendencia que prevaleció durante el evento–, el autor describe los antecedentes de la celebración (particularmente las alternativas institucionales, la rotación de responsables, las incertidumbres y vaivenes sobre el carácter deseable de los festejos, etc.), presenta semblanzas pregnantes de los historiadores involucrados y cuadros explicativos de las estrategias en juego y, sobre todo, evalúa, con equilibrio y humor ecuánime, el crédito intelectual que cabría asignarle a las principales tendencias historiográficas concurrentes. Dada la considerable gravitación de la figura de Furet en la orientación interpretativa dominante sobre la Revolución Francesa –es decir, su irresistible hegemonía–, este historiador, su obra, su influencia y su firme comando de la galaxia ocupan varios extensos capítulos. En cuanto a la denominación de "galaxia" para la vasta red de acólitos, instituciones universitarias, editoriales, revistas, etc. en los que pesan con fuerza las opciones personales de Furet, Kaplan la toma de un colaborador de *Le Monde*, Pierre Lepape, quien inicialmente la había adjudicado a los redactores del *Dictionnaire critique de la Révolution française* convocados por Furet (la obra, dirigida por éste y por Mona Ozouf, fue publicada por Flammarion, París, 1988). Cf. Steven L. Kaplan, *Adieu 89*, París, 1993 (la referencia a Lepape figura en p. 678).

[42] Sobre la que hay varias referencias en la *summa* de Kaplan, quien juzga, entre otras cosas, y a propósito del agresivo revisionismo historiográfico de Furet, que hacia la época del Bicentenario Pierre Nora "había contribuido personalmente durante diez años a orquestar la campaña de Furet" (p. 81), algo para lo cual estaba en una inmejorable posición como "gran 'archipámpano'" en el ámbito de la edición de obras de ciencias humanas (p. 295). Este lugar de excepción ocupado por Nora y que se ve reforzado por sus simultáneas funciones de director de *Le Débat* y "pilar de la prestigiosa Ecole des Hautes Etudes en Sciencies Sociales", es comentado también por Steven Englund en su artículo sobre *Les lieux de mémoire* (cf. n. 4), p. 301.

casos, con la letra de la refutación antihistoricista de Lévi-Strauss. Algunos son filosóficos o epistemológicos: Furet copia la figuración irónica que le inspira a Lévi-Strauss el apriorismo eurocéntrico de Sartre, quien –decía– "cautivo de su Cogito", al poner a la sociedad histórica como sujeto, no hace más que "socializar el Cogito [y así] cambia solamente de prisión";[43] Furet aplica esa figura a la burguesía revolucionaria en la versión de Mazauric: "el cogito, expulsado de las conciencias individuales, se refugia en los sujetos colectivos";[44] asimismo, retoma la tesis de la discontinuidad entre cronología e interpretación y entre discurso historiográfico y experiencia histórica: así como la "verdad vivida" por los actores revolucionarios no es un criterio pertinente para el historiador, según Lévi-Strauss,[45] así para Furet sólo conduce a "aporías" el intento de fundar la historia de la Revolución "en la vivencia interna de los actores de esa historia".[46] Otros prolongan la decisión epistemológica en reflexión política disuasiva: para ambos autores, el estudio de la Revolución y su legado impone de entrada un desplazamiento categorial antropologizante. Lévi-Strauss entiende que la *Critique de la raison dialectique* se ocupa de las "condiciones [en que] es posible el mito de la Revolución Francesa"; más aún: "para el etnólogo", la filosofía sartreana representaría "un documento etnográfico de primer orden", apto para "comprender la mitología de nuestro tiempo";[47] Furet, quien todo el tiempo considera la versión consensual, ortodoxa, de la Revolución Francesa como un "mito",[48] es en algunos lugares aún más específico sobre la Revolución misma, la cual, dice, "al igual que el pensamiento mítico, inviste el universo objetivo de voluntades subjetivas".[49] Pero la mayor normalización historiográfica del hecho, con la consiguiente neutralización de su sedimento activador, está dada por la prolongación lógica del planteo: el anticomprensivismo (uno y otro autor rechazan la "interiorización" de las ideas revolucionarias; Furet llega a sugerir sarcásticamente a Soboul que titule su próximo libro "Recuerdos de un revolucionario")[50] y la representación irónica, desacralizadora, de la Revolución como "mito", es decir como una fabulación más de las que asedian a las comunidades como memorias ficticias, culminan en el gesto conceptual que morigera la historicidad del acontecimiento al subsumirlo en escalas aleatorias: Lévi-Strauss acota su significación a un "dominio de historia" cuya elección contingente no autoriza el acceso a una inteligibilidad privilegiada que, en cambio, es más factible de alcanzar fuera de la propia dimensión histórica: "la historia lleva a todo, pero a condición de salir de ella".[51] Furet, por su parte, sobreactúa su decepción ante lo que ve como "identificación del historiador con sus héroes y con 'su' acontecimiento" y reclama estentóreamente una "etnología" que emancipe al estudioso de "un paisaje tan familiar":[52] el ideal sería, lisa y llanamente, asumir una actitud de *extrañamiento* ante el fenómeno (es decir, dirigir "[un] regard *étranger* sur la Révolution française").[53] Años después, y ya

[43] C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, cit., p. 361.
[44] F. Furet, "Le catéchisme révolutionnaire" (1971), en *Penser la Révolution française*, cit. (en n. 35), p. 192.
[45] En *op. cit.*, p. 368.
[46] F. Furet, "La Révolution française est terminée", cit., p. 32.
[47] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 361 y 368.
[48] F. Furet, art. cit., pp. 22, 27, 31, 34, 60, 62.
[49] *Ibid.*, p. 50.
[50] C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, cit., p. 370; F. Furet, "Le catéchisme révolutionnaire", cit., p. 184.
[51] C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, cit., p. 380.
[52] F. Furet, "La Révolution française este terminée", cit., pp. 25-26.
[53] *Ibid.*, p. 26. Aún podría continuar la lista de paralelismos entre la argumentación de *El pensamiento salvaje* y la de *Pensar la Revolución Francesa*. Dos ejemplos: uno, sobre la legitimidad del pluralismo narrativo (es decir, con-

aclimatado el reclamo furetiano (con todo lo que éste ideológicamente implica),[54] será un miembro de su escuela, Pierre Nora, quien, disolviendo el aura de la Revolución al adjudicar a ésta el mismo tipo de atención que a muchos otros "objetos históricos" y "representaciones", explicará, como razón de esa conjunción heteróclita, que la inspiración de *Les lieux de mémoire* "es casi etnográfica".[55]

Finalmente, la conciencia histórica, ya devaluada polémicamente por el antropólogo del pensamiento salvaje, que le adjudicaba una vigencia limitada y languideciente, es objeto aún de mayor severidad por parte del historiador, quien la acecha en su mismo origen, como "una especie de hipertrofia" que agobió a los actores del acontecimiento.[56] Furet se hizo un lugar en la historiografía contemporánea como el demoledor más tenaz de la explicación de la radicalización revolucionaria en virtud de la resistencia opuesta al nuevo orden social por la aristocracia y el *establishment* europeo, explicación a la que opuso su tesis de la deriva de una producción imaginaria que instala la "simbólica", el lenguaje, el discurso desorbitado como "árbitro"[57] de la dinámica del proceso de tal modo que, en definitiva, "el circuito semiótico [será] el amo absoluto de la política".[58]

Este dispositivo heurístico tiene el doble efecto reductivo de extinguir tanto las justificaciones de los protagonistas de la Revolución como las razones de quienes reivindican su herencia: en los dos extremos de ese desarrollo bicentenario, la conciencia histórica no habría sido sino un espejismo, una recidiva moderna de la pulsión mitologizante que en todas las sociedades segrega la contradicción entre la realidad y el deseo, entre la opacidad de la inmediatez y la plenitud de un sentido por venir; la conciencia histórica sería el saber vicario de una reconciliación postergada. Furet ha sido elocuente en el rechazo de lo que considera una carga exorbitante sobre el espíritu del francés de nuestros días: la Revolución cumple una fun-

---

tra la unicidad del "mito de los orígenes", *PRF*, p. 34, o del "eterno pasado", *PS*, p. 368). Como el historiador, según Lévi-Strauss, debe "renunciar a buscar en la historia una totalización de conjunto", está constreñido a admitir que las totalizaciones respectivas "del jacobino" o "del aristócrata" o cualquier otra, "porque hay una infinidad", son "igualmente verdaderas": *PS*, p. 374. Del mismo modo, para Furet, que la Revolución Francesa haya inspirado historias realistas, liberales, jacobinas, anarquistas, en una lista "ni excluyente… ni, sobre todo, limitativa", se explica porque la Revolución misma "permite todas las búsquedas de filiación": *PRF*, pp.25-26. El otro ejemplo tiene que ver con una temporalización relativista de la propia comprensión histórica: cuanto más "la historia se aleja de nosotros en la duración" , dice Lévi-Strauss, ella "pierde su inteligibilidad", es decir, se diluye su componente normativo, esa "imagen coherente conforme a la cual podemos modelar nuestra acción": eso ya pasa con la Fronda del siglo XVII y pronto pasará con la propia Revolución Francesa (*PS*, pp. 369-370); Furet piensa, de modo similar, que el mismo estupor que sentimos ante la inagotable variedad y violencia de los conflictos religiosos europeos entre los siglos XV y XVII lo experimentaremos seguramente en cuanto a las creencias políticas que desde la época de la Revolución siguen alimentando los debates en detrimento de una deseada "actividad gratuita de conocimiento del pasado" (*PRF*, pp. 26-27).

[54] Por ejemplo, una exhortación disuasiva a quienes persisten en considerar a la Revolución en términos de herencia articulable con la política contemporánea. Aun un comentarista receptivo a la posición de Furet como Claude Lefort hizo notar en su momento que el "'enfriamiento' del objeto 'Revolución francesa', para hablar en términos lévistraussianos" al que se refería Furet (en *op. cit.*, p. 27) iba acompañado también de un "'enfriamiento' del sujeto" y que la ciencia histórica así orientada se hacía "cada vez más reticente a la reflexión política al tratar de ocupar una situación en la que podría eludir la prueba de su implicación recíproca". Cf. "Penser la révolution dans la Révolution française" (1980), en Claude Lefort, *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles*, París, Seuil, 2001, pp. 120-152 (véase p. 129).

[55] Pierre Nora, "From *Lieux de mémoire* to *Realms of Memory*", cit., p. XXI.

[56] F. Furet, "La Révolution française est terminée", cit., p. 48.

[57] *Ibid.*, p. 88.

[58] *Ibid.*, p. 84.

ción "tan tiránica en la conciencia política contemporánea" que es hora, piensa, de desembarazarse de ella para liberar el potencial de asombro desinteresado que sería propio del historiador, es decir, algo así como su "*primum movens*… la curiosidad intelectual y la actividad gratuita de conocimiento del pasado".[59]

Poco tiempo después de escrita esta requisitoria, Pierre Nora pondría en práctica esa línea lúdica de gratuidad y exploración, iniciando lo que en una recapitulación posterior llamaría "intento experimental, casi juguetón [*an experimental, almost playful attempt*], de rastrear *lieux de mémoire*", empresa que le permitiría obtener "excitantes panoramas novedosos".[60] Resulta evidente la concatenación lógica, metodológica e ideológica entre el despejamiento de la conciencia histórica, su inducida vacancia, su olvido[61] y el nuevo diseño de la indagación en historia, donde la antigua agenda de causas estructurales, articulación de determinaciones y diagnósticos de conflictos –que constituirían un saber regulador de la acción práctica y los programas políticos– ceden su lugar a una recolección de imágenes, representaciones y costumbres heredadas para constituir el nuevo territorio del historiador:[62] la memoria, en la versión de Nora y de la nueva historia cultural. El terreno abonado por la antropología estructural (que degrada a ilusión las empresas de la razón civilizada) y el revisionismo historiográfico (que equipara la invención revolucionaria a recidiva mitológica), reforzado a su vez por el giro culturalista de los estudios sociales y el vuelco semiótico de la historia de las ideas –que, en conjunto, recomiendan atender más al juego riguroso de las apariencias que a los soportes de una configuración objetiva sobre la que puedan predicarse juicios veritativos– establecerán, mediante una torsión léxica luego perdurable, a *l'imaginaire* como el campo de borrosos confines en que se dirimen la eficacia y la misma pertinencia histórica de las conductas.

Entendido como una fusión de representaciones cuya ley de organización ejerce sus efectos a espaldas de la razón oficial (la del pensamiento autocentrado y dueño de sí) y aun prescribiéndole sus funciones, "el imaginario" conquista en la segunda mitad de la década de 1960 una amplia autoridad y un vasto dominio: nada más expresivo de ese estatus alcanzado que una ilustración (dada a conocer por *La Quinzaine littéraire* de julio 1967) en la que el dibujante Maurice Henry representa a Foucault, Lévi-Strauss, Barthes y Lacan como indios platicando animadamente en la foresta. La consigna del momento es abrirse a las voces anóni-

[59] F. Furet, "La Révolution française est terminée", cit., p. 26.
[60] P. Nora, *op. cit.*, p. XVIII.
[61] Los años de preparación de *Les lieux de mémoire* son también los iniciales de la revista *Le Débat*, otro de los resonantes emprendimientos de Nora y cuya creación, opina François Dosse, mostró "la reconciliación de los intelectuales con los valores de la sociedad occidental, una reevaluación de la democracia, de las Luces y una conversión progresiva al aronismo", es decir al pensamiento político liberal de Raymond Aron. La plena conciencia de esta significación por parte del mismo Nora está presente en la fórmula emblemática que escogió para definir su iniciativa: "*Le Débat* es lo contrario de *Les temps modernes* y de su filosofía del compromiso". Cf., respectivamente, François Dosse, *Histoire du structuralisme*, París, La Découverte, 1995, t. II, p. 323 y, del mismo autor, *L'histoire en miettes. Des "Annales" à la "nouvelle histoire"*, París, La Découverte, 1987, p. 216, donde Dosse cita una declaración de Nora a *Le Monde* en mayo de 1980, época de lanzamiento de la revista. ("La guerra de treinta años" entre las dos figuras-símbolo aludidas puede seguirse en Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, París, Hachette, 1999, cuya tercera parte lleva el título aquí entrecomillado).
[62] "Vivimos una historia destrizada, ecléctica, dilatada hacia curiosidades a las que no hay que negarse" había dicho Nora en 1974, en concordancia con su texto de presentación de la "Bibliothèque des histoires", poco antes creada por él, donde justificaba el plural enunciado –historias, y no la Historia– con la fórmula: "Vivimos el astillamiento de la historia". Cf. F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, cit., t. II, p. 303, y *L'histoire en miettes*, cit., p. 179, libro este último cuyo título está inspirado precisamente en la idea de *histoire en miettes* sugerida en aquel año por Nora.

mas que murmuran detrás de los lenguajes canónicos y aceptar la ficcionalidad de los saberes instituidos. Pero conquistar esa disponibilidad implica abstraerse de las identidades heredadas y, particularmente, de los esquemas inteligibles que provee la historia: de allí la unanimidad del gesto proscriptor y el consenso en presentar a la conciencia histórica bajo las especies de una tiranía obsolescente. Lévi-Strauss y Furet la denuncian sobre todo en la pregnancia de la Revolución Francesa, Althusser la reniega como culpable "historicismo", Foucault y Derrida la neutralizan anteponiéndole una mirada arqueológica o una desfundamentación antimetafísica,[63] todo ello en nombre de una iniciativa liberadora que ya en esa década trasvasará su impulso, sus recursos y su inspiración "deconstructiva" al medio intelectual anglosajón:[64] en 1966, Hayden White publica en *History and Theory* un incisivo artículo-programa, orientado desde el título mismo a desembarazarse de "The Burden of History".[65] *Burden* es, en ese texto, carga, peso, lastre, incómodo gravamen que es preciso liquidar a toda costa: a ese objetivo emancipador de "liberar al hombre occidental de la tiranía de la conciencia histórica"[66] dedica White una argumentación laboriosa astutamente centrada en la dependencia literaria de la historiografía y en la consiguiente atención que debería prestarse a la tónica dominante en la literatura moderna. Ésta sería la de un decidido rechazo de la conciencia histórica en cuanto falseadora de la índole auténtica de la experiencia moderna, repudio que en la óptica del autor aparece como un *topos* notorio en todos los escritores modernistas del siglo, desde Ibsen hasta Sartre y que tendría su formulación emblemática en la convicción del protagonista del *Ulysses* joyciano, según la cual la historia es una pesadilla de la que es preciso despertar.[67] El planteo era tanto teórico-epistemológico como ético-político[68] y puede verse en él la forma embrionaria de lo que luego sería el narrativismo en la versión del mismo White y de su creativo seguidor Frank Ankersmit: se trata de una requisitoria contra una

[63] En el caso de los dos últimos filósofos, con una significativa inspiración nietzscheana. Cf. a este respecto, entre muchos otros estudios, Alan D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*, Nueva York, Routledge, 1995.

[64] Una fecha clave en la instalación perdurable del pensamiento francés moderno en los Estados Unidos es octubre de 1966: durante este mes se realiza en la John Hopkins University un coloquio donde, junto a colegas norteamericanos, disertan Jacques Derrida, Jacques Lacan, Roland Barthes, Gérard Genette, Tzvetan Todorov, etc. y otra universidad de ese país, la de Yale, da a conocer, en un órgano especializado, el número "Structuralism" con textos de y sobre Lacan, Lévi-Strauss, Martinet, etc. Cf. Richard Macksey y Eugenio Donato (eds.), *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista* [orig. ing. 1970], Barcelona, Barral, 1972; el importante trabajo de Derrida, presentado en Baltimore, "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", incluido en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967; *Yale French Studies*, No. 36-37, octubre de 1966.

[65] Hayden V. White, "The Burden of History", *History and Theory*, vol. V, No. 2, 1966, pp. 111-134. El título del artículo y parte de su desarrollo evocan el gesto similar –e influyente– de Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, "De la utilidad y del inconveniente de la historia para la vida" (1874).

[66] H. V. White, art. cit., p. 123.

[67] En un amplio ademán comprensivo que abarca a un nutrido contingente de novelistas, dramaturgos y ensayistas europeos del siglo XX, Hayden White descubre que todos ellos "han condenado implícitamente la conciencia histórica" y, de ese modo, comparten "la convicción expresada por el Stephen Dedalus de Joyce en el sentido de que la historia es la 'pesadilla' de la que el hombre occidental debe despertar" para poner a salvo a la humanidad (art. cit., p. 115). White no especifica lo "implícito" en quienes integran ese vasto censo y, por otro lado, une la apelación arquetípica ("el hombre occidental") a una extrapolación no fundada. La frase en cuestión –"History, Stephen said, is a nightmare from which I am trying to awake"– es la reflexión del personaje ante la abrumadora insensatez de un discurso nacionalista más bien paródico. Cf. James Joyce, *Ulysses* (1922), Harmondsworth, Penguin, 1979, pp. 35-42 (especialmente p. 40).

[68] Este último aspecto tendrá, más adelante, un desarrollo característico en el artículo de White "The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation", en W. J. T. Mitchell, *The Politics of Interpretation*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pp. 119-143.

concepción de objetividad ya superada (*outmoded*) en virtud de la cual el historiador no asume plenamente la índole "construida" y no "dada" de los hechos que maneja: y la dependencia en que esto lo sitúa respecto al positivismo ochocentista le impediría incorporar con audacia, en su relato, técnicas de representación literaria más actualizadas (surrealistas o expresionistas, por ejemplo).[69] Que los hechos no están dados y que su constitución figurativa es aleatoria son corolarios gemelos de varias importantes postulaciones: a) la historia no vehiculiza significados constituidos; b) el historiador, por consiguiente, debe aprovechar la resultante "ambigüedad metodológica de la historia"; c) como no hay una única visión correcta del pasado, sino varias posibles, no se puede requerir una imposible "objetividad comprensiva"; d) la "casta conciencia histórica" así obtenida implica el abandono de la "especiosa continuidad entre el mundo actual y el precedente" que hasta ahora agobió la agenda moral del historiador. La nueva agenda, en cambio, debe tomar muy en cuenta tanto el efecto liberador de la adjudicación de sentido al pasado como las exigencias de nuestra propia época, y éstas obligan a advertir que el presente está afectado por fuerzas disruptivas y dinámicas; por tanto, la historia debe "educarnos para la discontinuidad, ya que lo que nos ha tocado en suerte es discontinuidad, disrupción y caos".[70]

Ahora bien, lo que Lévi-Strauss debía argumentar en 1962 (*La pensée sauvage*), Hayden White en 1966 ("The Burden of History") y François Furet en 1971 y 1978 ("Le catéchisme révolutionnaire", "La Révolution française est terminée"), es ya una premisa adquirida en 1984. El historicismo humanista, la dialéctica histórica, el asedio del pasado, han quedado atrás y Pierre Nora puede iniciar la fundamentación de "su" objeto memoria con la simple comprobación de una aceleración de la historia que arrastra a todas las cosas a "un pasado definitivamente muerto"; de hecho –afirma– si, en el presente, "se habla tanto de memoria es porque ya no la hay".[71] Éste es el comienzo, sólo en apariencia paradójico, de una meditación sobre la naturaleza elusiva de una forma de conciencia que sólo se deja apresar por su antónimo: si la historia es reconstrucción de lo que fue y la memoria, en cambio, captación viva de una permanencia, el lenguaje convencional es engañoso y requiere un correctivo: "todo lo que hoy se llama memoria no es memoria, sino ya historia", asunción voluntaria y consciente de una mediación instruida: es el historiador quien define –demarca y prescribe– la memoria. Extinguida ya la fuerza viva que en otras épocas ligaba a las generaciones y apremiados, no obstante, a la instauración de un sucedáneo, habría que concluir que "la necesidad de memoria es una necesidad de historia".[72] En la firme estela de las adquisiciones desacralizadoras del nietzscheísmo francés y del conceptualismo historiográfico adverso a la reconducción de las promesas del pasado, el *incipit* de Nora asume plenamente los funerales de la conciencia histórica. Ciertamente, esas exequias están lejos de regocijarlo (como sí ocurre con Hayden White, para quien ellas abren amplios horizontes de autorrealización): su tónica es más la del duelo por *the world we have lost* y, de hecho, su descripción de las transiciones entre un mundo y otro –el de la inmediación histórica y el del pasado reconstruido– podría colocarse en paralelo con la clásica metamorfosis vista por Tönnies como el paso de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft*. Ya "memoria" es, para él, un término problemático para rotular el tipo de

[69] H. V. White, "The Burden of History", cit., p. 127.
[70] *Ibid*., pp. 131-134.
[71] Pierre Nora, "Entre Mémoire et Histoire", cit. (en n. 17), p. 23.
[72] *Ibid*., p. 30.

experiencia al que cabría adjudicarle "lugares". Pero, dice, como es imposible eludir la palabra, deberíamos tener clara la diferencia entre "la memoria verdadera" por un lado y, por el otro, "la memoria transformada por su conversión (*passage*) en historia, que es casi su contrario": la analogía con los atributos opuestos que indicaba el sociólogo alemán es perceptible, ya que la segunda memoria, como la "asociación" tönniesiana, es "voluntaria… individual y subjetiva, y no ya social, colectiva, englobante".[73] Aún podrían citarse otras consonancias con esa sociología alemana aprensiva ante el avance de la modernización, por ejemplo en la weberiana fórmula de la "desacralización" a la que recurre Nora[74] para mostrar, también aquí, el paso de lo auténtico a lo impostado, de lo permanente a lo efímero. La constancia de esta tonalidad nostálgica, melancólica, a veces lúgubre, en el texto de Nora no debe hacernos olvidar su premisa general: la extinción de la conciencia histórica, que transfigura lo antes interiorizado en actual objeto extraño, ya que la otra cara de esa extinción es la consolidación del espíritu autocrítico de la historia como actividad académica.

La memoria "verdadera", indiscernible de la conciencia nacional, había legado a la disciplina (bastaría pensar en Michelet o en Lavisse) sagas compactas que fomentaban una continuidad identitaria, un saber de reconocimiento y permanencia, pero, agotada esa reserva de espontaneidad en la conciencia colectiva, el desencanto revierte sobre la índole de la disciplina. Así debe entenderse, quizás, la alusión de Nora a una "preocupación historiográfica" que conduce a la historia a algo muy similar a una autodepuración de marcas obsolescentes; en el presente, ella busca expulsar de sí lo que le es ajeno, por lo cual "al descubrirse víctima de la memoria, se esfuerza por liberarse de ella".[75] Pero hablar de estas cuestiones en Francia es convocar sobre todo lo que Furet había llamado "mito de los orígenes",[76] escena central de la historia moderna y pesadilla de la que se trata de despertar. En perfecta sintonía con el reciente linaje de conspicuos archivadores de la Revolución –Lévi-Strauss, Furet, Ozouf, etc.–, Nora no puede menos que ilustrar su perspectiva de esta manera: "Hacer la historiografía de la Revolución Francesa, reconstituir sus mitos y sus interpretaciones, significa que ya no nos identificamos completamente con su legado".[77] Y entre las condiciones formales de esa no identificación reencontramos, bajo las especies de una "memoria-distancia", el mismo recurso de método que Lévi-Strauss había antepuesto a la conciencia histórica sartreana: mientras esta última se legitimaría por la seudocontinuidad de la dimensión temporal (calco, a su vez, de "la pretendida continuidad totalizadora del yo"), en cambio una sobria inspección epistemológica indicaba, decía el antropólogo, que "la historia es un conjunto discontinuo" al que sería vano demandar una plenitud de sentido.[78] Nora presentará su problemática de la memoria-distancia, la que señala la transición cumplida entre la anterior "continuidad de la memoria" y la presente "discontinuidad de una historia", en los mismos términos.

[73] *Ibid*., Cf. también la alusión al paso de "un mundo en el que teníamos antepasados a un mundo de la relación contingente con lo que nos ha hecho" (p. 29).
[74] *Ibid*., p. 29. Los lugares de memoria son un índice de "la desritualización de nuestro mundo". Museos, archivos, monumentos, etc., "son los rituales de una sociedad sin ritual; sacralidades pasajeras en una sociedad que desacraliza", de tal modo que la memoria que nos asedia encuentra su lugar "entre la desacralización rápida y la sacralidad provisoriamente reconducida" (pp. 28-29).
[75] *Ibid*., p. 26.
[76] F. Furet, "La Révolution française est terminée", cit., p. 34.
[77] P. Nora, "Entre Mémoire et Histoire", cit., p. 26.
[78] C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, cit., pp. 372 y 376.

La relación con el pasado no supone, como en otra época (aquella que Lévi-Strauss nombraba "la edad de oro de la conciencia histórica"), "una continuidad retrospectiva", sino la puesta en evidencia de la discontinuidad. Instalados como estamos en una época ajena a los mitos reconfortantes de la tradición y al confiado saber de una inalterada conciencia nacional, el pasado se nos presenta "como radicalmente otro", "un mundo del que estamos distanciados para siempre".[79] Hay así un "sentimiento de la discontinuidad" y "un régimen de discontinuidad", cuya definitiva asunción está, entonces, en la génesis del interés por los lugares de memoria y en la misma fuente de esta novedosa noción. Este encumbramiento de la discontinuidad[80] como principio descriptivo del tipo de acercamiento al pasado que nos está permitido y razón de fondo de la disipación de las imágenes fuertes que en otro tiempo marcaban los estadios de la conciencia colectiva, encontrará, en el prefacio de la versión inglesa del libro, un marco dilatado y una secuencia compleja en la que la discontinuidad figurará como avatar recurrente en un doble plano de incidencia: la propia realidad histórica y el (correlativo) tipo de conocimiento que el historiador tiene de ella. Cada modificación decisiva en este último estaría asociada a un importante viraje histórico de resultas del cual la aprehensión del pasado cambia de carácter. La derrota de Francia ante Prusia en 1870 impulsó una reconsideración de la tradición nacional en términos de evidencia documental probatoria: así, los historiadores positivistas suscitaron una discontinuidad crítica en la disciplina; la Gran Guerra y el "crash" de 1929 revelaron la importancia de las tendencias económicas y demográficas, impulsando en el grupo de *Annales* un énfasis en la discontinuidad estructural; ésta, a su vez, propuso a la atención la disparidad de tiempos (o "duraciones" braudelianas) que, unidas a las de espacio y ritmo de desarrollo (descolonización, "despegue", etc.), indujeron una discontinuidad etnológica, etc. En el presente, cree el autor, se experimenta "una expansión y profundización del mecanismo de la discontinuidad"[81] que, en el caso de Francia, lleva a un cuestionamiento de toda la tradición histórica. Se trata, así, de una discontinuidad historiográfica que reflejaría la convergencia de varios fenómenos: Nora indica tres, uno de los cuales no es posible entender sin la insistente prédica revisionista de la escuela furetiana: "las consecuencias de la muerte (*demise*) de la idea revolucionaria",[82] en efecto, representan un fenómeno emergente que, en el plano de la nación, se corresponde con la redefinición que ésta requiere como consecuencia del "marchitamiento de la ecuación nacional-revolucionaria de 1789",[83] todo lo cual nos sitúa ante una nítida alteración de la percepción del pasado de la que surgirá la nueva predisposición a la "memoria". Está en juego, otra vez, la conciencia histórica y sus figuraciones: el hecho de asistir a la "transición de un tipo de conciencia nacional a otro"[84] suscita una mirada extrañada sobre modos de vida extinguidos y tradiciones perdidas. En síntesis: la productividad de la nueva perspectiva se rige por la conciencia de estar viviendo un

[79] P. Nora, *op. cit.*, pp. 34-35.
[80] Tributario, por lo demás, de la orientación antisubjetivista y antifenomenológica de una considerable franja del pensamiento francés en las décadas de 1960 y 1970: se puede recordar la *coupure* althusseriana –inspirada en la epistemología e historia de la ciencia de Bachelard y Canguilhem (quien, por su parte, denunciará el "agotamiento del Cogito")–, la dislocación de las *episteme* de Foucault, el constructivismo antiempirista de los modelos en Lévi-Strauss, etcétera.
[81] P. Nora, "From *Lieux de mémoire* to *Realms of Memory*", cit. (en n. 18), p. XXII.
[82] *Ibid*.
[83] *Ibid*., p. XXIII.
[84] *Ibid*.

"nuevo viraje histórico":[85] los *lieux de mémoire* son configuraciones que sólo pueden aparecer como tales en una óptica desencantada cuyas premisas –indica Nora en una infrecuente alusión a fechas concretas– se gestaron en la década de 1970.

Esta última precisión (que Nora defiende concisa y alusivamente invocando tanto una cierta periodización de la sociedad y el Estado franceses como la incidencia en éstos de orientaciones mundiales) pone en evidencia –junto con otros componentes discursivos– la existencia, en los análisis del autor, de una amalgama de perspectivas cuya desintrincación ayuda a percibir las claves de su fuerza retórica y, en ese marco, el cúmulo de sentido que sobrelleva la preposición en el *incipit* evocativo de la obra ("*Entre* memoria e historia"). Pues Nora hace converger, sin decirlo, dos planos muy disímiles en naturaleza y en escala: uno, dilatado y omnicomprensivo, remite a la transición epocal, *topos* de la reflexión histórica y filosófica (de Marx y Weber a Blumenberg y Koselleck),[86] que da cuenta de la alteración y reconfiguración de los marcos mentales que la modernidad decanta y establece. Otro, acotado y coyuntural, describe apenas el cambio de humor y de convicciones que afectó a la sociedad, la política y la cultura del "Hexágono" –como los franceses llaman a su país– en los decenios anteriores a la composición de la obra (cambio que el autor lee a través de la grilla local del post-estructuralismo[87] y la historiografía revisionista). El resultado es que el vuelo de antropología histórica que fomenta el primer nivel, de respiro multisecular, se aplica sin mediaciones al segundo nivel, de un discurrir decenal, potenciando y realzando el cuadro de la nueva escena político-cultural francesa con tonalidades e iluminaciones panorámicas que encuentran su mayor adecuación descriptiva en la otra mutación, histórico-mundial y de índole civilizatoria. "La calidez de la tradición", "el silencio de la costumbre", "la repetición de lo ancestral", "la aceleración de la historia", "la desritualización de nuestro mundo", etc. son, todos ellos, tropos y sintagmas que convienen a un fresco verbal del dislocamiento de edades históricas pero que aquí aparecen, sin garantía de congruencia, en una vecindad no mediada con la crónica de la Francia post-gaullista.

Ahora bien, este telescopamiento, que inscribe los contornos de una experiencia reciente sobre el escorzo de un horizonte lejano (por lo demás, tipológico) y transfiere los rasgos del desencantamiento del mundo de la temprana modernidad al desencanto de la política de izquierda de la modernidad tardía ("la extenuación reciente de la idea revolucionaria"),[88] permite que en el mismo cauce argumental y figurativo fluyan indistintamente, como cuadros parejamente desertados de vida, los saberes y creencias de un pasado remoto y las convicciones y expectativas del inmediato ayer. Nora arqueologiza la historia inmediata cuando ésta recupera un legado movilizador, pero la exhibe prístina, en cambio, cuando ella discierne en tal herencia un objeto de museo: al prestar "el mismo tipo de atención al Bicentenario de la Re-

[85] "This transition from one type of national consciousness to another, this shift from one model of the nation to another, is what underlies this project and gives it meaning. […] This polyphonic study of *lieux de mémoire* is intended to be a response to this new historical turning pont" (*ibid*.).

[86] Cf. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* [orig. alemán 1976], Cambridge, Mass., The MIT Press, 5a. reimp. 1993; Reinhart Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* [orig. alemán 1979], Génova, Marietti, 1986.

[87] Particularmente es de destacar la afinidad de Nora con la orientación de Foucault, sobre todo en la concepción y programa de la "Bibliothèque des histoires" (cf. n. 62). Esa proximidad, ya esbozada en 1966 cuando Nora publica *Les mots et les choses* para iniciar su "Bibliothèque des sciences humaines" –en la misma Gallimard– es aludida y comentada por François Dosse en *Histoire du structuralisme*, cit., t. I, cap. 34 y t. II, cap. 24.

[88] Pierre Nora, "La nation-mémoire" (1986), en *Les lieux de mémoire*, cit., t. 2, pp. 2207-2216 (cf. p. 2215).

volución Francesa que a la Revolución misma"[89] no pone sólo en juego una discontinuidad historiográfica, sino también otra de percepción política: juzga, así, que la celebración "tranquila y casi unánime" del Bicentenario se debió a que "Francia había salido globalmente de la ecuación revolucionaria".[90] No otra cosa figuraba en la puesta a distancia de Lévi-Strauss cuando sugería la caducidad de "la edad de oro de la conciencia histórica" que había entronizado a la Revolución como mandato permanente, o François Furet en el acta de extinción que la declaraba "terminada", o Mona Ozouf en su dubitación irónica sobre la posibilidad misma de conmemorarla. Este último antecedente es, de hecho, el más consonante con el espíritu de Nora y, en cierto modo, prefigura algunas de sus elaboraciones iniciales respecto de la construcción del objeto "memoria" en el sentido operativo y programático que él le dará en el diseño de los *Lieux*.

El año anterior a la publicación del primero de los volúmenes de la serie (justamente el encabezado por las reflexiones fundadoras de "Entre Mémoire et Histoire"), Mona Ozouf había distinguido –a propósito de la organización del Bicentenario– entre la conmemoración identificatoria (y, por eso, abismalmente problemática) y la rememoración neutra, alejada de su referente por la objetivación descomprometida. Es decir, efectuaba una discriminación entre la inevitablemente fallida conjunción del culto y la siempre disponible disyunción de la memoria. Leídas después de Nora, sus formulaciones son un buen resumen del encuadre de este último y vale la pena citarlas. En un comentario ácidamente irónico a propósito de las múltiples e inconciliables valencias de la Revolución Francesa –artículo, por lo demás, difundido en *Le Débat*, la revista de Nora–, la historiadora hacía notar que la conmemoración, "afirmación obsesiva de lo mismo", se oponía a la rememoración, definida como "una secuencia de pasado elaborada en forma de relato" y, sobre todo, a diferencia de la primera, "una alteridad por comprender y por evaluar".[91] En tanto la conmemoración anhelaba la proximidad, la rememoración mantenía las distancias. En tanto una fomentaba la adherencia, la otra promovía el desapego, ya que, al fin de cuentas, la rememoración "separa y se arriesga a descubrir lo extraño y lo impensable". Las dos formas de orientarse al pasado suponían, por tanto, "dos memorias" distintas y la admonición de Ozouf se dirigía a desmontar y, en definitiva, a escarnecer el tipo de convocatoria que suponía "la memoria eufórica y fusional de la conmemoración" –en el caso de la que formalmente evocaba la Revolución Francesa–, ya que "sólo se celebra un acontecimiento cuando éste nos habla todavía, es decir, se integra de algún modo al tejido de nuestras existencias y a nuestros proyectos".[92] Y esto era justamente lo que todo el aliento de ese artículo de *Le Débat* tácitamente descartaba tanto por sus figuraciones categoriales –celebrar la Revolución era recaer, parasitariamente, en "la lógica de lo mismo"– como por su retórica invitación a "elegir entre amar la Revolución o conocerla". Esta última opción era, desde luego, la única congruente con "la memoria desapegada y recelosa del trabajo histórico",[93] fórmula que nos conduce de lleno a la vocación "epistemológica", a

[89] Pierre Nora, "From *Lieux de mémoire* to *Realms of Memory*", cit., p. XXI.
[90] Pierre Nora, "L'ère de la commémoration" (1992), en *Les lieux de mémoire*, cit., t. 3, pp. 4687-4719 (cf. p. 4698). (Se trata del artículo de cierre de la compilación.)
[91] Mona Ozouf, "Peut-on commémorer la Révolution française?" (1983), en *L'école de la France. Essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, París, Gallimard, 1984, pp. 142-157; cf. pp. 143 y 155.
[92] *Ibid*., pp. 155-156 y 153.
[93] *Ibid*., pp. 143 y 156.

la "discontinuidad historiográfica"[94] que constituyen, para Nora, las aceptadas condiciones de su proyecto de los *Lieux*. Dado que "el marchitamiento de la ecuación nacional-revolucionaria de 1789" constituía un elemento decisivo de la "transición de un tipo de conciencia nacional a otro", la memoria sólo podía ser museal, inerte, residual, apenas "el capital agotado de nuestra memoria colectiva".[95]

Este rodeo por algunas páginas de Ozouf resulta servicial para poner en perspectiva la empresa de Nora, en varios sentidos: 1) hace visible, con bastante nitidez, las correspondencias internas de la "galaxia Furet";[96] 2) exhibe la conexión estratégica entre la marginación histórica de la Revolución Francesa y un presentismo desencantado que desactiva los conatos emancipatorios del pasado;[97] 3) muestra el compartido énfasis de los furetianos en memorializar para neutralizar, en inscribir a la historia en un metalenguaje, en fabricar –como dice el mismo Nora– "una historia de Francia, pero de segundo grado";[98] 4) finalmente, permite advertir una convergencia significativa en las actitudes de Nora y de Ozouf ante el Bicentenario (extensible, a fortiori, a otros miembros de la "galaxia", empezando por quien le presta su nombre).[99] Pues no sólo Nora, en la apertura de los *Lieux* (1984), justifica su diseño conceptual de la memoria en virtud del hiato que el historiador percibe entre sus contenidos y las voces del pasado, es decir en cuanto "memoria desapegada" y ajena "al tejido de nuestras existencias" (fórmula de Ozouf en 1983), sino que, en su artículo de cierre (1992), coincide nuevamente con Ozouf, esta vez de forma explícita, elogiando la "lucidez" con que ella anticipara la dinámica del Bicentenario. Contribución final del editor a su recopilación, "La era de la conmemoración" presenta ese evento (de 1989) como un caso ejemplar de las tesis generales sobre la memoria en cuanto deriva emancipada del peso vinculante de la historia. Lejos, por tanto, de lo que Ozouf rechazaba, al igual que Nora, como viciosa identidad, como "afirmación obsesiva de lo mismo", el Bicentenario debió continuamente "perseguir su propia significación", un resultado previsible (como también había anticipado Ozouf) si se tiene en cuenta lo que distingue a 1989 de 1889 y de 1939, los grandes aniversarios anteriores. En el presente, piensa Nora, el "modelo memorial" predomina sobre el histórico, la remisión al

[94] P. Nora, "Entre Mémoire et Histoire", cit., p. 37; íd., "From *Lieux de mémoire* to *Realms of Memory*", cit., p. XXII.

[95] P. Nora, "From *Lieux de mémoire* to *Realms of Memory*", cit., p. XXIII; íd., "Entre Mémoire et Histoire", cit., p. 43.

[96] El mencionado artículo de Ozouf refrendaba su alegato anti-conmemorativo consignando una inspiración: "ya es hora de que terminemos con nuestra manía celebratoria: es lo que reclama François Furet con un talento muy estimulante" (*op. cit.*, p. 155). Publicado en *Le Débat* de Nora, al año siguiente lo incluyó en un volumen que (al igual que otro de 1976: *La fête révolutionnaire 1789-1799*) apareció en la "Bibliothèque des Histoires" del mismo Nora. Por lo demás, el volumen mismo, como figura en la presentación de la autora, fue concebido "en respuesta a un pedido amistoso de Pierre Nora" (*L'école de la France*, cit., p. 8).

[97] Después de haber sentenciado, con particular referencia al aniversario de 1939, que "toda memoria no sostenida por un proyecto está condenada a la asfixia y a la muerte", Ozouf asegura, hablando en 1983 del Bicentenario próximo, que "no estamos muy dispuestos a celebrarla [a la Revolución] como una promesa" (art. cit., pp. 152 y 154).

[98] En "Comment écrire l'histoire de France" (1992), Nora deja en claro que al definir a Francia, como él lo hace, "en cuanto realidad simbólica […] queda abierta la vía a una historia muy diferente: ya no los determinantes, sino sus efectos […] no los acontecimientos por sí mismos, sino su construcción en el tiempo […] no el pasado tal como ocurrió, sino sus reempleos permanentes […]. Es decir, una historia de Francia, pero de segundo grado". Cf. art. cit. en *Les lieux de mémoire*, t. 2, pp. 2229-2230.

[99] La actitud de Furet ante el Bicentenario, no obstante, posee una complejidad mayor en razón de que su gran exposición pública como jefe de la corriente revisionista lo obligó a ciertos acomodamientos ante la opinión para no convalidar las posiciones agresivamente contrarrevolucionarias que, en la época de la celebración, se sentían fortalecidas por su enseñanza. Para todo esto, cf. el libro de Kaplan, cit. (en n. 41), cuarta parte, especialmente cap. V.

pasado es "caprichosa", ese pasado "ha perdido su carácter orgánico, perentorio y constrictivo".[100] Y, como decía lapidariamente Ozouf, la Revolución Francesa ya no se integra con "nuestros proyectos".[101]

Ahora bien, si –de acuerdo con la lectura anterior– el Bicentenario se afanó por adquirir una significación que finalmente no obtuvo sino en el desdoblamiento que lo transformó, sobre la marcha, en objeto de investigación ("curioso destino de este Bicentenario al que la historia convertirá, para la historia, en el acontecimiento que no fue"),[102] es quizá porque los hechos conmemorados carecieron de lo que Nora, en su artículo de apertura, había considerado la primera condición de existencia de los "lugares de memoria": que estén sostenidos por una intención configuradora. Pues tal texto deja claro que sólo una "sobredeterminación recíproca" de la memoria y la historia hace de ciertos referentes lugares de memoria. "Lo que hace falta de entrada es que exista voluntad de memoria […] intención de memoria", había remarcado Nora,[103] pero sólo después de especificar, unas líneas antes, que era el historiador quien detentaba esa función mediadora: "es él… quien da sentido y vida a lo que, en sí y sin él, no tendría ni sentido ni vida […] el historiador es aquel que impide que la historia no sea otra cosa que historia".[104] Por tanto, es legítimo cuestionar, sobre la base de las propias postulaciones del autor, si es sólo un general clima de época el que vuelve "caprichosa" la evocación del pasado y suscita desafección hacia el objeto conmemorado en el Bicentenario, o si también los historiadores, o una parte de ellos (Nora, por ejemplo), han fomentado "el trabajo del olvido"[105] sobre el acontecimiento y, por tanto, decretado la caducidad de sus "promesas". En las diversas contribuciones de las que es autor en los *Lieux*, Nora ha insistido en componer sus diagnósticos a la altura de una "conciencia nacional" que, si bien sufre mutaciones en cuanto portadora de una "conciencia colectiva", tácitamente representaría la vía real de la memoria, respecto de la cual otras elaboraciones aparecerían como "contra-memorias".[106] Pero ni el criterio de la discriminación entre una y otras es hecho explícito (un atisbo, sin embargo, figura en la oposición, apenas sugerida, entre "lugares dominantes y lugares dominados")[107] ni tampoco la propia nación a la que remite la "conciencia nacional" es objeto del trabajo teórico que la preservaría de aparecer –así la han visto algunos– como una entidad "demasiado mística".[108]

Que esto no era inevitable, aun tratándose de la captación de configuraciones de la conciencia colectiva tan sujetas a la alteración en el tiempo y la refiguración en el sentido como las asociadas con la memoria social, lo prueba el enfoque, muy diferente pero afín al de No-

[100] Pierre Nora, "L'ere de la commémoration", cit. (en n. 90), pp. 4690, 4696.
[101] Justamente la distribución contradictoria, incongruente o, en todo caso, no unificable de lo abarcado por "nuestros proyectos" es lo que Nora describe en la transición "de lo nacional a lo patrimonial", desplazamiento este último que muestra, en el caso característico de las conmemoraciones, una "conmoción en profundidad" del sustento de la conciencia colectiva. Cf. P. Nora, "L'ère de la commémoration", cit., p. 4699.
[102] P. Nora, "L'ère de la commémoration", cit., p. 4691. Nora se refiere a las encuestas y estudios que tuvieron por objeto de investigación la preparación y realización de las celebraciones; concluye que "sin duda" los resultados de ese trabajo "darán retrospectivamente [al Bicentenario] la compacidad y el espesor histórico que, en su momento, le faltaron", cit., pp. 37-38.
[103] P. Nora, "Entre Mémoire et Histoire", cit., pp. 37-38.
[104] *Ibid*., p. 36.
[105] *Ibid*., p. 38.
[106] P. Nora, *Les lieux de mémoire*, t. 1, sección "Contre-mémoire".
[107] P. Nora, "Entre Mémoire et Histoire", cit., p. 42.
[108] Steven Englund, en el art. cit. (en n. 4), lamenta la carencia, en los *Lieux*, de una elaboración crítica sobre "this orherwise all-too-mystical 'Nation'" (p. 316).

ra en escala comprensiva, que dio a la cuestión Raphael Samuel en su ambiciosa restitución de los "teatros de la memoria".[109] No sólo en este aspecto es cotejable el proyecto (que la muerte del autor condenó a la inconclusión) de este historiador. Lejos de complacerse en una deriva nostálgica de las imágenes del pasado nacional o de las constelaciones míticas frecuentadas acríticamente aún por intelectuales e historiadores, Samuel –recuerdan los exhumadores de su obra– no sólo tuvo en cuenta "la complementariedad de mito e historia", sino también el riesgo de que "aún el historiador más adherido a lo empírico puede verse atrapado en las profundas estructuras del mito".[110] Es oportuno tener a la vista la empresa de Samuel –paralela a la de Nora en la exploración de las articulaciones de historia y memoria, pero diferente de ella en encuadre, motivación, premisas políticas, ámbitos de circulación y destinos de recepción– para advertir que existen modos de eludir los efectos más parasitarios de la "memory industry"[111] y el sedimento de autocomplacencia cultural que en muchos casos –incluyendo el de Nora– fomenta, en los gustos del público lector y en las agendas de los historiadores *à la page*, el nuevo culto de la memoria.

Como Nora, Samuel fue un productivo organizador cultural en ámbitos que una mera indicación descriptiva muestra análogos a los del historiador francés: impulsor de revistas, editor de colecciones y de compilaciones, animador de departamentos universitarios, profesor, investigador, figura pública.[112] Pero cada una de esas intervenciones se ejerció en un marco de interacción y con un horizonte social muy divergentes de los que activaba la "galaxia Furet"; su idea misma del eventual aporte de la profesión y de la práctica de los especialistas en el Ruskin College de Oxford poco tenía que ver con la que regía en la Ecole des Hautes Etudes de París; y sus *history workshops* eran de muy distinta índole que aquellos *ateliers de l'histoire*, así como su impulso de una práctica intelectual participativa y de una política socialista[113] estaban en las antípodas del *entre-nous* furetiano y del liberalismo aroniano cultivado en *Le Débat*. ¿No deberían incidir todas estas marcas en su concepción de la memoria como reserva de sentido una y otra vez cribada para derivar de ella recursos emancipatorios (y no estímulos conformistas, "patrimonialmente" dispersos y autocelebratorios)? Ya los títulos iniciales de su texto introductorio ("Unofficial Knowledge. 1. Popular Memory", etc.) nos orientan en esa opción diferencial que, a su vez, se apoya en una definición de la historia como una actividad que "no es la prerrogativa del historiador ni tampoco –como pretende el posmodernismo– una 'invención' del historiador sino, más bien, una forma social de conocimiento; la obra, siempre, de mil manos diferentes".[114] Igualmente la memoria, lejos de estar "ineluctablemente asaltada por la

[109] Cf. el texto (inconcluso) "Epical History: The Idea of Nation", en Raphael Samuel, *Island Stories*, cit. (en n. 1), pp. 3-20.
[110] Alison Light, Sally Alexander, Gareth Stedman Jones, "Editors' Preface" a *Island Stories*, cit., p. XI.
[111] Iniciado con esta fórmula irónica, el art. de K. L. Klein cit. (en n. 2) concluye afirmando que en una época de "crisis historiográfica" la memoria adquiere realce "precisamente porque figura como una alternativa terapéutica al discurso histórico" (p. 145).
[112] Referencias a estas actividades en el contexto de una evaluación del marxismo cultural inglés pueden encontrarse en Dennis Dworkin, *Cultural Marxism in Postwar Britain. History, the New Left, and the Origins of Cultural Studies*, Durham, Duke University Press, 1997, especialmente cap. 5.
[113] Además del cit. libro de Dworkin, puede consultarse para un desarrollo de estos aspectos de la actividad de Samuel el estudio de Michael Kenny, *The First New Left. British Intellectuals After Stalin*, Londres, Lawrence & Wishart, 1995.
[114] Raphael Samuel, "Introduction. Unofficial Knowledge", en *Theatres of Memory*, vol. 1, cit. (en n. 1), pp. 1-48 (cf. p. 8).

historia" cuando ésta ha entrado en su "edad epistemológica",[115] es vista por Samuel como una dinámica fuerza activa que "está relacionada dialécticamente con el pensamiento histórico y no es, por tanto, algo así como su alteridad negativa".[116] Cualquier visión crítica actual de las variedades de conexión entre la memoria y la historia debería tener en cuenta que aun en un período de "discontinuidad historiográfica"[117] –como define el presente Pierre Nora– existen recursos, intelectuales y políticos, para oponerse a aquellos "ajustes de cuenta posmodernos con la historia" que designan inflexiblemente a "la conciencia histórica como una ficción opresiva".[118] En esa dirección, los *Theatres of Memory* de Samuel –así como otros textos últimos del mismo autor–[119] resultan serviciales y estimulantes. □

[115] P. Nora, "Entre Mémoire et Histoire", cit., p. 37.
[116] R. Samuel, "Preface: Memory Work", en *Theatres of Memory*, vol. 1, cit., p. x.
[117] P. Nora, "From *Lieux de mémoire* to *Realms of Memory*", cit., p. xxii.
[118] K. L. Klein, art. cit., p. 145.
[119] Raphael Samuel, "Reading the Signs", *History Workshop Journal*, No. 32, otoño de 1991, pp. 88-109; "Reading the Signs: ii. Fact-grubbers and mind-readers", *History Workshop Journal*, No. 33, primavera de 1992, pp. 220-251.