

LA IDENTIDAD COMO ARQUEOLOGÍA DEL YO. EL CASO DE ALBERT CAMUS

IDENTITY AS AN ARCHEOLOGY OF THE SELF. THE CASE OF ALBERT CAMUS

Irene Martínez Sahuquillo

Universidad de Salamanca. España/Spain

Irene@usal.es

Recibido/Received: 29/01/2014

Modificado/Modified: 30/05/2014

Aceptado/Accepted: 27/06/2014

RESUMEN

El doble propósito de este trabajo es, por un lado, indagar en el problema teórico de la identidad narrativa partiendo de la tesis de Ricoeur de que la narración sirve para dotar a la vida del sujeto de una unidad biográfica, y, por el otro, abordar un caso significativo de narración autobiográfica que renuncia a dicha unidad, porque el verdadero yo se localiza en el pasado y hay que excavar en él para recuperarlo, tal como ejemplifica la novela autobiográfica de Camus *El primer hombre*. Para interpretar el relato de Camus se sostiene que una doble identidad o identidad escindida, unida a un sentido muy fuerte de alienación, condujeron al autor a poner entre paréntesis su identidad pública de intelectual y situar el foco en la privada y familiar, que le vinculaba a los suyos y le dotaba de un sentido de pertenencia con el que superar el desarraigo.

PALABRAS CLAVE

Identidad narrativa, relato autobiográfico, *outsider*, alienación, intelectuales.

SUMARIO

1. Introducción: Identidad, memoria, tiempo, narración. 2. En busca de las fuentes del yo auténtico: el caso de Albert Camus. 3. Algunas conclusiones y breves consideraciones finales. Bibliografía.

ABSTRACT

The two aims of this article are, first, to inquire into the theoretical problem of narrative identity which, according to Ricoeur, provides the subject with a sense of biographical unity and, secondly, to approach a significant case of autobiographical narrative based on giving up the search for a sense of unity because the real self is located in the past and what is pursued is to dig in it in order to recover it, as exemplified by Camus' autobiographical novel *The first Man*. To interpret his narrative it is argued that a double or split identity together with the experience of a strong alienation led Camus to bracket off his public identity as an intellectual and to focus on the private familiar one, that linked him to his own people and provided him with a sense of belonging with which to overcome his rootlessness.

KEYWORDS

Narrative identity, autobiographical writing, *outsider*, alienation, intellectuals.

CONTENTS

1. Introduction: Identity, Memory, Time, Narrative. 2. In search for the sources of the authentic Self: the case of Albert Camus. 3. Some conclusions and brief final considerations. References.

1. IDENTIDAD, MEMORIA, TIEMPO, NARRACIÓN

El trabajo, que aquí se presenta, propone, en primer lugar, reflexionar sobre la naturaleza de la identidad personal y aclarar algunas cuestiones básicas a ella ligadas, como la memoria y su papel en la narración autobiográfica o la estructura temporal de la narración para, en segundo lugar, y tras haber abordado las distintas concepciones del yo que determinan la manera de abordar este tipo de relatos, examinar un caso representativo de identidad tal y como aparece reflejada en una novela autobiográfica, *El primer hombre*, de Albert Camus. Puesto que el estudio de la identidad y de las autobiografías constituye un campo interdisciplinar y ya que el caso que se ha escogido es el de un intelectual (por lo que habrá que acudir también a la sociología de los intelectuales), las fuentes bibliográficas que se van a utilizar proceden de distintas disciplinas.

El punto de partida, que se apoya fundamentalmente en el filósofo Ricoeur, aunque también en otros autores de distintos campos, es que la identidad personal se constituye mediante una narración en la que el individuo cuenta la historia de su vida y a través de ella conserva el sentido de la “mismidad”, de ser lo mismo, *idem*, pese al paso de tiempo, como explica Ricoeur, así como de la ipseidad, el sentido de ser él mismo, *ipse*, de perseverar en su individualidad pese a los múltiples cambios que transforman una vida (Ricoeur, 1996). En la misma línea MacIntyre sostiene que entendemos la identidad solo narrando historias que organizan la experiencia en unidades narrativas coherentes (*narrative wholes*) y de esta manera se concibe la vida individual como una unidad ordenada de manera teleológica (MacIntyre, 1989). Ambos filósofos destacan así la necesidad de la narración para otorgar unidad y continuidad a la vida del sujeto. Y además parten del presupuesto de que la identidad no es algo que exista independientemente de la narración, sino que, como indica también el estudioso del campo de los estudios autobiográficos Paul John Eakin, el yo y la historia o el relato son “complementarios, aspectos mutuamente constitutivos de un único proceso de formación de la identidad” (Eakin, 1999:100), por lo que cabe sostener la existencia de algo así como una “identidad narrativa”, según la denomina Ricoeur.

Tanto el filósofo francés como su discípulo en el campo de la psicología Mark Freeman, en el que también voy a apoyarme en este apartado, plantean la narración como un requisito para la autocomprensión. Freeman sostiene que vivir sin narrativa es vivir en un presente perpetuo sin sentido, sin forma y sin coherencia; por ello esta es necesaria, porque da sentido a nuestra vida y la de otros (Freeman, 1993). La narración, indica a su vez Ricoeur, permite conectar las distintas acciones de que se compone una biografía en una cadena signifiante de tal manera que esta cobra unidad, como se ha dicho arriba, y se presta así a ser evaluada conforme a unos valores orientados por un proyecto de vida. La dificultad de la empresa, plantea Ricoeur, radica en que mi vida da pie a trazar varios itinerarios, a narrar varias historias a la vez por lo que se vuelve imposible contar una historia definitiva o concluida: solo la muerte marca el fin de una vida, por lo que, señala, todas las narraciones son necesariamente “inconclusas, provisionales y revisables” (Ricoeur, 1996:163-164).

Un punto crucial relacionado con las narraciones autobiográficas es el papel de la memoria, su *modus operandi* cuando el individuo recuerda su pasado para contarlo. La

memoria, es lo primero que hay que subrayar, no se limita a traer a la mente hechos del pasado para recopilarlos y ofrecerlos tal y como estos sucedieron; la memoria opera activa y selectivamente en busca de aquellas experiencias más significativas que ayuden a interpretar la historia personal a la luz de las circunstancias presentes. Como explica el citado Freeman, la memoria es desde ese punto de vista “un acto interpretativo cuyo propósito se dirige a obtener una comprensión ampliada del yo” (Freeman, 1993:29). Y siempre interpreta el pasado y reconstruye la trayectoria vital, interesa insistir en ello, en función del punto de vista adoptado en el presente, especialmente, cabe añadir, cuando se ha producido un giro biográfico que trae consigo una nueva perspectiva sobre las cosas y sobre uno mismo, como ejemplifica la más clásica de las autobiografías, *Las confesiones* de San Agustín, una confesión postconversión, como ha sido definida (Smith y Watson, 2010), cuyo fin primordial es reescribir una vida a la luz de una reorientación vital motivada por la fe. Pero el propio Agustín se da cuenta de los límites de la memoria y por tanto de su narración: ¿quién puede sondear las profundidades de la memoria? -se pregunta- para concluir que la mente es demasiado estrecha para contenerse enteramente (Agustín, en Freeman, 1993:46).

Esa idea de que la memoria debe sondear en las profundidades de la mente porque los hechos o vivencias que marcaron la vida de un sujeto no se encuentran fácilmente disponibles ha dado lugar a la metáfora de la arqueología, una analogía usada por Freud, quien consideraba que la manera de recobrar el pasado sepultado es como una excavación en un campo arqueológico. Pero Freud era consciente de que esos hechos olvidados no afloran a la conciencia tal y como se produjeron. En primer lugar, porque, como señala Nicola King refiriéndose a la teoría freudiana, la memoria incorpora desde el presente lo que “aún no se sabía entonces”, modificando así los hechos. En segundo lugar porque la memoria reorganiza el pasado según las circunstancias presentes, como el propio Freud reconocía (King, 2004). Esta idea coincide con la de Freeman en su libro citado titulado *Rewriting the Self* según la cual esa reinterpretación del pasado a partir de un nuevo marco interpretativo equivale a reescribir el texto de la propia vida, del *self* (Freeman, 1993).

El siguiente punto que es imprescindible abordar en estas consideraciones teóricas es la estructura temporal del relato autobiográfico: no tanto la pura temporalidad como el marco interpretativo en el cual esta se inscribe. En efecto, el relato autobiográfico implica una forma de entender la trayectoria que se extiende a lo largo del tiempo narrado otorgándole un sentido u otro. Pues bien, como sostiene Freeman, la forma característica que adopta la narración autobiográfica se puede representar como un camino ascendente (una historia de desarrollo) que lleva a alguna meta y de esa manera realiza algún proyecto vital. Se trata de la lógica teleológica a la que se refiere el mencionado MacIntyre. Esa meta, se puede añadir, puede ser mundana, como ejemplifica la autobiografía de Benjamin Franklin, el representante del *ethos* burgués capitalista de acuerdo con el viejo análisis de Weber y Sombart. Pero también puede ser una meta mucho menos mundana y de carácter más espiritual, como en las historias de perfeccionamiento moral, que se centran en un tipo de autorrealización puramente personal, con la mirada puesta predominantemente en el interior del sujeto como en *La vida de Santa Teresa de Jesús*. O puede que la autobiografía esté focalizada en una etapa de la vida, la adolescencia y juventud, en la que las metas sociales quedan en segundo plano porque el protagonista está inmerso en un proceso de desarrollo sentimental e intelectual, como en la clásica *Bildungsroman*, que relata el proceso de aprendizaje o formación de un joven que a menudo es el propio autor, como en *Retrato del artista adolescente*, de Joyce, novela semiautobiográfica, o en *Juventud* de Coetzee, que es enteramente autobiográfica. También la novela que centra nuestra atención en estas páginas

puede ser tildada de novela de formación, como lo hace Tony Judt en su reflexión sobre el libro recogida en el libro *Sobre el olvido siglo XX* (Judt, 2010).

Sin embargo no todas las historias de formación o de vida están regidas por una lógica progresiva que culmina cuando el sujeto madura y se asienta su personalidad a la vez que se aclara su proyecto de vida, como en la segunda novela del clásico *Wilhelm Meister* de Goethe, en la que el protagonista acaba aceptando el mundo social y encontrando su lugar en él (González García, 1992). Una muy característica y que interesa resaltar aquí porque va a ser objeto de estudio es la que lejos de plantearla como una flecha lanzada al futuro en pos de alguna meta a la que el sujeto se acerca según transcurre su biografía la entiende, de acuerdo con la lógica del mito tan magistralmente analizada por Cassirer o Eliade, como un lento alejarse de un periodo originario feliz, en el que se sitúa la plenitud.

Dicha visión de la historia personal tiende a plantearse o bien como una caída, al modo bíblico, o bien, en términos menos dramáticos, como una pérdida de ciertos valores y vivencias que se desea revivir en el presente regresando al pasado. En este tipo de relatos autobiográficos o de novelas de formación de corte romántico, como las típicas de Hermann Hesse, lo que se cuenta no es la historia de una autorrealización que culmina en la edad adulta y en un rol social, sino un proceso de aprendizaje puramente espiritual (como la palabra *Bildung* sugiere) incompatible con cualquier tipo de metas sociales.

Porque otra de las premisas del análisis que aquí se presenta es que no se puede desligar la cuestión de la construcción de la identidad a través de la narración de las concepciones del yo y de la identidad que subyacen a dicha empresa narrativa. En efecto, es innegable que previamente a que el individuo se enfrente al relato de su propia vida y con él a la comprensión de sí mismo este posee una concepción acerca de cosas como la subjetividad o el yo que necesariamente van a afectar a la línea narrativa y a la interpretación que ofrece de su trayectoria. De manera que para entender cualquier relato autobiográfico es preciso atender a lo que otro experto en autobiografías, Paul Smith, llama el “yo ideológico”, esto es, la concepción cultural del yo de la que hace uso el narrador cuando cuenta su historia (Smith, 1988:105). Además, esta sigue unas pautas, un hilo narrativo, que también depende, como indica Freeman, de la disponibilidad de líneas narrativas (*storylines*) culturalmente sancionadas (Freeman, 1993:173). El individuo, pues, puede elegir su historia, pero no elige los presupuestos previos que anteceden al relato y que provienen de alguna tradición.

Pues bien, muy sucintamente, y pretendiendo únicamente esbozar dos tipos ideales de maneras de entender el yo y la biografía personal, se pueden distinguir un modelo que se corresponde con la Ilustración y los valores utilitaristas burgueses y otro de índole romántico y afín a la rama más intimista y sentimental del protestantismo. A la primera forma se ajusta el tipo de autobiografía que escribió Franklin, representante de lo que Robert N. Bellah (1989) denomina “individualismo utilitarista”, que es una de las manifestaciones del individualismo occidental, y en la segunda se inscribe otra de las autobiografías clásicas más estudiadas por su relevancia cultural y sociológica, *Las confesiones* de Rousseau, exponente de lo que Bellah llama “individualismo expresivo” y que es mucho más afín al espíritu antiburgués del arte. En la primera modalidad tienden a resaltarse los logros del sujeto, en la segunda las experiencias subjetivas; en aquella la identidad social está en un primer plano y no entra en conflicto con la más íntima o personal, mientras que en la última la identidad social o externa manifestada en los roles sociales tiende a ser relegada a un segundo plano, cuando no despreciada, y el foco está en la identidad del *homo internus*, con sus vivencias más íntimas y su mundo privado.

La segunda manera de encarar la identidad, que no se suele encontrar generalmente en estado puro, está ligada al ideal de la autenticidad, como se han encargado de señalar Isaiah

Berlin, Charles Taylor o Marshall Berman, entre otros. De ahí que, como argumenta Marshall Berman en su libro *The Politics of Authenticity* (1970), haya que considerar a Rousseau como el precursor más importante de este ideal, acompañado de otras ideas igualmente influyentes como que en la vida social el hombre está desnaturalizado y autoalienado (*aliéné*), en un estado de inautenticidad, por lo que, como plantea el filósofo, lo que hay que hacer para recuperar la autenticidad es en primer lugar retirar todos los “velos” o “máscaras” que ocultan el verdadero yo para, en segundo lugar, ensayar un “retorno a sí mismo”, por citar sus palabras en *Discurso sobre las artes y las ciencias* (Rousseau, en Berman, 1970:91) que restituya su forma de ser originaria, aunque es en sus *Confesiones* donde mejor se expresa y materializa esa concepción “individualista expresiva”, por seguir utilizando en término de Bellah.

De lo que no cabe duda es que ese ideal de la autenticidad, aunque no se halle acompañado de ribetes tan románticos, se ha difundido en las sociedades modernas e, incluso, si no puede considerarse universalmente reconocido y perseguido, sí que puede considerarse que goza de una enorme salud. K. Anthony Appiah argumenta que dicho ideal de autenticidad tan presente en el mundo actual suele ir acompañado de un realismo filosófico o esencialismo que plantea un yo inmanente; en sus palabras, “la autenticidad habla del verdadero yo que está sepultado, el yo que tiene que desenterrarse y expresarse” (Appiah, 2009:221).

En conclusión, la idea que está extendida es que hay una semilla auténtica de yoidad que espera escondida a ser desvelada y que el sujeto debe intentar descubrir por los medios que sea para, una vez descubierta, permitir que aflore. Por ello, y volviendo a la metáfora de la arqueología que aparece en el título de este estudio, esta sigue siendo apropiada no solo para ilustrar la forma en que la memoria opera cuando sondea el pasado; es también congruente con la propia concepción sobre el yo que muchos hacen suya. Las palabras de Walter Benjamin que aparecen en su *Crónica berlinesa* “Aquel que busca aproximarse a su propio pasado sepultado tiene que actuar como un hombre cavando” (Benjamin, en King, 2004:314) sigue alumbrando la forma en que se entiende y se practica la narración autobiográfica, sobre todo cuando quien lo hace está convencido de que las claves de su vida y de su identidad se encuentran en el pasado remoto, en las primeras fases de la vida, en las que el yo se manifestaba en toda su pureza. Ese es uno de los supuestos que guían la novela autobiográfica de Camus *El primer hombre*, que trataré en el siguiente apartado.

2. EN BUSCA DE LAS FUENTES DEL YO AUTÉNTICO: EL CASO DE ALBERT CAMUS

La pregunta con la que quiero abrir este estudio de caso es la siguiente: ¿por qué un hombre como Albert Camus, un miembro de la *intelligentsia* parisina de los años gloriosos de la figura del intelectual, premio Nobel de literatura y hombre perfectamente integrado en el campo cultural, por usar el término de Bourdieu, emprendió la escritura de una novela autobiográfica dirigida a rescatar al primer Camus de su infancia y adolescencia en busca de lo que él consideraba la identidad primordial y genuina? Se puede aducir que *El primer hombre*, la obra que estaba escribiendo cuando le sorprendió la muerte en un accidente de automóvil, es una obra inacabada y que, por ello, se detiene en la etapa juvenil del autor, cuando, de haber sido continuada, habría abordado otras etapas más avanzadas del ciclo vital. Sin embargo Camus se proponía, como atestiguan las anotaciones a la obra, que la novela

quedara inacabada y también esas notas recogidas en el apéndice muestran que era justamente esa primera fase de su infancia y adolescencia en Argel y las relaciones del niño Camus con su familia y maestro, especialmente con su madre, el *leitmotiv* de la novela, una novela en la que el escritor quería verter la “verdad” sobre sí mismo.

Para desentrañar ese enigma es preciso acudir a una clave biográfica para más adelante continuar interpretando el hecho sorprendente a partir de otros factores igualmente iluminadores. En esa etapa de su vida Camus estaba pasando por una crisis, la crisis de la mediana edad, ya que había pasado la frontera de los cuarenta (empezó a escribir el libro con cuarenta y cinco años), la cual le originaba un bloqueo como escritor así como una sensación de esterilidad, además de llevarle a un cuestionamiento de su vida y de su profesión. Esa crisis de identidad profunda a finales de la década de los cincuenta le convenció de que tenía que hacer una recapitulación de su vida y buscar alguna forma de renovarse vital y artísticamente. Una prueba de ese estado anímico la proporciona el hecho de que decidiera reeditar en 1958, dos años antes de su muerte, su primera obra de juventud *El revés y el derecho*, publicada cuando él contaba con tan solo veintidós años, unos escritos que el autor asemejaba a un “manantial”, manantial que a sus ojos se había secado (Camus, 2012:12). Que estaba haciendo un balance de su vida y que en esta obra había encontrado la inspiración parece evidente a partir de las palabras del escritor en el prólogo a la reedición de la obra, donde también menciona una obra futura que se parecerá a ella, sin duda refiriéndose a *Le premier homme*.

Centrándonos en la obra, aunque se trate, como se ha dicho antes, de una novela de formación que, además, es aparentemente sencilla, pues la trama gira en torno a la niñez y adolescencia de Jacques Cormery, el *alter ego* de Camus, esta posee una complejidad mayor que la que puede suponerse. Dicha complejidad se manifiesta en la propia estructura de la obra, en la que se entrecruzan dos narraciones. La primera está centrada en un Cormery-Camus maduro, de cuarenta años, que busca sus raíces intentando indagar en la figura de su padre, muerto en la I Guerra mundial y del que no sabe casi nada. Para ello acude a la tumba donde está enterrado en el pueblo bretón de Saint-Brieuc, donde tuvo lugar la batalla donde murió, y también va a visitar a su madre en busca de información que ella no le puede facilitar, o solo a medias, porque sus recuerdos son muy borrosos. En el capítulo nueve, titulado “Mondovi: la colonización”, el protagonista se desplaza a Mondovi, en Argelia, lugar donde nació, e intenta averiguar algo sobre su padre, pero casi nadie lo conoció: solo el médico que lo trajo al mundo. Pero en este capítulo cuenta sobre todo la historia de la familia desde que sus abuelos se asentaron en tierra argelina, unos, los paternos, procedentes de Alsacia, si bien este dato no es del todo seguro, y los otros, por la línea materna, procedentes de Mahón.

La segunda línea narrativa, que responde mejor en la forma y en el fondo a la de una *Bildungsroman*, cuenta la formación sentimental e intelectual del niño y adolescente Jacques-Albert en su Argelia natal, es decir, el proceso de desarrollo de un chico pobre, que crece en un hogar miserable donde su madre, una mujer que trabaja como limpiadora, sorda y casi muda, no puede brindarle una educación a la altura de sus necesidades ni un apoyo emocional suficiente por su carácter retraído y ensimismado, pero que gracias a la intervención de un maestro entrañable y vocacional, el Sr. Bernard, al que también llama por su nombre real, Sr. Germain, que ocupa el lugar del padre ausente, logra pasar al liceo y codearse con los hijos de la clase media y alta argelinas. Pero la novela no se limita a contar la historia del protagonista; cuenta también otras historias, la de las personas más cercanas al muchacho, cuya personalidad y actividades también recrea, a veces dedicándoles capítulos enteros como el que dedica a su tío Étienne, el prototipo de hombre natural. Y las

experiencias infantiles y adolescentes de Cormery-Camus tan magistralmente reproducidas y evocadas con todas las sensaciones corpóreas en las que tanto abunda la literatura del autor son compartidas por su amigo inseparable Pierre, otro personaje fundamental en la novela que también va a acceder al liceo.

Por supuesto, el personaje central en la historia además del de Jacques es la madre, que está presente a lo largo de las páginas de la obra y en el que el autor se detiene especialmente porque es uno de los ejes de esa autobiografía que iba a estar dedicada a ella. La centralidad de la figura materna aparece explícitamente expresada en las anotaciones al libro en las que su autor declara que la historia que quiere contar es la de una madre y un hijo unidos por la sangre y separados por todo lo demás. Y explica la diferencia entre los dos aludiendo al silencio de la madre en contraposición al parloteo incesante del hijo; en sus palabras: “ella, casi siempre silenciosa y con pocas palabras a su disposición para expresarse; él, hablando sin cesar e incapaz de encontrar a través de miles de palabras lo que ella podía decir con uno solo de sus silencios... la madre y el hijo” (Camus, 2003:280). La madre, en efecto, no solo no se comunica verbalmente gran cosa, debido tanto a su sordera como a su retraimiento, sino que tampoco busca el contacto físico con su hijo. Y para él la imagen más habitual de su madre es la de una mujer sentada, mirando por la ventana, abstraída, a la que él mira con pena.

Además de ese problema de incomunicación hay otro conflicto que aflige al joven Cormery-Camus y es que en ocasiones siente vergüenza por su madre. Así, cuando tiene que cumplimentar un impreso en el liceo donde tiene que escribir la profesión de su madre y su amigo Pierre le dice que tiene que poner limpiadora el joven siente vergüenza primero y luego vergüenza de haber tenido vergüenza. Ello le produce un sentimiento de culpa que va a continuar toda la vida, incluyendo el momento de escribir el libro, que pretende ser también una expiación. En una de las notas anexas a la obra se confiesa: “No, no soy un buen hijo: un buen hijo es el que se queda. Yo he andado por el mundo, la he engañado con mil vanidades, la gloria, cien mujeres” (Camus, 2003:287). Dicho sentimiento de culpa debía haberse ahondado durante la crisis de los cuarenta porque su última novela publicada, *La caída*, sin ser de carácter tan autobiográfico como *El primer hombre*, es toda una confesión por parte de un juez-penitente quien, entre otras cosas, confiesa haberse dejado llevar por la vanidad y también somete a juicio su condición de mujeriego.

Pero volviendo a nuestra obra, uno de los ejes temáticos que, además, constituye una clave para entender la condición escindida de Camus desde su adolescencia es la contraposición y separación radical entre los dos mundos en los que vive el protagonista: el mundo familiar caracterizado por la pobreza y la ignorancia y el mundo de la escuela, primero, con el maestro Sr. Germain en su núcleo, y el del liceo después. Es sobre todo en el liceo donde se agranda la brecha que divide ambos mundos, pues en él se hace más ostensible la diferencia social que le separa de sus compañeros y respectivas familias. Como explica el autor, son dos mundos incomunicados: en el liceo no puede hablar de la familia y en la familia no puede hablar del liceo. En este último descubre que es un cuerpo extraño que no pertenece de pleno derecho a ese ambiente- salvo cuando juega al fútbol y se siente el rey del patio- porque su identidad social se define por su familia y hay cosas que en el liceo no se comprenden, como que haya hecho la primera comunión pero que no practique la religión, que está totalmente ausente de su medio familiar, o que en su casa nadie puede firmar un papel porque todos son analfabetos.

Jacques, pues, como hace ver Camus, se siente desgarrado en dos mitades dependiendo del mundo en el que se encuentre: el diurno, el del liceo, y el de las últimas horas del día y la

noche, el familiar. Lleva, pues, una doble vida y, podemos añadir, tiene una doble identidad o una identidad escindida, ya que no hay manera de conciliar ambos mundos, de acercarlos. Y además no puede elegir entre ellos: no puede renegar de su familia, pero tampoco renunciar a la oportunidad de ampliar sus horizontes y salir del estrecho círculo familiar y social, de escapar de una vida dura y desolada, como encerrada, explica, en sí misma, ya que, en sus palabras, “la miseria es una fortaleza sin puente levadizo” (Camus, 2003:28). Por supuesto, la opción que elige Cormery-Camus es la huida de la pobreza accediendo a la enseñanza secundaria que le abre tantas puertas. Sin embargo el protagonista muestra una ambigüedad que resulta sumamente significativa. Así, cuando logra superar el examen de ingreso al liceo para el que le ha preparado su maestro y este le acompaña a casa para contarle a la familia y después se marcha, al verlo alejarse desde la ventana la alegría por el éxito deja paso a la pena de ser desarraigado de su medio, ese mundo inocente y cálido de los pobres, medita, pero en el que “la miseria hace las veces de familia” y es fuente de solidaridad, para ser arrojado, en palabras textuales, “a un mundo desconocido que no era el suyo” (Camus, 2003:152).

Dicha ambigüedad, por cierto, proseguiría toda su vida y es una de las razones por las que su nueva vida como escritor, por muy fructífera y exitosa que fuera, no llegara a llenarle del todo y la identificación con ella, por muy intensa que fuera, tampoco fuese total y sin fisuras. Como dice Camus en el prólogo a *El revés y el derecho*: “Es también el recuerdo de aquellos años lo que me impidió siempre sentirme satisfecho en el ejercicio de mi profesión” (Camus, 2010:17). Y en el discurso de la ceremonia del Nobel alude a cierta nostalgia que le ha acompañado siempre y que le ha llevado, dice, a comprender mejor el oficio, pero al mismo tiempo explica que nunca ha podido renunciar a la luz, a la dicha de existir, a la vida libre en la que ha crecido (Camus, 2010:106). La doble lealtad a los dos mundos y el conflicto interior, al que daba lugar es, pues, una de las claves psicológicas que ayudan a entender la ambivalencia del autor y su dificultad para asimilarse por completo al medio intelectual del que formaría parte.

A su vez, la culpa de haber dejado atrás su mundo, unida a la de haber ocultado en diversas ocasiones sus orígenes y falseado sus datos familiares, debía espolearle a escribir un libro en el que, además de contar la verdad, recreara y reivindicara su pasado, intentando recuperar los vínculos estrechos que le habían unido a su tierra natal, Argelia, y al grupo familiar y social del que procedía, al que sin idealizarlo retrata con infinita ternura. Por último a través de la obra se trataba de evocar todo el universo sensual dominado por la luz cegadora del sol, el viento, los olores, los sabores, el tacto de la arena de la playa y del agua del mar, todas esas cosas que para él tenían tanta importancia y le habían marcado para siempre. No en vano fue toda su vida un defensor de la cultura mediterránea a la que él se sentía ligado por la sangre y las vivencias sensoriales de su juventud.

Pero si hubiera que definir el fondo de la novela, el tema principal que subyace a la trama argumental, este sería el de la memoria, la historia y la identidad, esto es, el de la ausencia de memoria de los pobres, en la que insiste a lo largo de todas las páginas, porque viven en el presente, vacíos de recuerdos; el de la ausencia también de una historia colectiva a la que se pudieran sentirse vinculados y, en definitiva, el de una identidad, la de los pobres, que carece de ese componente colectivo e histórico que puede ampliar el horizonte del individuo, haciendo que su historia individual concuerde con una historia colectiva. Porque la novela autobiográfica de Camus se halla atravesada por el afán de ligar su identidad a la historia de su familia y a la de los colonos franceses en Argelia, a esta su primera patria, y si aquella hubiera sido continuada y el autor pudiese haber seguido desvelando sus vínculos o identificaciones también se habrían narrado los que le unían con Francia, España y Europa en

general y, muy en particular, con su generación, la generación de la II Guerra Mundial, a la que se sentía tan unido que quiso hacer recaer el honor que él había recibido, como declaró en el discurso del Nobel (Camus, 2010). Acudiendo a la distinción de Norbert Elias, Camus, aunque como hombre moderno e intelectual que era, tenía una “identidad como yo” especialmente desarrollada, también tenía, como todos, una “identidad como nosotros” (Elias, 1990) que en esa etapa de su vida quería reforzar, dado el “egoísmo” en sentido durkheimiano que le aquejaba.

Justamente el título de la novela, *Le premier homme*, está íntimamente ligado a ese tema tan central en el libro que es, como se ha sostenido, la fragilidad de la identidad en su grupo de origen debido a la ausencia de una memoria colectiva y, en el plano individual, la falta de una memoria segura, sustentada en recuerdos nítidos. Pues el primer hombre no alude solamente al protagonista Cormery-Camus, que crece sin padre y que ha tenido que “crearse su propia tradición” (Camus, 2003:235); se refiere también a todo un colectivo, conviene insistir en este punto, a saber, el de los emigrantes de origen europeo que llegaron a Argelia y se asentaron en una tierra dura, teniendo que empezar *ex novo* y desprovistos de pasado, de moral, de lección, de religión, como escribe el autor. No se trata solo de que fueran inmigrantes en un territorio nuevo, se trata también, como recalca Camus, de que eran pobres y la pobreza, declara, “hace de los hombres seres sin nombre y sin pasado, que los devuelve al enorme tropel de muertos que han construido el mundo, desapareciendo para siempre” (Camus, 2003:167). Es por ello que el autor se propone recuperar el pasado de su gente y contar su historia, al mismo tiempo que él mismo intenta por todos los medios, líricos entre otros, reanudar el estrecho lazo que le une a su gente. Porque aunque él ha querido romper con el destino de los suyos, sigue estando unido a ellos, al menos así lo siente en el momento de escribir su autobiografía; como en ella declara: “formaba parte también de la tribu” (Camus, 2003:167).

En suma, *El primer hombre* es en primer lugar un ensayo de “regreso a sí mismo”, por emplear la expresión roussoniana, de recuperación de sus señas de identidad que Camus, un hombre en crisis, localiza en su vida temprana, antes de abandonar su mundo y su centro, y de exiliarse a otro país y a otro medio; en segundo lugar, se trata de un ensayo de regreso a su familia, a su tribu, a aquellos a los que había dejado atrás para ascender socialmente y alcanzar metas fuera del alcance de la mayoría de los suyos. Por eso se puede afirmar que contiene todo un programa de recuperación de las raíces y de integración de su historia personal en una historia colectiva, con el fin de encontrar un amarre para una identidad, la del intelectual quien, como sugería Karl Mannheim, al no estar ligado orgánicamente a ninguna clase o grupo particular-aunque su concepto de intelectual libremente flotante es en gran medida un *desideratum* que solo en algunos casos se ajusta a la realidad- propende al desarraigo. Es precisamente para huir de ese desarraigo o “egoísmo” que Camus desarrolló una estrategia identitaria (estrategia inconsciente, se entiende) que exigía desatender su otra identidad vinculada a su profesión y a su papel público para concentrarse en la privada o interior que en ese momento se le antojaba más auténtica, más veraz, así como en la familiar o grupal (la identidad como nosotros). Tenía, pues, que reescribir su historia, su *self*, a la luz de sus circunstancias vitales.

No obstante hay que descartar la idea de que Camus se hubiese adherido por completo a la visión romántica de la que se ha hablado antes según la cual los roles sociales carecen de relevancia para el yo auténtico que es de carácter presocial y se esconde tras ellos. Para él su rol público tenía gran importancia y derivaba de una vocación muy temprana. A una amiga, Marguerite Dobrenn, le había confiado que había querido ser escritor desde los siete años y la

decisión de serlo la tomó tras terminar el bachillerato, con diecinueve años (Lottman, 1987). Y una vez consagrado como escritor hizo suya la identidad pública de intelectual que, como indica Ron Eyerman, estaba especialmente arraigada en Francia desde el caso Dreyfus (Eyerman, 1994). Lo que ocurre es que la crisis le empujó a desembarazarse al menos coyunturalmente de esa segunda piel que había sido su identidad pública largamente cultivada para centrarse en la parte más íntima, más privada de su identidad, difícilmente reconciliable con la primera. De acuerdo con la teoría de Sheldon Stryker, cada sujeto posee un conjunto de identidades jerarquizadas que se activan en función de la relevancia o prominencia que adquieren en cada momento (Stryker, 2008). Pues bien, Camus, por algunas de las razones esbozadas, había activado la identidad originaria, familiar, y desplazado a un segundo plano su identidad pública de intelectual consagrado.

Porque hay un factor clave que permite explicar ese afán por desprenderse de una de sus pieles, la más vistosa además, para mostrarse en su desnudez ante los demás además de para encontrarse. Ese factor es la alienación o extrañamiento que el autor había experimentado en un medio, el de los intelectuales parisinos, en cuyo seno siempre había tenido la sensación de ser un *outsider* que no podía pertenecer por completo a él, un *parvenu* que sus colegas de profesión habían acogido, pero siempre y cuando adoptara los usos y maneras del grupo. Toda su vida, además, se había sentido un *étranger*, como lo expresa el autor muchas veces en su diario y escritos, también con anterioridad a su etapa parisina. Y ello porque, como muestra la excelente y exhaustiva biografía de Herbert R. Lottman, extranjero parcial lo había sido Camus en su patria, Argelia, por su origen europeo que le distanciaba de la población árabe, por mucho que él intentara hermanarse con los árabes argelinos. Lo había sido en Argel por formar parte de la clase trabajadora del barrio de Belcourt y no poderse experimentar como uno más entre sus compañeros del liceo. A su vez, cuando de joven se unió al Partido Comunista en Argel, tampoco fue un miembro plenamente integrado fiel a sus consignas y, de hecho, por su actitud independiente, fue expulsado muy pronto. Esa misma posición independiente y heterodoxa –su amigo Jean Daniel subtitula el libro que escribió sobre él “A contracorriente” –fue la que muchos años después motivara la ruptura con Sartre y otros miembros de la *gauche divine*, una ruptura que fue muy traumática para él porque no solo se sentía abandonado por Sartre sino por todos los que habían tomado partido a favor del filósofo y se habían sumado a su crítica y “excomuniación”.

Conviene recordar al respecto que un evento crucial en la vida de Camus es la publicación en 1951 de un capítulo del ensayo *El hombre rebelde* titulado “Nietzsche y el nihilismo” en la revista de Sartre *Les temps modernes*. Para entender los efectos que tuvo dicha publicación, se puede acudir a la teoría del posicionamiento (Harré y Van Langenhove, 1999), especialmente cuando es aplicada al campo intelectual (Baert, 2012), la cual afirma que cada intervención escrita u oral del intelectual supone un autoposicionamiento que acarrea una definición por parte de los otros agentes de la posición de aquel en relación con las suyas, las cuales también se pueden ver afectadas, y por tanto tiene consecuencias, tal y como la formación de alianzas, el distanciamiento e incluso la ubicación del agente en cuestión en el campo enemigo, sobre todo si esa postura no solo es intelectual sino también sociopolítica (Baert, 2012). Pues bien, se puede afirmar que ese capítulo controvertido situó al escritor en una posición desfavorable pues fue interpretada por Sartre y otros colaboradores de la revista como la del que se niega a tomar partido y se escuda en una rebeldía poco comprometida con el mundo y, en especial, con el “bando” que tenía la razón (y la historia) de su lado, aparte de que filosóficamente lo consideraron muy endeble. *El hombre rebelde* expulsó pues a Camus del círculo; Sartre llegó a decir, como informa Tony Judt, que con el libro su antiguo colega había “hecho su Thermidor” (Judt, 1992:254). Como

también explica Judt en su libro sobre los intelectuales franceses *Past Imperfect*, la crítica de Camus a la violencia progresista en *L'Homme révolté* fue el principal motivo de disputa que distanció a los viejos amigos (Judt, 1992).

Y es que la posición de Camus se diferenciaba de la del *intellectuel engagé* tal y como la promulgada por Sartre porque su compromiso político no era incondicional o de tipo sectario ya que, pese a estar ubicado en la izquierda, Camus no podía dejar de criticar todos los regímenes políticos que, en nombre de unos ideales, vulneraban o incumplían los valores que eran para él irrenunciables. En un artículo que publicó primero en *Combat*, luego en *Caliban*, la revista de Jean Daniel, y más tarde en el primer volumen de sus ensayos políticos, “El siglo del miedo”, declaraba que los hombres que, como él, rechazan a la vez el sistema ruso y el sistema americano así como, en general, un mundo donde se legitima el asesinato, están condenados a ser hombres sin patria (Lottman, 1987). En fin, como señala su biógrafo, identificándose con la conciencia liberal, con los individuos aislados, “Camus trazaba un itinerario muy solitario para él mismo en una época de la guerra fría en la que todos o casi todos tomaban partido” (Lottman, 1987:506). Aunque tenía aliados de la izquierda no estalinista, como sindicalistas, anarquistas u objetores de conciencia, no llegaba a estar unido a un grupo de referencia estable con el que mantener lazos de solidaridad duraderos; de ahí la amenaza de “egoísmo” antes mencionada que tal vez, junto con sus problemas depresivos, pudieron alimentar las ideas suicidas que tuvo el escritor en sus momentos más bajos.

Pero conviene insistir en que, incluso antes de la célebre ruptura con Sartre, pese a que frecuentara asiduamente los círculos de la *intelligentsia* y la bohemia artística parisina cuyos miembros se reunían, entre otros lugares, en el emblemático café La Flore en Saint-Germain-de-Prés, no podía pertenecer a ese ambiente glamuroso de la misma manera que pertenecían Sartre o Simone de Beauvoir y tantos otros que procedían de la burguesía y habían estudiado en centros de élite como la Escuela Normal. Como escribió en *Pourquoi je fais du théâtre*: “Pero en los círculos intelectuales, no sé por qué, siempre siento que tengo que pedir perdón por algo. No puedo evitar la sensación de haber transgredido alguna de las reglas del clan. Naturalmente, eso me impide ser espontáneo y, a falta de espontaneidad, me aburro hasta a mí mismo” (Camus, en Camus, 1912:78). Por ello prefería la compañía de escritores que, como el poeta René Char (un antiguo jugador de rugby), procedían de otro ambiente mucho más próximo al suyo o de personas que, como María Casares, pertenecían al mundo del teatro en el que él se sentía a sus anchas, además de compartir con ella la sangre española de la que se sentía muy orgulloso. En definitiva, si bien tuvo amistad con muchos miembros de la élite intelectual, que le apreciaban sinceramente, no se sentía del todo aceptado; como se lee en una nota anexa a *El primer hombre*: “lo que en él no querían era el argelino” (Camus, 2003:288).

Por todo ello, y como explica Simone de Beauvoir en sus memorias, Camus sabía que su imagen pública no coincidía con su verdad personal: la escritora percibía que existía en él un abismo mayor que en otros entre su vida y su obra (Beauvoir, en Lottman, 1987:431). El propio autor había dejado constancia de esa doblez cuando escribía en su diario: “Instalarse en la naturaleza pero con su máscara” (Lottman, 1987:431). La idea de que estaba viviendo una mentira y representando un papel que, además, le quedaba grande, ya que él no pretendía ser el gran intelectual en que se había convertido, también se deja entrever en varios escritos, incluyendo el discurso de concesión del Nobel, un premio que, pensaba, no le correspondía a él sino a Malraux. Pese a vivir, por rematar el análisis biográfico, en un medio que aparentemente se le ajustaba como un guante, dada su profunda vocación literaria, filosófica y teatral, no se pudo deshacer de la ambigüedad y del extrañamiento tratados a los que

también se refiere Tony Judt en su comentario del libro citado cuando explica que Camus, pese a ser un intelectual, no podía identificarse del todo con “el mundo cerebral en el que había escogido habitar” (Judt, 2010:107), algunos de cuyos aspectos detestaba como la tendencia a la metafísica y a los absolutos, cuando para él las ideas debían brotar de los sentimientos y de la experiencia; en una ocasión llegó a decir que todo lo que había aprendido respecto a la moral y a las obligaciones de los hombres lo aprendió en la RUA, el equipo universitario de fútbol con el que siempre se mantuvo en contacto (Lottman, 1987).

3. ALGUNAS CONCLUSIONES Y BREVES CONSIDERACIONES FINALES

En conclusión, y recapitulando algunas cosas dichas, tanto el extrañamiento como la ambivalencia experimentados por un escritor “hecho a sí mismo” que no podía asimilarse del todo al entorno intelectual y social al que había escalado explican que Camus, en la fase crítica de la madurez, se propusiera recuperar el pasado, esto es, el yo anterior a la “caída”, así como los lazos que le unían a su familia y a su grupo a través de una autobiografía que contiene una dimensión confesional, al modo de la de San Agustín (autor que conocía a fondo ya que había escrito su tesis sobre él y Plotino), y también una dimensión matizadamente romántica en la senda de Rousseau, por cuanto que el autor pretendía desnudar su alma y mostrarse tal y como él creía que era realmente, sin máscaras ni disfraces, en su ser más genuino. Se trataba por ello de una estrategia identitaria adecuada a sus circunstancias vitales marcadas por la crisis, la anomia y el aislamiento, consistente en excavar en su pasado para reconstituir la identidad primera y, para él, más auténtica, en detrimento de las posteriores dada la imposibilidad de engarzar una y otra parte de su vida. De esta manera privilegiaba el tiempo “fuerte” que era el pasado en ese momento, aunque ello supusiera renunciar al sentido de continuidad y “mismidad” así como a la unidad y coherencia biográficas. Pero de esta manera el autor pensaba que podía renovarse, volviendo a las fuentes, y que podía salir de su estado de desarraigo religándose a una historia colectiva y reforzando su “identidad como nosotros”, el sentido de pertenencia a su grupo de origen. Se trataba de dejar de experimentar ese sentimiento de absurdo que llevaba consigo y que es uno de los grandes temas de sus novelas y ensayos. Como el autor escribe en *El mito de Sísifo*:

“en un universo privado repentinamente de ilusiones y luces, el hombre se siente un extraño. Es un exilio sin remedio, pues está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida. Tal divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento del absurdo”

(Camus, 1979:16).

Mediante esta novela autobiográfica Camus, al menos, recobraba la memoria de su patria y mundo perdidos e intentaba reconciliar al hombre con su vida, dotando a esta de un sentido que le ayudara a combatir el estado anómico en la que estaba sumido. Su caso, por volver a las cuestiones planteadas inicialmente, confirma la idea expuesta por Ricoeur, Freeman y otros de la importancia capital de la narración en la construcción o, mejor, reconstrucción de la identidad, sobre todo en un momento de crisis en el que esta no puede darse por sentada y es preciso construirla reflexivamente desde la perspectiva que tiene el sujeto en el presente y que, a veces, como cuando existe una discontinuidad marcada en la vida del individuo y esta se divide en un antes y un después (cuyo ejemplo paradigmático es el citado de San Agustín), le obliga a replantear toda su existencia. En estos casos, y al contrario de lo que planteaban

Ricoeur, MacIntyre o Freeman, es difícil que la historia contada muestre una “unidad narrativa de la vida”, precisamente porque la discontinuidad o discontinuidades existentes no permiten trazar esa línea ascendente que une las distintas etapas de la vida hasta desembocar en el presente. La continuidad y mismidad como *idem* se sacrifican en aras de interpretar y justificar el estadio en el que se localiza el verdadero yo con el que el sujeto se identifica, así como de renegar de las etapas o aspectos de la identidad “inauténticos” a ojos del narrador.

El caso de Camus, es el último punto que quiero tratar, pese a ser singular y pertenecer a otra etapa histórica, puede servir para iluminar una tendencia que lleva tiempo manifestándose, y es que cada vez hay más sectores de la población que tienen dificultades para sostener una identidad estable y asentada en la continuidad entre pasado, presente y futuro. En efecto, la movilidad consustancial que caracteriza a la sociedad moderna propicia una discontinuidad cada vez mayor entre las distintas etapas de la vida individual, lo que obliga al sujeto a tener que transformar su definición de sí mismo, así como a reinterpretar constantemente su pasado, como decían los sociólogos Berger, Berger y Kellner en su obra *Un mundo sin hogar*, e incluso a cambiar radicalmente de identidad, fenómeno que denominaban “alternancia” (Berger et al., 1979). Y si atendemos a análisis más recientes, como el de Bauman, esa situación de provisionalidad y hasta de volatilidad de una identidad fragmentada y móvil se habría agudizado en la fase actual de la modernidad, en la que el carácter nómada y precario de las vidas de muchos individuos produciría una maleabilidad extraordinaria de la identidad la cual, lejos de estar cristalizada estaría permanentemente abierta al reciclaje (Bauman, 1996).

A su vez, y desde un punto de vista más teórico, el sociólogo británico Stuart Hall propone abandonar la concepción esencialista de identidad en favor de una noción que destaque el carácter estratégico, posicional de la identidad y que prescinda de la idea de un corazón estable del yo (Hall, 1996), además de postular que la identidad está siempre en proceso de formación (Hall, 1997), por lo que es preferible hablar de identificaciones. Ello no impide que este sociólogo resalte el carácter discursivo, narrativo de la identidad: la identidad, explica, “es siempre en parte una narrativa y en parte una especie de representación” (Hall, 1997:49). Pero como otros autores de los citados considera que las identidades están cada vez más fragmentadas y fracturadas en los tiempos actuales y nunca unificadas (Hall, 1996).

Sin embargo, hay que tomar con cautela estos análisis que llevados a sus extremos negarían toda continuidad y unidad a la identidad, la cual tendería a diluirse. A mi modo de ver esta no llega nunca a evaporarse o a debilitarse tanto que pierda su capacidad de orientar la conducta de los sujetos; y ello porque por muy inestable y plural que sea, la identidad objetivada en algún tipo de narración es lo que permite al individuo reafirmarse en su singularidad y, como afirman los autores con los que abría el artículo, comprenderse. Si bien el sentido de continuidad, de ser la misma persona pese a los múltiples cambios sufridos, es de carácter prediscursivo en su manifestación más primaria, corpórea, los sujetos necesitan además de narraciones o relatos, sean de carácter oral u escrito, para trazar una trayectoria en la que los distintos sucesos y acciones de su biografía tengan algún tipo de hilo argumental, aunque solo sea porque el protagonista es la misma persona. Como sugieren Harré y Van Langenhove se da la paradoja de que a través de las mismas prácticas discursivas se expresan tanto la multiplicidad de *selves* como algún tipo relativamente estable de *selfhood*, si bien existe una diferencia entre las historias orales y las escritas: aquellas son mucho más abiertas, más maleables; no son un soliloquio sino un diálogo en el que el individuo se posiciona frente a los otros (Harré y Langenhove, 1999). De la misma manera, Ricoeur insistía en que

la narración captura el carácter dinámico de una vida y recoge las variaciones, discontinuidades, las disonancias a la par que la continuidad.

Como colofón a esta discusión final, por muchas objeciones que se puedan hacer a la idea de identidad como algo estable y dotado de unidad ya que, como ilustra el caso analizado, pueden existir factores que impidan entender la vida propia como algo unitario, de lo que es difícil prescindir es de la narración misma, de algún ensayo de relato que dé cuenta de uno mismo y ofrezca una autodefinición aunque sea de forma provisional y, como diría Bauman, “hasta nuevo aviso”. Si escribir grandes relatos a lo Franklin (o a lo Rousseau, en representación del otro tipo de individualismo) resulta difícil al menos para un sector creciente de la población sin un marco estable que permita articular un proyecto de vida, siempre se puede recurrir a los pequeños relatos, por usar la terminología posmoderna, a través de los cuales los individuos se van definiendo, así como interpretando los distintos segmentos de su biografía. Lo que para la mayoría no sería psicológicamente admisible es considerar que su vida es, parafraseando a Shakespeare, “un cuento contado por un idiota, lleno de sonido y de furia, que nada significa”. Algún sentido ha de proporcionar el relato aunque, como se ha ido viendo, este no tiene por qué seguir una lógica teleológica y progresiva, sino, por el contrario, estar orientado hacia el pasado en busca de las claves del *self*. Y en todo caso, siga la línea narrativa que siga, el relato es crucial para un individuo desprovisto de identidad adscrita y condenado a ser, como indica Wolfgang Iser, un “constructor obstinado de identidad” (Iser, en Bermejo, 2011:66), lo que le obliga, además, dado el carácter multidimensional de la misma, a negociar entre distintas pertenencias, filiaciones y lealtades y a buscar equilibrios inestables o, si ello no es posible, otorgar mayor relevancia a unas frente a otras, dependiendo de las necesidades y prioridades de cada etapa.

BIBLIOGRAFÍA

- APPIAH, K. A. (2009). “Identidad, autenticidad, supervivencia. Sociedades multiculturales y reproducción social”. En C. Taylor. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México D.F: FCE, pp. 213-232.
- BAERT, P. (2012). “Positioning Theory and Intellectual Interventions”, en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 42, 3: 304-324.
- BAUMAN, Z. (1996). “From Pilgrim to Tourist or a short history of identity”. En S. Hall y P. du Gay (eds). *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage Publications, pp. 18-36.
- BELLAH, R. N. (2010). *Hábitos de corazón*. Madrid: Alianza.
- BERGER, P. L.; BERGER, B. y KELLNER, H. (1979). *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*. Santander: Sal Terrae.
- BERMAN, M. (1970). *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*. Nueva York: Atheneum.
- BERMEJO, D. (2001). “Identidad, globalidad y pluralidad en la condición posmoderna”, en D. Bermejo (ed). *La identidad en las sociedades plurales*. Barcelona: Anthropos.
- CAMUS, A. (1979). *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada.
- (2003). *El primer hombre*. Barcelona: Tusquets.
- (2010). *El revés y el derecho. Discurso de Suecia*. Madrid: Alianza.
- CAMUS, C. (2012). *Albert Camus. Solitario y solidario*. Barcelona: Plataforma Editorial.
- EAKIN, P. J. (1999). *How our Lives Become Stories. Making Selves*. Ithaca: Cornell University Press.
- ELIAS, N. (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- EYERMAN, R. (1994). *Between Culture and Politics. Intellectuals in Modern Society*. Cambridge: Polity Press.

- FREEMAN, M. (1993). *Rewriting the self. History, Memory, Narrative*. Londres: Routledge.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M. (1992). *Las huellas de Fausto*. Madrid: Tecnos.
- HALL, S. (1996). "Introduction: Who needs identity?". En S. Hall y P. du Gay (eds). *Questions of cultural identity*. Londres: Sage Publications, pp. 1-17.
- (1997). "The local and the global: globalization and ethnicity". En A. D. King (ed). *Culture, globalization and the world-system*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 19-39.
- HARRÉ, R. y VAN LANGENHOVE, L. (1999). "Reflexive positioning: Autobiography". En R. Harré y L. van Langenhove (eds). *Positioning Theory: Moral Contexts of Intentional Action*. Oxford: Blackwell, pp. 60-73.
- JUDT, T. (1992). *Past Imperfect. French Intellectuals 1944-1956*. Berkeley: University of California Press.
- (2010). *Sobre el olvidado siglo XX*. Madrid: Taurus.
- KING, N. (2004). *Memory, Narrative, Identity. Remembering the Self*. Edimburgo: Edimburgh University Press.
- LOTTMAN, H. R. (1987). *Albert Camus*. Madrid: Taurus.
- MACINTYRE, A. (1989). *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- RICOEUR, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- SMITH, P. (1988). *Discerning the Subject*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SMITH, S. y WATSON, J. (2010). *Reading autobiography. A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- STRYKER, S. (2008). "From Mead to a Structural Symbolic Interactionism and Beyond", en *Annual Review of Sociology*, 34: 15-31.

Breve currícullo:

Irene Martínez Sahuquillo

Profesora Titular de la Universidad de Salamanca, doctora y licenciada en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense, adaptando la tesis al libro titulado *La revuelta contra la civilización. D. H. Lawrence y el romanticismo antimoderno*. Madrid: CIS, 2001. Ha publicado diversos artículos sobre los temas de su especialidad, literatura, intelectuales e identidad, algunos de cuyos títulos son: "La identidad como problema social y sociológico", en Revista: *Arbor*, Nov-Dic. 2006 o "El literato frente a la política: entre el repudio aristocrático, el compromiso militante y la crítica al poder", en *Política y sociedad*, 2007, Vol. 44, Num. 3, entre otros.