

En el llindar de la memòria.

La memòria col·lectiva entre l'experiència personal i la identitat política

Jeffrey A. Barash

Aquest article analitza la importància política de la distinció entre dos nivells d'allò que sovint reunim sota el terme «memòria col·lectiva»: records que són retinguts a través de l'experiència directa de grups o associacions d'una dimensió limitada, i records que rarament són l'objecte de l'experiència directa i que constitueixen els esdeveniments que caracteritzen les identitats de les societats de masses.

En les últimes dècades ha sorgit una intensa preocupació pel tema de la memòria, no només en l'àmbit immediat de la vida personal, sinó, sobretot, per tal com està essent amplificada per abastar l'experiència col·lectiva. L'extensió de la memòria a l'esfera col·lectiva, o al record col·lectiu, significa, en el seu sentit més bàsic, posar l'atenció en l'experiència compartida tal com és retinguda i transmesa per un grup. Reconeixem immediatament que aquesta experiència compartida és una font d'autoconsciència en un context plural i, com a tal, un principi fonamental d'identitat social i de cohesió de grup.

Tanmateix, més enllà d'aquest sentit bàsic, el concepte de record col·lectiu presenta una complexitat aparentment infinita en relació amb el nivell en el qual és analitzat. A un nivell fonamental, la memòria es refereix necessàriament a l'esfera original de l'experiència en la intimitat de la vida personal; així doncs, en un sentit estricte de la paraula, les col·lectivitats mai «recorden». A un altre nivell, quan ens centrem en l'experiència del grup al qual la vida personal està vinculada, la memòria apareix en una perspectiva molt diferent en relació amb un grup petit com ara la família o una associació professional, o amb una col·lectivitat més àmplia com ara l'esfera pública d'una identitat nacional i d'una celebració nacional. Quan la considerem en termes d'una heterogeneïtat com aquesta en els diferents nivells de la seva expressió, ens podem preguntar amb quin principi pot ser identificada, o a quin «lloc» podria estar ubicada.

Fins i tot abans d'encetar el debat sobre el lloc de la memòria col·lectiva, la complexitat d'aquest problema d'ubicació de

la memòria ja apareix en l'àmbit de la identitat personal. Un corrent capdavanter del pensament modern sobre la memòria, que té el seu origen en la filosofia empírica del segle XVII de John Locke, ha buscat en la memòria —l'experiència que amb el temps vaig adquirint de mi mateix— l'única font de la identitat personal. Des d'aquest punt de vista, la identitat personal sorgeix de la possibilitat que té cada ésser intel·ligent —com Locke va escriure al seu *Essay Concerning Human Understanding* (Assaig sobre l'enteniment humà)— «de considerar-se així mateix com una mateixa cosa pensant en diferents temps i llocs». Per tant, «[...] el punt fins al qual aquesta consciència pot estendre's incloent qualsevol acció o pensament ja passats constituirà l'abast de la identitat d'aquella persona» (Locke, 1997, 302). Nogensmenys, reflexions posteriors sobre el tema de la identitat personal han posat de manifest com d'insatisfactòria resulta ser aquesta conclusió. Tota recordació, a un nivell personal o col·lectiu, depèn d'una selecció feta a partir d'un nombre ampli, i, de fet, infinitament ampliable, d'esdeveniments que podrien servir com a temes de record. Aquest fet va dur alguns crítics de Locke, com ara el filòsof del segle XVIII David Hume, a posar de relleu que només un petit nombre d'esdeveniments que hom ha experimentat en el passat encara estan disponibles a la seva rememoració. Si intento reconstruir en la memòria tot el que he fet en el passat recent, per exemple, el mateix dia o la mateixa setmana ara fa un any, els meus records seran com a molt confusos i vagues. A banda d'esdeveniments transcendents que poden marcar la meua vida de forma permanent, la major part dels incomptables episodis d'experiència personal ja no són susceptibles d'haver de ser recordats, i, en molts casos, s'han esvaït en l'oblit. Sobre la base d'una recuperació conscient de l'experiència passada, la memòria semblaria ser doncs molt massa feble per constituir la identitat de la persona. Així doncs, des del punt de vista de la consciència present, i segons la frase de Hume en *A Treatise of Human Nature* (Tractat de la naturalesa humana), «La memòria no produeix la identitat personal, més aviat la descobreix»¹ (Hume, 1969, 309-310). I, atès que la nostra experiència de nosaltres mateixos en el passat s'ha perdut tan sovint en la distància de l'oblit, per a Hume, la conclusió lògica va ser que, més que una entitat tangible, la identitat personal que descobrim resulta ser una creació fictícia de la imaginació.

No cal acceptar el radicalisme de la conclusió escèptica de Hume sobre la identitat personal per poder apreciar el gran dilema que va posar en evidència la seva filosofia. I si, segons la perspectiva contemporània, ampliem realment la qüestió de la identitat de l'àmbit personal a l'àmbit col·lectiu, el problema pel que fa al «lloc» del record plural en la seva relació amb la identitat del grup posa de manifest una complexitat molt més gran: quin status haurem d'atribuir no només a les experiències passades, que els grups recorden explícitament, sinó a aquelles que són omeses o oblidades? Si, en l'esfera individual, un abisme ens separa d'aquells incomptables esdeveniments de les nostres vides que ja no podem evocar, la profunditat d'aquest abisme en l'esfera del record plural ens pot dur a qüestionar qualsevol possibilitat d'identificar el lloc de la recordació col·lectiva. Proseguim, doncs, amb aquesta qüestió del «lloc» de la memòria col·lectiva, cen-

EL CONCEPTE DE RECORD COL·LECTIU PRESENTA UNA COMPLEXITAT APARENTMENT INFINITA EN RELACIÓ AMB EL NIVELL EN EL QUAL ÉS ANALITZAT

¹ Tal com Hume va escriure de forma prou eloqüent a *A Treatise of Human Nature* (Tractat de la naturalesa humana), «Qui em pot dir quins van ser els seus pensaments i accions l'1 de gener de 1715, l'11 de març de 1719 i el 3 d'agost de 1733? [...] La memòria, en lloc de produir la identitat personal, més aviat la descobreix.» (Hume, 1969, 309-310)

trant-nos, en aquesta primera fase, en la categoria dels aspectes omesos o oblidats del passat *personal*, i, posteriorment, treballarem a partir d'aquest punt per mirar d'abastar l'esfera col·lectiva.

I

Les nostres concepcions contemporànies del paper del passat oblidat en la constitució de la identitat personal són, en general, de dues menes. La primera es basa en consideracions morals, i també va ser formulada en relació amb les teories de Locke, en particular, per Gottfried Wilhelm Leibniz: el simple fet que ja no recordem el que hem fet no ens eximeix de la responsabilitat moral dels nostres actes. Les experiències i els actes segueixen constituint la nostra identitat moral fins i tot després que els haguem oblidat. La subtil formulació de Locke d'aquesta idea es troba en els seus *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Nous assaigs sobre l'enteniment humà): «Sí, fins i tot si hagués oblidat tot del passat», escrivia,

«i hagués de tornar a aprendre fins i tot el meu nom, fins i tot de llegir i escriure, sempre podria conèixer coses de la meua vida passada en el meu estat anterior a través dels altres, de la mateixa manera que hauria conservat els meus drets, sense que fos necessari dividir-me en dues persones per fer-me hereu de mi mateix. Tot això és suficient per mantenir la identitat moral, en què consisteix la mateixa persona.»² (Leibniz, 1978, 219)

La segona resposta a la pregunta sobre el paper del passat oblidat, que va esdevenir un tema central en la investigació del segle XX, posa especial èmfasi en la *latència* dels records, els quals, malgrat no ser ja presents, segueixen influïnt en la identitat personal. Marcel Proust va posar una particular atenció en aquests records oblidats de vell antuvi, els quals, en moments insospitats, tornen a aparèixer de forma *involuntària*. En termes prou eloqüents, Marcel Proust descrivia aquesta «*mémoire involontaire*» (memòria involuntària) en *A la recherche du temps perdu* (A la recerca del temps perdut):

«Només som pel que posseïm, no posseïm més que allò que ens és realment present, i són tants els records, els estats d'ànim, les idees que ens deixen per marxar en viatges llunyans, en els quals els perdem de vista! I ja no els podem posar en el compte total, que és el nostre ésser. Però troben els seus camins secrets per tornar a nosaltres...»³ (Proust, 1954, 488)

Tot prosseguint amb un supòsit com aquest, la teoria psicoanalítica d'una memòria inconscient ens ha dut a reconèixer com en són d'importants, les experiències oblidades o reprimides, en la construcció de la identitat. I la feina del teòric és recuperar i reelaborar la memòria que ha estat així reprimida.

Aquestes reflexions indiquen maneres en què la memòria pot ser constitutiva de la identitat fins i tot en els casos en què és virtual i ja no és explícitament evocada. En cadascun d'aquests àmbits, el jurídicomoral i el psicològic, reconeixem els límits de la consciència individual, sustentada per la memòria, com una font d'identitat personal. En cada cas, tant el psicòleg com el filòsof moralista insisteixen en el paper determinant de l'*altre* per tal de fer possible que el passat ressusciti en nosaltres. Perquè la intervenció de l'*altre*, com a testimoni o terapeuta, té com a objectiu la recuperació d'allò que s'ha perdut. I això ens duu a un punt cabdal: quan l'experiència virtual depèn de la capacitat de l'*altre* per recuperar-la de l'oblit, no descobreix això un «lloc» implícit de l'experiència, una dimensió extraindividual i suprapersonal del nostre ésser a partir de la qual, tot emprant la metàfora de Proust, els records «troben els seus camins secrets per tornar a nosaltres», tot permetent que puguem traçar els contorns amagats de la identitat personal? Quan en un assaig incisiu sobre Baudelaire, Walter Benjamin posava de relleu la importància de la noció de Proust de «*mémoire involontaire*», no només s'interessava en la recuperació de records personals oblidats, sinó sobretot en la cohesió entre «certs continguts del passat individual i els del passat col·lectiu»⁴ (Benjamin, 1980, 189). Quan les identitats de grup són confirmades per l'experiència personal i els records que les sustenten, aquesta dimensió col·lectiva de l'experiència mai es pot reduir a una simple concentració de punts de vista personals. Aquesta és la raó per la qual la memòria compartida mai és simplement transmesa en termes de perspectiva personal, sinó que la memòria personal i la identitat personal presenten una dimensió col·lectiva en les seves pròpies arrels.

Tanmateix, en el nostre món contemporani, el tema de la memòria i l'oblit no és l'únic que posa de relleu la situació problemàtica d'una teoria de la identitat personal basada en l'experiència; la qüestió relativa als orígens de la identitat en una experiència anterior distorsionada per la fantasia i la il·lusió és igualment important. Després de tot, quina garantia tenim que allò que considerem com a records oblidats de vell antuvi són de fet reminiscències d'una experiència passada per comptes de simples fantasies? Aquí ens trobem davant d'un dilema, el qual, per bé que és clarament important per a l'experiència personal, planteja un problema molt més complex a nivell de la memòria de grup. Perquè aquí, a banda de consideracions personals psicològiques o morals, ensopeguem amb motivacions de grup que poden dur a la manipulació de desigs erràtics o pors obsessives. Sobretot en relació amb grans col·lectivitats en les quals les distorsions ideològiques poden mirar de manipular directament el record del passat, allò que es considera «memòria» pot perdre tota orientació en la realitat objectiva d'una experiència passada com a tal.

Quan ens trobem davant d'aquesta dificultat, ens podem sentir perfectament temptats d'estar d'acord amb l'escepticisme expressat per Reinhart Koselleck quan se'l preguntava per la idea de memòria col·lectiva:

«La meua posició personal [...] està radicalment en contra de la memòria col·lectiva, atès que vaig estar sotmès a la memòria col·lectiva dels anys nazis durant 12 anys de la meua

² «I en el cas que ho hagués oblidat tot del passat, i hagués de tornar a aprendre fins i tot el meu nom, fins i tot de llegir i escriure, sempre podria conèixer coses de la meua vida passada en el meu estat anterior a través dels altres, de la mateixa manera que hauria conservat els meus drets, sense que fos necessari dividir-me en dues persones per fer-me hereu de mi mateix. Tot això és suficient per mantenir la identitat moral, en què consisteix la mateixa persona.» (Leibniz, 1978, 219).

³ «Només som pel que posseïm, no posseïm més que allò que ens és realment present, i són tants els records, els estats d'ànim, les idees que ens deixen per marxar en viatges llunyans, en els quals els perdem de vista! I ja no els podem posar en el compte total, que és el nostre ésser. Però troben els seus camins secrets per tornar a nosaltres...» (Proust, 1954, 488)

⁴ «*Quan impera l'experiència en el sentit estricte, certs continguts del passat individual coincideixen en la memòria amb d'altres del col·lectiu.*» (Benjamin, 1980, 189).

LES NOSTRES CONCEPCIONS CONTEMPORÀNIES DEL PAPER DEL PASSAT OBLIDAT EN LA CONSTITUCIÓ DE LA IDENTITAT PERSONAL SÓN, EN GENERAL, DE DUES MENES

vida. Qualsevol classe de memòria col·lectiva em desagrada perquè sé que la vertadera memòria és independent de l'anomenada memòria col·lectiva, i la meua postura pel que fa a això és que la meua memòria depèn de la meua experiència i de res més. Digui el que digui la gent, conec les meves experiències personals i no renunciaré a cap d'elles. Tinc el dret de conservar les meves experiències personals tal com les he memoritzat, i els esdeveniments que conservo en la meua memòria constitueixen la meua identitat personal.» (Fuentes i Sebastián, 2006, 113)

Considerant l'experiència personal de Koselleck com a adolescent a l'Alemanya nazi i com a jove combatent de la Wehrmacht (forces armades alemanyes) a la Unió Soviètica durant la Segona Guerra Mundial, el seu escepticisme categòric pel que fa al concepte mateix de memòria col·lectiva potser resulta comprensible. Però malgrat les reserves de Koselleck, existeixen raons que ens porten a afirmar l'existència d'una memòria col·lectiva i de les identitats col·lectives que aquesta sustenta. En efecte, allà on l'experiència i, amb aquesta, el record i l'oblit, és compartida per un grup, la interpretació d'aquest aspecte extrapersonal de l'experiència ens permet atribuir una certa autonomia a les identitats col·lectives, que s'aglutinen enmig de la singularitat i les diferències innumerables dels individus que les componen.

Per situar aquest aspecte extrapersonal de l'experiència en el qual es basa la memòria col·lectiva, primer hem d'insistir en una concepció més matisada de la *imaginació* que la memòria empra en els diferents nivells de la seva articulació. Com a creació de la imaginació productiva, la fantasia va molt més enllà dels records de les experiències passades, i, en certes situacions, és capaç de recuperar-les i reelaborar-les, i de distorsionar-ne el contingut. En aquest cas, el psicòleg no dubta en indicar l'acció tàcita de la fantasia en la percepció quotidiana, la qual pot

intervenir en qualsevol intent de ressuscitar l'experiència passada. El filòsof moral identifica fàcilment les il·lusions o els disigs exagerats que poden configurar els interessos quotidians, esdevenir motius de distorsió en la percepció del passat i intervenir en la seva revifalla. Certament, la diferència entre memòria del passat i fantasia no sempre és fàcil de defensar, com resulta particularment evident a un nivell col·lectiu, on les mitologies polítiques i les seves reelaboracions del passat esdevenen una part integral de les ideologies polítiques. Tanmateix, la producció de la fanta-

sia mostra només una de les operacions del poder de la imaginació. Pel que fa a la interpretació immediata de l'experiència mateixa, la imaginació es pot considerar en un sentit diferent i, de fet, més fonamental. Tal com s'ha indicat sovint des d'Aristòtil, els actes de rememoració mateixos impliquen —en la seva revitalització de les imatges— una capacitat imaginativa. M'agradaria insistir en la multiplicitat de funcions de la imaginació, que no només inclou la recuperació d'imatges del passat, sinó també —la qual cosa té una importància cabdal en la nostra argumentació— la capacitat bàsica de representar l'experiència en forma de símbols. Pel que fa a la transmissibilitat col·lectiva de l'experiència, la imaginació regeix la transformació de les impressions brutes de l'experiència —mitjançant el llenguatge i els gestos— en configuracions simbòliques que es poden donar a conèixer a grups. Aquí, l'acció de la imaginació no es pot equiparar als vols de la fantasia, però constitueix un element fonamental en la representació simbòlica de l'experi-

EN EL NOSTRE MÓN CONTEMPORANI, EL TEMA DE LA MEMÒRIA I L'OBLET NO ÉS L'ÚNIC QUE POSA DE RELLEU LA SITUACIÓ PROBLEMÀTICA D'UNA TEORIA DE LA IDENTITAT PERSONAL BASADA EN L'EXPERIÈNCIA

ència, a través de la qual quelcom com ara la consciència col·lectiva esdevé possible. Certament, tal com un psicoanalista indicaria, els símbols són components fonamentals de la fantasia, i, per tant, d'engany i de manipulació col·lectiva; però m'agradaria insistir alhora en la seva funció com a mitjans de representació de l'experiència mateixa, sense els quals allò que anomenem «realitat objectiva» no seria possible. Pel que fa a això, la reconstrucció imaginativa té com a objectiu de revifar l'experiència de la percepció directa, que els altres poden corroborar o desmentir.

Sense subscriure necessàriament el seu model general de consciència, ara ens podem referir a la teoria de les formes simbòliques d'Ernst Cassirer, que aporta una perspectiva important del concepte general de la imaginació, i no només com una font de fantasia, sinó també com un «element necessari del vertader record»⁵ (Cassirer, 1992, 52). Per a Ernst Cassirer, els símbols són les condicions prèvies i necessàries de tota experiència, començant per la consciència de l'espai, el temps i el nombre. Sense entrar a debatre els detalls de l'epistemologia que Cassirer proposa en el breu espai de la present argumentació, limitaré la meua utilització del símbol de la transposició imaginativa de l'experiència a un mitjà transmissible de forma col·lectiva, o allò que anomeno «experiència representada simbòlicament».⁶ Segons aquesta concepció, la memòria flueix contínuament entre dos pols: d'una banda, entre l'experiència personal directa, que pot agafar fàcilment la forma d'imatges i associacions evanescents, i, de l'altra, representada simbòlicament, l'experiència transmissible. La memòria sempre gravita entre impressions que flueixen i expressions simbòliques, a través de les quals l'experiència es pot transmetre als altres. Així doncs, per situar el «lloc» de la memòria col·lectiva, hem de distingir entre la multitud de perspectives retingudes pel record personal d'un esdeveniment viscut de forma col·lectiva, i la representació simbòlica de la memòria, quelcom que constitueix un *locus* col·lectivament identificable de l'experiència passada. La memòria col·lectiva no es pot reduir ni a un ni a l'altre d'aquests extrems, però gravita entre ells com a maneres de rememorar el passat recordat. En un extrem es troba la singularitat d'una perspectiva que situa les arrels de tota experiència col·lectivament significativa en la trama de records personals; en l'altre extrem, la representació simbòlica eleva el record pel damunt de l'experiència personal per conferir-li importància i transmissibilitat en l'esfera col·lectiva. En un extrem és possible limitar el record a l'àmbit de l'experiència personal de forma tan absoluta que la seva importància col·lectiva es difumina; en l'altre, fins i tot després que qualsevol record personal viu de l'esdeveniment hagi desaparegut, la seva representació simbòlica en un esdeveniment específic pot ser recordada i recreada per donar importància a una experiència col·lectiva posterior. A més, a l'experiència de grup que se sedimenta en la memòria col·lectiva se li pot atribuir un significat que no ha de ser explícitament reconegut, o

LA DIFICULTAT A L'HORA D'IDENTIFICAR EL «LLOC» DE LA MEMÒRIA COL·LECTIVA ES POT DEURE EN GRAN MESURA ALS DIFERENTS NIVELLS DE LA SEVA ARTICULACIÓ, TOT ESTENENT-SE DES DE LA INTIMITAT D'UNS PETITS GRUPS FINS A L'ESFERA PÚBLICA CONSTITUÏDA PER GRANS NACIONS

5 Cassirer va caracteritzar la imaginació tot referint-se a la noció de «fantasia» de Goethe, que no només serveix com a font d'imatges fictícies, sinó també com un prerrequisit indispensable per comprendre la realitat mateixa; en paraules de Goethe, una «fantasia per a la veritat d'allò real» („Phantasie für die Wahrheit des Realen») (Eckermann, 1987, 154; Cassirer, 1992, 204-6). Pel que fa a aquest paper ampliat de la imaginació, vegeu també el meu article «Why Remember the Historical Past? Reflections on Historical Skepticism in our Times» (Barash, 2008, 79-91).

6 Per a un debat més complet sobre la representació simbòlica de la memòria, vegeu el meu assaig «Analyzing Collective Memory» (Barash, 2007, 101-116).

fins i tot transformat en un lloc comú d'una consciència de grup clarament definida; pot mantenir perfectament una perdurabilitat subreptícia en traumes col·lectius greus o en aspiracions de grup reprimides de vell antuvi, i, en aquests casos, pot ser deformada en funció de les fantasies del grup. Aquí, en l'esfera de l'experiència implícita, comencem a distingir els contorns

EL CONCEPTE DE «MEMÒRIA PÚBLICA» FA REFERÈNCIA A ESDEVENIMENTS PÚBLICAMENT SIGNIFICATIUS QUE HAN ESTAT VISCUTS PELS MEMBRES D'UNA SOCIETAT ESPECÍFICA I QUE CONSTITUEIXEN UN TEMA DEL RECORD

d'una identitat col·lectiva, i els d'una memòria col·lectiva que és qualitativament diferent de tot record que es limiti a l'esfera personal. Lluny de sorgir en l'aïllament d'unes impressions efímeres que pertanyen a la intimitat de l'esfera presimbòlica, la memòria col·lectiva expressa una experiència simbòlicament interpretable a la qual se li atribueix immediatament una significació interpersonal.

Tal com indicàvem al començament del nostre estudi, la dificultat a l'hora d'identificar el «lloc» de la memòria col·lectiva es pot deure en gran mesura als diferents nivells

de la seva articulació, tot estenent-se des de la intimitat d'uns petits grups fins a l'esfera pública constituïda per grans nacions. Sovint, el terme «memòria col·lectiva» es refereix indistintament a petits grups, com ara famílies o associacions professionals, i a grans col·lectivitats, com ara les nacions polítiques. L'argumentació de Maurice Halbwachs sobre la memòria col·lectiva en obres com ara *La mémoire collective* (La memòria col·lectiva) o *Les cadres sociaux de la mémoire* (Els marcs socials de la memòria) ha posat de relleu el paper que fan grups més petits com ara famílies i associacions de pares en l'articulació d'una memòria col·lectiva. Tanmateix, el status únic de la memòria col·lectiva tal com funciona en l'àmbit de grans col·lectivitats requereix una definició més clara. Aquí, ens arrisquem a confondre encara més el «lloc» de la memòria col·lectiva on no podem explicar les diferències en les seves esferes d'articulació, i, sobretot, el seu abast *públic*. Sota l'encapçalament de «memòria pública» sobreentenc els esdeveniments significatius que els membres d'una societat viuen i recorden. Es tracta del lloc definit per reminiscències àmpliament difoses, les quals, molt de temps després que els membres vius d'una societat les recordin, poden esdevenir un objecte de commemoració en massa i de representació històrica. Nogensmenys, el *locus* de la «memòria pública» s'ha de diferenciar amb atenció tant de les tradicions de commemoració en massa com de la representació històrica que sustenta.⁷

Mentre que, tal com hem especificat, la memòria es refereix originalment a l'experiència personal, que posteriorment és entreteixida amb les reminiscències col·lectives de grups més petits, la memòria pública, en l'àmplia esfera de la seva articulació, constitueix un lloc fonamental de

l'expressió mnemònica: en la seva llarga perdurabilitat temporal, serveix de matriu a l'encarnació simbòlica i a la transmissió que nodreix i manté l'existència efímera tant de les persones com dels grups més petits. En aquests casos, el record col·lectiu rememora esdeveniments dels quals hom ha estat testimoni i que, com a origen de transformacions polítiques, configuren simbòlicament l'esfera pública. Certament, aquesta significació sempre està fragmentada i oberta a diferents tipus d'apreciació i interpretació. En una mateixa nació, grups diferents, tant si són majoritaris com minoritaris, interpretaran simbòlicament el mateix esdeveniment de maneres diverses, i transmetran aquesta interpretació de maneres també molt diverses.⁸ En cadascun dels casos, però, la representació simbòlica confereix a la memòria col·lectiva —en l'espessor de les seves nombroses estratificacions— una perdurabilitat que s'estén força més enllà de les vides d'aquells que són testimonis directes d'un instant en la seva articulació progressiva i canviant. I aquesta perdurabilitat indica una dimensió de la representació simbòlica del llenguatge i de la gestualitat del cos que constitueix una font metapersonal d'interacció personal i interpersonal.

TANMATEIX, PER MOLT IMPORTANTS QUE SIGUIN, I PER MOLT SIGNIFICATIUS QUE PUGUIN RESULTAR SER EN L'ELABORACIÓ DE LA MEMÒRIA PÚBLICA I LES IDENTITATS POLÍTiques, AQUESTS ESDEVENIMENTS HISTÒRICS SÓN RARAMENT UN OBJECTE DE L'EXPERIÈNCIA DIRECTA

II

Entenc que el concepte de «memòria pública» fa referència a esdeveniments públicament significatius que han estat viscuts pels membres d'una societat específica i que constitueixen un tema del record. En aquests casos, la memòria col·lectiva recorda esdeveniments que han estat viscuts directament, i que, com a causa de canvi polític, exerceixen sovint una influència en la constitució de l'esfera pública. Trobem un relat eloqüent d'aquesta concepció de record políticament significatiu en l'esfera pública en la descripció de la Revolució francesa feta per Immanuel Kant:

«[...]Perquè aquest esdeveniment és massa grandios, està massa vinculat a l'interès de la humanitat, està massa estès, en virtut de la seva influència sobre el món, i per tot arreu, perquè els pobles no el recordin (*in Erinnerung gebracht*), en alguna ocasió propícia, i no es vegin incitats per aquest record a repetir intents d'aquesta mena.» (Kant 1983, 361).

⁸ Manllevo el concepte de «memòria fragmentada» de l'obra il·lustrativa de Doron Mendels, *Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of the Graeco-Roman World* (Mendels, 2004, 30-47). Per a una il·lustració particularment viva de la naturalesa fragmentada de la memòria col·lectiva, vegeu el recent debat sobre l'estatus de la memòria col·lectiva de les minories provocat per la legislació presentada per la diputada francesa de la Guyana, Christiane Taubira, que va fer públic que la pràctica d'esclavització dels africans subsaharians exercida de vell antuvi va ser un crim contra la humanitat, i va exhortar a que s'ensenyés la història d'aquests i dels colonitzadors a les escoles públiques franceses. A un article publicat a *Le Monde* el 10 d'octubre de 2008, titulat «Liberté pour l'histoire!», en el que Pierre Nora protestava públicament contra aquesta legislació per les seves normes sobre l'ensenyament de la història, Christiane Taubira va respondre amb una crítica càustica (Taubira, 2008, 23), i no només a aquest article de Nora, sinó a l'obra en diversos volums que aquest dirigia, *Les lieux de mémoire*, a la qual ella reprotxava el seu silenci gairebé absolut pel que feia als segles d'esclavitud i d'història colonial francesa.

⁷ Em sembla que l'esfera de la memòria pública queda eclipsada quan es barreja amb la tradició, com en els escrits de Pierre Nora. Al començament de la seva introducció al primer volum de l'obra en diversos volums *Les lieux de mémoire*, «Entre mémoire et histoire», Nora es refereix a la mort del passat, a «l'arrabassament d'allò que s'ha viscut a l'emparrat de la tradició», i conclou el paràgraf amb la frase: «Només es parla tant de la memòria perquè aquesta ha deixat d'existir» (Nora, 1984). En efecte, tal com Aleida Assmann ha posat de manifest en evocar el treball dels investigadors en ciències socials, potser podríem treure més fàcilment la conclusió contrària, atès el paper particularment important que la memòria col·lectiva ha assumit en els nostres temps (Assmann, 1999, 15). Puix que Nora difícilment pot interpretar literalment aquesta afirmació de què ja no podem recordar de forma col·lectiva, el significat exacte d'aquestes frases roman poc clar, llevat que amb la pèrdua de «memòria» vulgui dir la desaparició de la tradició. Aquesta interpretació és defensada en la introducció de Nora al tercer volum de *Les lieux de mémoire*, on llegim que «Una tradició és una memòria històricament conscient de si mateixa.» Contra aquesta visió monolítica i nostàlgica de la memòria col·lectiva, insistim en una distinció molt més marcada entre la naturalesa fragmentària i fluida de la memòria pública, a través de la qual una varietat d'experiències contraposades poden cercar una expressió, i la codificació de la memòria en la forma d'una tradició o representació històrica.

Tanmateix, per molt importants que siguin, i per molt significatius que puguin resultar ser en l'elaboració de la memòria pública i les identitats polítiques, aquests esdeveniments històrics són rarament un objecte de l'experiència *directa*. La memòria col·lectiva ocupa un «lloc» distintiu en l'esfera pública en virtut de la seva qualitat majoritàriament indirecta i difusa. No és recordada de la mateixa manera que ho és el record directe d'esdeveniments personals o aquells que són viscuts per grups petits. Atès que la memòria col·lectiva és «viscuda» i transmesa a través dels símbols nacionals, religiosos i d'altres tipus que configuren la identificació col·lectiva, no només és fragmentària, sinó que també és majoritàriament indirecta.⁹

Per la meua banda, vaig viure als Estats Units durant el difícil període de la Guerra del Vietnam, però la meua «experiència» d'aquell esdeveniment tan dur es va limitar fonamentalment a visionar unes pel·lícules de guerra difoses pels mitjans de comunicació i a unes converses amb alguns veterans de la guerra. Però fins i tot quan estem tractant amb un soldat que va participar directament en el combat, fins a quin punt podíem pretendre que aquests records, que graviten entre la particularitat d'unes impressions personals i el punt de vista del seu grup d'iguals més proper, corresponien a una «experiència» políticament significativa? En certa manera, com succeeix quan un testimoni directe relata un esdeveniment públicament significatiu, una memòria pública difusa pot dependre del record de l'experiència personal, i, quan en aquests casos hagi estat oblidada, pot ser evocada de nou —com en l'exemple de Leibniz— amb la declaració d'altres testimonis. I, tanmateix, malgrat aquesta possibilitat, una diferència irreductible roman entre la memòria pública i altres tipus de memòria; les accions i els esdeveniments que tenen lloc en l'esfera pública són tan complexos que la seva significació difícilment es pot explicar sobre la base dels simples records personals d'individus o fins i tot grups concrets. Arribem ara al punt determinant, atès que ens adonem que, en l'esfera pública, el significat simbòlic dels esdeveniments depèn menys de l'experiència directa dels contemporanis que de l'elaboració d'esdeveniments —la seva configuració com a «informació»— per part dels mitjans de comunicació de masses. Descubrim així una causa més profunda de la distinció entre el record en l'esfera pública i aquell de grups més petits com ara famílies o altres associacions; mentre que la major part de les vegades els records d'un grup més petit s'originen en una percepció directa, o poden estar relacionats amb aquesta percepció, la memòria

**PER ALS MEMBRES D'UNA
COMUNITAT POLÍTICA, L'ABSÈNCIA
DE PERCEPCIÓ DIRECTA
DEMONSTRA EL PAPER ÚNIC DE LA
IMAGINACIÓ EN LA CONSTITUCIÓ
DE LA MEMÒRIA PÚBLICA**

ria pública difusa pot dependre del record de l'experiència personal, i, quan en aquests casos hagi estat oblidada, pot ser evocada de nou —com en l'exemple de Leibniz— amb la declaració d'altres testimonis. I, tanmateix, malgrat aquesta possibilitat, una diferència irreductible roman entre la memòria pública i altres tipus de memòria; les accions i els esdeveniments que tenen lloc en l'esfera pública són tan complexos que la seva significació difícilment es pot explicar sobre la base dels simples records personals d'individus o fins i tot grups concrets.

Arribem ara al punt determinant, atès que ens adonem que, en l'esfera pública, el significat simbòlic dels esdeveniments depèn menys de l'experiència directa dels contemporanis que de l'elaboració d'esdeveniments —la seva configuració com a «informació»— per part dels mitjans de comunicació de masses. Descubrim així una causa més profunda de la distinció entre el record en l'esfera pública i aquell de grups més petits com ara famílies o altres associacions; mentre que la major part de les vegades els records d'un grup més petit s'originen en una percepció directa, o poden estar relacionats amb aquesta percepció, la memòria

9 A *La mémoire collective*, Maurice Halbwachs ens ajuda a situar aquest caràcter difós i simbòlic dels records de grans col·lectivitats amb la seva descripció d'aquest mitjançant la concepció adient de «memòria manllevada», que gairebé sempre s'extreu de les representacions dels altres i es reconstitueix com a memòria mitjançant la imaginació. Halbwachs escriu: «En el decurs de la meua vida, el grup nacional del qual jo formava part ha estat l'escenari d'una sèrie d'esdeveniments pel que fa als quals dic que els recordo, però dels quals només he tingut notícia pels diaris o pel testimoniatge d'aquells que van estar-hi directament implicats. Ocupen un lloc en la memòria de la nació. Però jo no els vaig viure directament. Quan els evoco, em veig obligat a referir-me completament a la memòria dels altres, que aquí no completa o reforça la meua, sinó que és la font única d'allò que jo en vull repetir. Sovint no els conec millor ni de cap altra manera que els esdeveniments antics, aquells que van tenir lloc abans del meu naixement. Duc a sobre un bagatge de records històrics que puc incrementar a través de la conversa o la lectura. Però aquesta és una memòria manllevada i que no és meua. En el pensament nacional, aquests esdeveniments hi han deixat un rastre profund, no només perquè les institucions n'han estat modificades, sinó perquè la tradició hi subsisteix molt viva en tal o tal regió del grup, partit polític, província, categoria professional, o fins i tot en tal o tal família, i en certes persones que van conèixer directament els seus testimonis. Per a mi, es tracta de nocions, de símbols; se m'apareixen en una forma més o menys popular; puc imaginar-los, però m'és totalment impossible recordar-los.» (Halbwachs, 1997, 98-9)

col·lectiva públicament significativa deriva gairebé exclusivament de l'experiència difusa, indirecta, en la que l'acció de reconstrucció i transmissió imaginatives hi fa un paper predominant. I és aquí on la funció de la imaginació en la cristallització d'un significat simbòlicament representat pot ser apreciada en tota la seva magnitud. En efecte, en certes circumstàncies, aquesta funció simbolitzadora pot incorporar tant l'experiència directa com les fantasies individuals i de grup; tanmateix, sense aquesta funció, cap experiència o fantasia podria assolir una significació pública perdurable. Segons això, la memòria col·lectiva proporciona contingut tant per a la commemoració política com per a la representació històrica.

Per als membres d'una comunitat política, l'absència de percepció directa demostra el paper únic de la imaginació en la constitució de la memòria pública, mitjançant la qual la significació és atribuïda col·lectivament a esdeveniments que han estat transmesos. En referir-nos a la memòria personal i al record de petits grups, hem observat el paper de l'altre, del testimoni directe o del terapeuta, la reconstitució de l'experiència eliminada de la nostra consciència, i la identificació d'aquells aspectes de la memòria que són el producte de la il·lusió o una mera fantasia. Tanmateix, en l'esfera pública, en la que la memòria del grup rarament pot comptar amb la percepció directa, el paper regulador de l'altre és molt més problemàtic. Aquí, les reivindicacions ideològiques d'un grup nacional poden impugnar fàcilment els records del nombre limitat de testimonis directes d'un esdeveniment, especialment en els casos en què els mitjans de comunicació de masses els ignoren. Aquesta és la raó per la qual les rectificacions a les fantasies i il·lusions en l'esfera pública són particularment difícils d'identificar i aplicar.

Tanmateix, vol dir això que no existeixin rectificacions a la pràctica de la fantasia i la il·lusió col·lectives, sobretot en situacions en les que aquestes es veuen reforçades per les representacions del mitjans de comunicació? No hi ha cap «altre» en l'esfera pública que ens pogués permetre de distingir entre la reconstrucció imaginativa i les distorsions de la fantasia? No existeixen experiències directes i informacions transmeses per testimonis visuals d'una importància decisiva en l'esfera pública? Evidentment, fins i tot en l'esfera pública, el paper de «l'altre» pot ser exercit mitjançant la confrontació de testimonis que es contradiuen i de vestigis originals tot esperant aconseguir una representació extensa dels esdeveniments. Però no s'hauria d'exagerar l'analogia entre l'esfera pública i esferes més limitades de la memòria personal i col·lectiva. La complexitat i difusió mateixes dels nivells d'experiència en l'esfera pública i la naturalesa fragmentària de la seva configuració simbòlica fan que la categoria de testimoniatge i d'informació sigui molt problemàtica. Si la significació pública dels actes i dels esdeveniments depèn en última instància menys d'una sèrie de records personals o fins i tot de grup que de la manera en què els esdeveniments narrats són simbòlicament configurats, aleshores, la rectificació més important de la distorsió es troba en la *coherència* de la trama més àmplia d'esdeveniments narrats a partir de la qual l'experiència recordada aconsegueix el seu abast específicament públic.¹⁰

10 Hannah Arendt posa èmfasi en l'aspecte que, en última instància, la trama de fets interrelacionats roman fora de l'abast dels interessos ideològics que intenten de manipular-los: «Que els fets no estan segurs a les mans del poder és quelcom evident,

**EL PAPER DE «L'ALTRE» EN LA
RESTITUCIÓ DEL PASSAT OBLIDAT
O TERGIVERSAT DEPÈN D'UNA
INTENCIÓ FONAMENTALMENT
POLÍTICA EN LA QUAL ES
DESCODIFICA LA FUNCIÓ
SIMBÒLICA DE LES DISTORSIONS
EN LA TRAMA D'ESDEVENIMENTS
RECORDATS**

En aquest sentit, el paper de «l'altre» en la restitució del passat oblidat o tergiversat depèn d'una intenció fonamentalment política en la qual es descodifica la funció simbòlica de les distorsions en la trama d'esdeveniments recordats. Això no pretén en absolut rebatre l'afirmació que les massacres que són ignorades, i que únicament deixen rere seu un grup diversificat de supervivents silenciosos, són símptomes col·lectius d'aberracions psicopatològiques o d'actes legalment punibles; pretén interpretar la seva significació sobretot en l'aspecte del simbolisme polític d'unes ideologies concretes o d'uns objectius políticoteològics específics com l'origen fonamental de la seva intel·ligibilitat pública. I, aquí, el paper de «l'altre» com a testimoni o terapeuta ha de ser complementat amb l'opinió d'un teòric polític els mètodes del qual estiguin adaptats a l'esfera pública.¹¹

Sovint s'ha posat de relleu, i amb raó, que l'originalitat dels mitjans de comunicació de masses contemporanis es troba en la seva capacitat per difondre informació en un context d'absència virtual de contacte personal entre els comunicadors i els espectadors. Tal com Niklas

SOVINT S'HA POSAT DE RELLEU QUE L'ORIGINALITAT DELS MÈDIA CONTEMPORANIS ES TROBA EN LA SEVA CAPACITAT PER DIFONDRE INFORMACIÓ EN UN CONTEXT D'ABSÈNCIA VIRTUAL DE CONTACTE PERSONAL ENTRE ELS COMUNICADORS I ELS ESPECTADORS

Luhmann ha suggerit, la qualitat innovadora dels mitjans de comunicació de masses es troba en la situació d'anonimat que aquests creen amb mitjans tècnics (Luhmann, 1996, 11). Tanmateix, aquesta noció d'anonimat general no hauria d'amagar el poder simbòlic únic que exerceix la informació de masses ja en el nivell del llenguatge mateix. Aquesta capacitat única dels mitjans de comunicació de masses actuals explica l'enorme dificultat que han d'afrontar tots els intents de desxifrar políticament la informació, sobretot en els casos en què no es tracta simplement d'interpretar la informació difosa pels nostres propis mitjans, sinó per aquells que pertanyen a col·lectivitats polítiques

radicalment diferents de les nostres. Segons el context d'interpretació, paraules com ara «combatent per la llibertat», «ocupació» o «colonització» poden emprar una força simbòlica radicalment divergent, per bé que també poderosa. I això posa de relleu la paradoxa fonamental que caracteritza la nostra situació contemporània: l'emergència d'un món completament mediatitzat en el que, per primera vegada en la història de la humanitat, existeix la possibilitat de referir-se simultàniament a sistemes d'informació radicalment diferents i fins i tot contradictoris.

En conclusió, aquesta identificació del lloc qualitativament únic de la memòria pública ens duu a insistir en el paper absolutament paradoxal que la memòria col·lectiva ha assumit en l'esfera pública en la nostra era. En el nostre món contemporani, malgrat la immediatesa de la cobertura mediàtica, l'abisme existent entre l'experiència personal i l'àmbit públic ha tendit a augmentar cada cop més. Amb la multiplicació dels actors polítics en les nostres societats de masses, tal com Alexis de Tocqueville ja anunciava a *Democracy in America* (La democràcia a

però la qüestió aquí és que el poder, per la seva naturalesa mateixa, no pot produir mai un substitut de l'estabilitat ferma de la realitat objectiva que, atès que forma part del passat, ha crescut fins a una dimensió que es troba fora del nostre abast. Els fets s'afirmen ells mateixos per la seva tossuderia, i la seva índole fràgil s'afegeix, estranyament, a la seva gran resistència, a la mateixa irreversibilitat que constitueix el segell de tota acció humana.» (Arendt, 1987, 258-9).

¹¹ Basant-me en aquesta reflexió, he qüestionat la interpretació de la memòria col·lectiva de Paul Ricœur (2000) al meu article «Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur» (Barash, 2006, 185-195).

Amèrica)¹², els centres de l'acció política esdevenen cada cop més difosos, tot creant un abisme que creix constantment entre els esdeveniments polítics i aquells que miren de recordar-los i explicar-los. D'una banda, el record públic serveix de vehicle fonamental per a la identificació política; de l'altra, els esdeveniments en els que el record se centra esdevenen cada cop més esmunyedissos com a continguts concrets de representació. Potser és aquesta paradoxa la que explica la proliferació sempre creixent de monuments i arxius que miren de reunir i preservar els vestigis de la memòria pública. Proporcionen imatges simbòliques tangibles per poder reforçar els vincles precaris que existeixen entre l'experiència personal i l'esfera pública d'una acció política que ha perdut la seva transparència.

Aquesta recerca té els seus propis perills inherents. En aquells casos en què a la memòria se li assigna una tasca que no pot esperar dur a terme, la de bastir un pont sobre l'abisme existent entre la identitat personal i un públic de masses, això pot dur a formes extremes de negació de la realitat d'uns esdeveniments, l'entrellat del record dels quals la memòria no pot esperar treure. Quan s'oblida la densa complexitat de l'esfera pública, els records fragmentats poden ser manipulats massa fàcilment per fomentar la il·lusió de què es tracta d'«experiències» directes, capaces de configurar simbòlicament la coherència dels esdeveniments en el seu conjunt. La diferència fonamental entre una imaginació deliberativa o una de simbòlica que ens permet de situar-nos i reconstituir els episodis del passat es confon amb les fantasies col·lectives que distorsionen radicalment la seva estructura objectiva. L'abisme existent entre la memòria i la realitat política és salvat massa fàcilment amb la representació fictícia de la identitat pública, a la manera de mites polítics que han esdevingut una faceta massa familiar del nostre món polític contemporani.

Referències bibliogràfiques

- ARENDR, Hannah, 1987. «Truth and Politics». A *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Edició ampliada. Harmondsworth: Penguin.
- ASSMANN, Aleida, 1999. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. Munic: Beck.
- BARASH, Jeffrey Andrew, 2006. « Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 2: 185-195.
- BARASH, Jeffrey Andrew, 2007. «Analyzing Collective Memory». A *On Memory: An Interdisciplinary Approach*, editat per Doron Mendels, 101-116. Frankfurt am Main/Nova York: Peter Lang.
- BARASH, Jeffrey Andrew, 2008. «Why Remember the Historical Past? Reflections on Historical Skepticism in our Times». *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* (Hermeneutik der Geschichte/ Hermeneutik der Kunst) 7: 79-91.

¹² Pel que fa a aquesta qüestió, vegeu l'extraordinària reflexió d'Alexis de Tocqueville: «Estic convençut que, a les nacions democràtiques, el geni, els vicis o les virtuts de certs individus retarden o precipiten el curs natural del destí del poble; però aquestes causes fortuïtes i secundàries són infinitament més variades, més ocultes, més complicades, menys poderoses, i, per tant, més difícils de discernir i de comprendre en uns temps d'igualtat que no pas en els segles aristocràtics, en els que es tracta únicament d'analitzar, enmig dels fets generals, l'acció particular d'un sol home o d'alguns homes. L'historiador es cansa aviat d'aquesta feina; el seu esperit es perd enmig d'aquest laberint, i, no podent aconseguir de percebre amb claredat ni explicar prou bé les influències individuals, acaba per negar-les. Així doncs, prefereix parlar-nos dels llinatges, de la constitució física del país o de l'esperit de la civilització. Això escurça la seva feina, i amb menys esforç satisfà millor el lector. (Tocqueville, 1961, 122).

- BENJAMIN, Walter, 1980. «Über einige Motiven bei Baudelaire». A *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- CASSIRER, Ernst, 1992. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press.
- ECKERMANN, Johann Peter, 1987. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Editat per Fritz Bergemann. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Insel-Verlag.
- FUENTES, Juan Francisco, i Javiér Fernández SEBASTIÁN, 2006. «Conceptual History, Memory, and Identity: An Interview with Reinhart Koselleck». *Contributions to the History of Concepts* 2 (1): 99-127.
- HALBWACHS, Maurice, 1997. *La mémoire collective*. París: Albin Michel.
- HUME, David, 1969. *A Treatise of Human Nature*. Harmondsworth: Penguin.
- KANT, Immanuel, 1983. *Der Streit der Fakultäten*. A *Werke*, vol. 6, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LEIBNIZ, G. W., 1778. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. A *Die philosophischen Schriften*, editat per C. J. Gerhardt, vol. 5. Hildesheim/NovaYork: Olms.
- LOCKE, John, 1997. *An Essay Concerning Human Understanding*. Harmondsworth: Penguin.
- LUHMANN, Niklas, 1996. *Die Realität der Massenmedien*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- MENDELS, Doron, 2004. *Memory in Jewish, Pagan and Christian Societies of the Graeco-Roman World*. Londres/Nova York: Clark International.
- NORA, Pierre, 1984. « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux ». A *Les lieux de mémoire*, vol. 1. París: Gallimard.
- PROUST, Marcel, 1954. *A la recherche du temps perdu*, vol. 3. París: Gallimard, Edition de la Pléiade.
- RICŒUR, Paul, 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Seuil.
- TAUBIRA, Christiane, 2008. « Mémoire, histoire et droit ». *Le Monde*, 16 d'octubre.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, 1961. *De la démocratie en Amérique*, vol. 2. París: Gallimard/Folio.

(Traducció: Beatriu Krayenbühl i Gusi)

Article publicat per primera vegada a: *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, vol. III/2, desembre 2011, amb el títol «At the Threshold of Memory: Collective Memory between Personal Experience and Political Identity».

JEFFREY ANDREW BARASH és professor a la Universitat de Picardie Jules Verne, Amiens (França), Doctor per la University of Chicago (1982). Àrees d'investigació i docència: filosofia política, historicisme, els pensaments alemanys des de la Il·lustració, hermenèutica, la memòria col·lectiva des del punt de vista de la filosofia, i teoria de la mitologia política. És l'autor dels llibres següents: *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (1988; traducció a l'alemany, 1999; traducció al francès, 2006); *Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire* (1995); *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe* (2004).