

TEMES

La memòria i la identitat. Unes reflexions sobre la història cultural¹

Jordi Casassas Ymbert

Representa gairebé un lloc comú afirmar que el segle xx ha significat un període de permanent i progressiva crisi de la «raó històrica». De mica en mica, la història ha perdut el consens col·lectiu respecte a la seva centralitat a l'hora de dictaminar quina és i quin sentit té

¹ Aquestes breus reflexions s'inspiren, d'una banda, en la lectura de bona part de l'obra d'en Santiago Riera Tuèbols; de l'altra, en les converses sovintejadades que hem mantingut sobre la història i l'ús que se'n fa. L'avaluació de l'obra individual i la seva inclusió en un medi cultural determinat ha estat una de les grans preocupacions en l'obra de Riera; així mateix, les relacions que s'estableixen entre la formació i formulació de les idees —en el seu cas, fonamentalment les científicotècniques— i els processos pels quals aquestes idees intervenen en la caracterització de la cultura dels diferents grups socials i, en definitiva, de la consciència col·lectiva.

la dinàmica de la realitat que ens envolta. La valoració del treball històric amb relació al consum cultural global de la gent², no ha parat de produir constants elucubracions referides a qui és que legitima el discurs i el mateix saber històrics: el poder, el mercat o les distintes institucions implicades i que «paguen» el producte històric, sobretot quan veiem que interessa més qui distribueix el producte cultural que no pas qui l'ha produït³.

Hi ha un rebuig generalitzat de la historicitat com a perspectiva intel·lectual que conviu, sense problemes aparents, amb una demanda creixent del que podríem denominar com «història minimalista», la història de la incertesa i del creixent ús públic de la «memòria»: són trets que trobem, de manera molt especial, en les societats més complexes, avançades i individualitzades. La recent perspectiva de la globalització (sobretot en els seus vessants tecnològic i mediàtic) evidencia que aquesta tendència afecta el conjunt de la producció cultural (dita *seriosa*), fet que acaba influïent en el conjunt de la producció historiogràfica, per convertir els individus en consumidors passius de cultura, contemplant la repetició indefinida del mateix espectacle sota formes aparentment diferents (com si haguéssim arribat a l'estadi final ideal hegeliana, però en versió entre folklòrica i maligna)⁴.

² Allò de què va parlar Jacob BURCKHARDT, *Reflexiones sobre la historia universal* (1905, per a la primera edició alemanya) entre altres passatges: «*El estado volverá a asumir en gran parte la alta tutela sobre la cultura e incluso a orientarla de nuevo, en muchos aspectos, según sus propios gustos. [...] La cultura, expulsada de su núcleo, será encomendada a la clase subsidiaria de los intelectuales, a modo de adorno sin seriedad*», quan preveu l'adveniment d'una «barbàrie civilitzada», feta d'una combinació de misèria i avena i dirigida per «terribles simplificadors».

³ Tothom pot estar d'acord amb el fet actual que el periodista està desplaçant l'historiador en la narració del passat orientada al mercat. A casa nostra tenim l'exemple de la revista d'història *Sapiens*, en la qual és el periodista qui dicta la llei al «professional» de la història i arriba a prendre terreny a una revista com *L'Avenç*, que havia fonamentat el seu èxit en l'alta divulgació.

⁴ L'actual reforma dels plans d'estudi a la UE va en aquesta direcció, quan preveu l'autocreació de línies curriculars personalitzades —amb l'excusa de la millor i més imaginativa adaptació a les demandes d'un mercat canviant— i acaba amb la creació d'un corpus de coneixements ordenats i sistemàtics. La màxima imaginació s'ha desplaçat cap a la bona pràctica de la «navegació» per Internet.

És evident que l'historiador, com a ciutadà intel·lectual de la seva època, està influït per les idees que hi predominen. Veiem, per exemple, com hi ha tradicions culturals com la francesa en la qual la història es converteix amb normalitat i gran freqüència en espai de confrontació política, amb gran pes per a una història nacional que és una reserva constant d'arguments polítics (en el cas de la historiografia catalana succeeix una cosa similar).

Per altra banda, la naturalesa de la feina de l'historiador acostumava a permetre-li contrarestar estats d'opinió generalitzats, fruit de les suggestions del moment, amb una visió relativitzadora i sistemàtica (fins i tot sap que el seu propi treball mai no és ni definitiu ni veritablement original i no per això es desanima a fer-lo): el coneixement dels fets humans no és mai ni estàtic ni definitiu. Ara, davant la convicció àmpliament compartida que hi ha un passat espectacularment proper que ja no ens concerneix en realitat, fins a l'extrem de no importar gens ni mica el seu coneixement, aquesta relativització de l'historiador sembla difícil d'explicar i de fer compartir, aclaparats com estem per aquesta sensació peremptòria d'haver de regular el dia a dia de la vida quotidiana de la fase posterior al «final de la història».⁵

Podríem dir que el treball històric pot seguir mantenint el seu tradicional fons humanista i pertorbador, fet d'una reflexió i elaboració moral i conceptual que va molt més enllà de la metodologia emprada? Que vol dir, en l'actualitat, que situar l'objecte d'estudi en el passat obliga a reconstruir els supòsits tàctics dels individus que s'estudien i els grans climes d'opinió a l'interior dels que desenvolupen la seva actuació?⁶ És possible seguir repetint (i reivindicant com a espai propi), amb W. Dilthey posem pel cas, que l'objecte de la història és el coneixement de la individualitat en el passat i que, per assolir-ho, s'ha de passar obligatòriament a través de les generalitzacions?

⁵ En un dels seus darrers exercicis intel·lectuals, el gran historiador de les idees Isaiah Berlin exercia aquesta funció d'avís relativitzador propi de la tasca de l'historiador.

⁶ És molt significativa la reflexió instrumental que fa Anthony GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad* (1999 per a la versió castellana),

Sense donar-nos un temps prudencial de recuperació de la gran febrada estructuralista s'ha iniciat un procés de deconstrucció històrica que inclou, al cap i a la fi, la famosa pregunta del fins aleshores obscur funcionari del Departament d'Estat dels EUA Francis Fukuyama, sobre si s'ha assolit el final de la Història⁷. La instrumentació «simple» i intencionada dels esdeveniments, feta per Fukuyama, ha permès que els historiadors ens hi referim com un lloc comú que indica un veritable despropòsit històric i una utilització tendenciosa de la mateixa història —com dèiem— amb finalitats ideològiques justificatives d'un món dominat per la democràcia de mercat sense contrapesos rellevants (de fet, el que representava el socialisme en aportar l'element tensió-passió-repte).

Però és evident que l'anàlisi de Fukuyama no es tracta d'un estirabot ni de cap casualitat. Aquesta mena d'afirmacions s'emmarquen en un procés més ampli que ens interessa com a estudiosos de les ciències socials⁸. El problema, per cert, no és Fukuyama, sinó la frontera que s'ha establert al món, després d'un període de transició que va de mitjan anys seixanta a finals dels vuitanta, entre una època centrada en les lluites col·lectives i d'emancipació (plantejades des de la segona meitat del segle XVIII), i una altra d'actual, que es confirma en la «globalització» i en el triomf de la sociologia com a forma única d'entendre la societat, de la psicologia com la ciència que ens permet entendre l'individu i de la biologia com a mètode hegemònic d'enteniment del passat i d'aquest futur individualitzat⁹. En les dècades de transició, s'ha consumat la crisi d'allò col·lectiu, de la perspectiva i de l'esperit crític, la individualització de la societat, l'aparició institucionalitzada de les actituds cíniques, i el procés de privatització de quasi tot.

⁷ Francis FUKUYAMA, «The End of History?», *The National Interest* (1989).

⁸ Vid. Allain CAILLÉ, *Splendeurs et misères des sciences sociales*, París, 1986, o el corrent antropològic i filosòfic conegut com el Mouvement Antiutilitariste en Sciences Sociales que es fonamenta en l'establiment definitiu d'un món on han desaparegut les velles relacions socials basades en principis abstractes. Molts dels integrants recreen el mestratge dels treballs de Marcel Mauss en la dècada dels seixanta.

⁹ Això ho ha retret el mateix F.FUKUYAMA en l'actualització del seu pensament. Vid., *El fin del hombre Consecuencias de la revolución biotecnológica* (2002).

Penso que les reflexions sobre el final de la «Història» tenen un interès afegit quan apreciem la forma com van alarmar els mateixos historiadors (tot i que ben aviat es van tractar amb un menyspreu generalitzat i amb una condescendència injustificada). El món que descriu Fukuyama representa l'univers dels panxacontents, una reedició pràctica de la sentència hegeliana «*els pobles feliços no tenen Història*»; ara, com a compensació del benestar assegurat per la definitiva victòria sobre el comunisme, com la forma de l'ensopiment final (seria gaire diferent de l'ensopiment amb què es viuria la fase final comunista somiada per Marx per al moment en què se superés la darrera manifestació de la lluita de classes?).

La visió d'un món sense passió ni tensió s'havia denunciat en repetides ocasions amb alarma i esdevé, així, un mal propi de la modernització contemporània. Els assagistes romàntics ho constataren els anys trenta del vuit-cents i, a principis del segle xx, Max Weber parlava del «desencís del món», com a reflex de la modernitat i la pèrdua d'il·lusió provocada per la imposició d'un món regit pels valors del càlcul i l'eficàcia. Ara, en canvi, l'alarma s'ha substituït per la petició expressa d'una acceptació conformada i benestant d'aquesta pèrdua de passió.

De quina manera ha afectat tot això la història que es va desenvolupant sota la nostra mirada i la mateixa feina dels historiadors?; dit d'una altra manera, com s'han comportat els historiadors en el seu triple vessant de ciutadans d'una època (afectats per aquesta globalització «posthistòrica»); d'intel·lectuals (especialistes en un camp de les ciències socials com és la ciència del que és retrospectiu); i de productors culturals (en una situació de globalització econòmica i de mundialització cultural i política)?

Penso que, actualment, entestar-se a mantenir un producte històric que posi l'accent prioritari en els elements estructurals i en els exclusius politicoadministratius resulta fins a un cert punt una mica curt de mires o, si es vol, d'escassa sensibilitat envers el sentit més pregon dels grans fets de la nostra dinàmica recent. Fer això i voler «vendre» en el món occidental la idea d'una història de vocació emancipadora (i fins i tot revolucionària) sembla, si més no, una pràctica extemporània que pot arribar a un cert grau

de mala fe; sobretot quan es justifica en la coartada mítica dels moviments d'alliberament colonial del «tercer món», als qui es confereix la, per a ells, trista condició de reserva de la consciència mundial¹⁰.

Del camp plural de les ciències socials (i podem creure que de la mateixa realitat) ens van arribant estímuls de tota mena referits a com s'estableixen l'estructuració i les relacions socials (dels individus, dels grups, dels pobles) d'acord amb sistemes de codis morals, de normes de comportament i de convencions de tota mena que, tots plegats, presenten una tendència oberta cap a la institucionalització i estabilització (a la complexitat i estatalització contemporànies).

Parlem de «cultura» referint-nos al conjunt de reaccions i activitats (els antropòlegs diuen que les intel·lectuals i les físiques alhora) que caracteritzen els comportaments dels individus que componen una societat, amb relació al seu hàbitat, a si mateixos, al grup del qual formen part i a la resta de la societat. Aquesta visió, que s'inspira en el mestratge del pare de l'antropologia cultural Franz Boas, va posar en circulació l'atenció per la denominada *àrea cultural*, un espai històric, geogràfic i social definit per unes formes de vida, uns sistemes de valors, uns comportaments, unes conviccions polítiques i unes creences religioses comunes¹¹.

Les relacions socials, fins i tot les pròpies de la vida quotidiana (pública o privada) o les més informals, les entenem realment quan les contrastem amb aquesta herència no explicitada que denominem «cultura». Des d'aquesta perspectiva, podem considerar que la cultura és el llegat acumulatiu que cada generació va deixant a la que la segueix i que perviu per mitjà dels més variats mecanismes de transmissió de coneixements, referències, espais, textos, festes i altres elements que influeixen en el

¹⁰ Els darrers treballs sobre història i metodologia del professor J. Fontana pequen d'aquest mal que E. Said va imputar a la (mala) consciència occidental davant els efectes a distància del colonialisme (però que Fontana porta a l'extrem de condemnar als països de l'Est que abandonen inconscientment la via comunista).

¹¹ Franz BOAS (1858-1942). La seva influència, de l'escola dita «personalitat i cultura», va ser especialment intensa a la dècada dels cinquanta; però s'ha tornat a reivindicar el mestratge de l'autor de *L'home primitiu* (1911) i del seu «particularisme històric» en la nova onada d'història cultural que es consolida des dels anys vuitanta.

comportament¹². El ja citat Jacob Burckhardt, gran historiador de la cultura interessat de manera especial pels temes situats en la línia de fractura entre dues èpoques, ressaltava precisament com la història ensenya que el que ha succeït perdura per damunt de les grans fractures històriques, perquè els individus s'hi senten lligats culturalment, de manera lliure i conscient, fet que els separa dels bàrbars (o dels nord-americans «és a dir, els homes de cultura a-històrica» allunyats de la historicitat del vell món).

L'herència cultural és l'element capital, el ferment que permet articular allò que denominem com a «identitat col·lectiva» (alguns parlen de «quadre identitari»). L'historiador clàssic llatí Corneli Tàcit afirmava que l'individu, per naturalesa, no pot oblidar; si ho fes, amb la memòria perdria la llengua. La identitat pressuposa, doncs, una memòria, coneixement d'un mateix (existència per relació a) alhora que reconeixement d'altres identitats (fins i tot confrontació). Des d'aquesta perspectiva podem dir que tota pràctica cultural, essencialment social i localitzada en un espai i un temps concrets (com vèiem en Boas), té l'absoluta necessitat de la seva memòria històrica¹³. A més, com que com a mínim en teoria des d'Aristòtil el món occidental es fonamenta en el coneixement de les causes, la memòria històrica té un lloc en l'esforç de recuperació sistemàtica del passat.

Un dels pioners en l'estudi de la memòria històrica va ser el pensador i sociòleg francès Maurice Halbwachs. Aquest seguidor de Durkheim va destacar com la memòria històrica se suporta en un grup limitat en l'espai i en el temps; i és precisament el «quadre de la memòria» el que permet la transmissió de valors, una cadena d'idees i de judicis permanentment renovats tant en el cas dels individus com en l'interior dels grups¹⁴.

¹² NIETZSCHE, a *Consideracions inactuals* (1873) es meravellava que l'individu visqui sempre lligat al passat, sense poder deixar de recordar i es pronunciava en contra de l'excés d'història, a favor de la força interior que permetrà a l'individu fort viure en funció exclusiva del present.

¹³ Aquest és el gran tema de reflexió de l'egiptòleg de la Universitat de Heidelberg Jan ASSMAN, *La memòria cultural. Escriptura, record i identitat política en les grans ciutats antigues* (1992).

¹⁴ Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925); aquesta obra es va publicar de forma pòstuma el 1950, ja que l'autor havia estat afusellat pels nazis. Vid, M. HALBWACHS, *La memoria colectiva*, Saragossa, 2004.

L'antropologia i la sociologia van arribar primer a individualitzar l'estudi dels records com a objecte d'atenció de les seves respectives disciplines. Això va ser així perquè la memòria individual (i, per extensió, la col·lectiva) sovint es fixa més en els fets de la vida quotidiana que en els «grans fets» que la història tendeix a considerar com l'objecte preferent de la seva atenció. En els anys seixanta trobem en la historiografia francesa un primer interès pel tema de la memòria; però es tracta d'un cas aïllat com el d'Alphonse Dupront, historiador «atípic» tot i estar relacionat amb el procés de renovació de l'escola dels «Annales», declarat deixeble de Durkheim. Però, com sabem, no serà fins al 1978 que Pierre Nora destacarà l'estudi de la memòria com un camp específic del treball històric i, a més, com un front des d'on produir la seva renovació metodològica¹⁵

És evident, o penso que ho hauria de ser, que els historiadors tenim una especial preocupació per la idea de temps. Però no es tracta, només, del pas del temps físic, allò que ens preocupa, el temps uniforme on es desenvolupen tots els fets. Allò que confereix a la reflexió sobre el temps tota la seva capacitat d'anàlisi és la seva consideració com un element de relació, com la dimensió on es troben els fets amb les experiències, amb les valoracions que en fem, amb els records que volem o podem mantenir. No és estrany, doncs, que la preocupació per la memòria (per la durada en el cas dels individus) es fa més evident i peremptòria en els moments de crisi, en moments de tensió. Com apunta el mateix Halbwachs, en aquests moments de gran fractura és quan el record pot arribar a esdevenir un mite¹⁶.

¹⁵ Dupront és un destacat historiador dels fenòmens religiosos, un entusiasta europeista, un professor humanista inquiet per la reforma del món universitari. Vid. E. BROGLIN (ed), *Alphonse Dupront. La chaîne vive. L'université, école d'humanité*, París, 2003.

¹⁶ Si M. Halbwachs l'hem de considerar un pioner en aquestes reflexions, l'estudi de les memòries culturals i les identitats han estat renovats pel francès ja citat Pierre Nora, l'alemany ja citat Jan Assman i pel jueu Chaim Yerushalmi. Un dels camps on s'ha aplicat més l'estudi de la fractura històrica i la memòria ha estat en la reconstrucció del passat en els països postcomunistes. Vid., per exemple, Alain BROSSAT i altres, *En el Este, la memoria recuperada*, València, Ed. Alfons el Magnànim, 1992.

Quan considerem la memòria històrica com una part essencial de la cultura, aquesta deixa de ser, només, una forma d'emascament subjectiu de la realitat passada (penseu, per exemple, en les reflexions metodològiques que fan els partidaris o conreadors de la «història oral»). Si bé l'estudi de la cultura oral se situa en la frontera entre la història i l'antropologia, quan veiem de quina manera es nodreix de la cultura escrita i de la iconografia i de quina manera els records perviuen només en funció de xarxes de sociabilitat vives amb els seus membres dirigents, els transmissors secundaris o locals de cultura i un cert nombre d'individus receptors, aleshores apreciem de quina manera l'estudi del record i la memòria (i fins i tot de l'oblit) constitueixen temes essencialment històrics.

La memòria cultural és una forma d'objectivació que ens proporciona significats en el present, una aportació que un grup creu compartir i la dona per assumida encara que normalment no es trobi exposada en un únic lloc i d'una manera sistemàtica: s'ha d'anar espigolant en textos, monuments, memorials, festes, ritus, cerimònies, espais concrets evocadors, etc.¹⁷

«La memòria cultural és construcció i afirmació de la identitat. És amb relació al fet que un grup de persones pot conservar i cultivar una memòria cultural comuna que aquest grup de persones existeix»; això vol dir, a l'extrem, que si l'oblida, si es perd el record, el grup desapareix: la supervivència d'un grup no depèn de pervivències biològiques sinó de la supervivència de la memòria cultural compartida¹⁸.

Ara bé, parlem de «memòria cultural» quan abans havíem fet referència al concepte de «memòria històrica», al qual darrerament veiem recórrer amb molta freqüència. Això és perquè parlem de memòria en relació amb la identitat, d'un tema essencialment cultural i, en principi, previ a la

¹⁷ No és estrany que fos un altre sociòleg que treballava a França (era d'origen rus) en un ambient molt proper al de Halbwachs, Georges Gurvitch, qui introduís el concepte d'anàlisi del «fenomen total global», que implica la necessitat de tenir present en la seva anàlisi tots els plans en què s'articula la realitat social i de trobar en el particular i quotidià la raó primera dels grans canvis estructurals. Gurvitch també parla d'un altre concepte interessant: la multiplicitat dels temps socials.

¹⁸ Vid., Agnes HELLER, *Memòria cultural, identitat i societat civil*, article publicat el 2001 per la Fundació Friedrich Ebert.

praxis política. En aquest sentit, parlar de memòria històrica representa un veritable contrasentit: mentre que la història constitueix una construcció fixada, la memòria constitueix una pràctica cultural pròpia dels individus, dels grups, i de les societats modernes convenientment institucionalitzades i estatalitzades. Precisament, l'historiador ha de realitzar un gran esforç (exercici de sistemàtica propi del seu ofici) per discernir entre el relat històric i l'aportació de la seva pròpia memòria cultural (la individual i la del grup on s'insereix) que relativitza la comprensió que podem tenir del passat, allò que ens preocupa d'aquest i allò que li demanem (quan recordem estem d'una manera o altra judicant); però també ha d'esbrinar els elements rellevants de la memòria cultural dels protagonistes dels esdeveniments que analitza i dels analistes posteriors. Així doncs, al·ludir a la memòria històrica és fer-ho a la pròpia història. La història cultural ens sensibilitza precisament respecte a les relacions que s'estableixen entre la memòria i la història.

Als historiadors, allò que més els interessa acostuma a ser la memòria col·lectiva, tant la real com la individual, tot i que no s'hagin de confondre una i altra. L'individu actua d'una determinada manera quan ho fa a títol personal, mogut per la seva particular memòria; i ho fa d'una manera diferent quan es realitza com a membre d'un grup i es veu «obligat» a participar de les seves convencions, entre elles la memòria col·lectiva: una memòria que (com ens recorda Halbwachs) en algunes ocasions es refereix a fets no viscuts directament per l'individu perquè incorpora esdeveniments i estímuls que s'han produït abans del seu propi naixement¹⁹.

Els historiadors sabem molt bé aquest joc entre l'individual i el col·lectiu. Entre altres coses, ho sabem perquè una de les nostres fonts de treball són les «memòries», l'autobiografia convenientment elaborada. Amb relació al període contemporani sabem molt bé que quan un individu es disposa a escriure les «seves» memòries elabora conscientment aquest

¹⁹ Com ja va avançar l'antropòleg Georges Balandier (1967), a les societats tradicionals la «memòria genealògica» tenia un gran valor normatiu i de representació, fins i tot d'allò polític i centrava la mateixa construcció identitària del grup. Vid. de l'especialista en la història de la família. ZONABEND, *La mémoire longue: temps et histoire au village*, París, 1980.

joc de relacions que lliga la dimensió individual amb la col·lectiva. El primer que fa és consultar els llibres d'història (altre cop la distinció amb la memòria), documents i, si és possible, la premsa del període que vol «recordar». Una vegada fixat el fet col·lectiu, la projecció individual consistirà a demostrar-ne la connexió i, si és possible, la participació, la influència i, així, la capacitat de matisar-ne o enriquir-ne el record. És evident que no hi ha record sense el present i és per això que les memòries individuals poden variar molt depenent del moment en què han estat pensades i escrites²⁰.

Hi ha una altre aspecte d'aquesta relació entre la dimensió individual i la col·lectiva d'una gran projecció social, cultural i si es vol política. Un individu pot recordar objectivament i després elaborar culturalment els seus records personals: la televisió dóna elements estandarditzats per fer-ho, els diaris d'època, les referències puntuals on agafar-se, i molta gent ho complementa amb la lectura de llibres d'història on se sent confirmat. Però és la memòria col·lectiva (la que hem denominat com «específicament cultural»), la que ens aporten els familiars, els amics, els companys i altres membres del grup la que permet a l'individu sentir-se partícip d'una cultura, de l'esperit de l'època. És aquesta dimensió la que permet, precisament, relacionar la memòria amb la identitat²¹.

Quan parlem d'«identitat» fem referència a la que caracteritza i manté cohesionat un grup de la societat. Hi ha records que en una cultura política concreta veiem que retornen periòdicament a la superfície i, així, la mateixa recurrència ens indica que ens trobem al davant de records específics i representatius d'aquest grup. Però també hi ha, com sabem, la identitat col·lectiva que identifiquem amb el nacionalisme.

²⁰ Dues reflexions de professionals que alhora s'han endinsat en el terreny de la memorialística podrien ser Norberto BOBBIO, *De Senectute* (1997, en la versió castellana); o François FETJÒ, *Le passager du siècle* (1999), reflexió professional en clau autobiogràfica del segle xx.

²¹ Marc BLOCH, «Mémoire collective, traditions et costumes», *Revue de Synthèse Historique* (1925) aplica això a les societats rurals tradicionals on els descendents poden considerar com una fita esdeveniments que ni han viscut, però que els seus predecessors van viure com a determinants de la seva vida.

La memòria col·lectiva que sustenta aquesta identitat superior, en les societats modernes occidentals va ser ben aviat responsabilitat de l'Estat, o més concretament del poder executiu d'aquests estats; com molt bé ha apuntat J. Assman, en les societats tradicionals va ser la religió que es va responsabilitzar de vertebrar i mantenir la memòria cultural col·lectiva, ajudats dels llocs apropiats del culte (els temples i els punts evocadors de la religió), d'unes pràctiques culturals establertes (commemoracions) i d'unes institucions evolucionades.

Com dèiem, l'Estat modern pren la torxa que abans portava la religió i no tan sols es converteix en el garant de la memòria cultural sinó que s'erigeix en màxim recreador de la identitat²². S'ha repetit a bastament que l'historiador és un dels màxims responsables d'aquesta fixació dinàmica (canviant segons les etapes i els canvis de sensibilitat col·lectiva), d'una memòria oficial que servirà de base del discurs identitari. En això ajuda el fet que el relat de l'historiador s'ha de presentar sota una forma objectiva i on es percebi que l'historiador ha realitzat un esforç per situar-se fora dels diferents grups que componen la societat, com un observador privilegiat que planeja per sobre de tothom²³.

Però quan parlem de memòria cultural identitària ens estem referint a una construcció menys erudita però molt més funcional ja que agafa del passat només allò que interessa en cada moment (ho hem vist en les grans commemoracions d'Estat), sense una major sistemàtica però amb una simplicitat que facilita la seva comprensió i utilització universals. Es tracta d'una memòria oficial que tendeix a simplificar i estereotipar, normalment al voltant d'un prefixat «fet fundacional», que té prou força de suggestió per fer «oblidar» molts altres fets i coses. Aquí, els historiadors cedeixen el terreny a tota mena d'intel·lectuals «transmissors» (alguns els menyspreen parlant de «pseudointel·lectuals») que contribueixen a crear una memòria col·lectiva oficial, agafant elements de totes bandes, utilitzant aspectes de les memòries culturals dels grups particulars que acabaran per adquirir una nova vida pròpia en aquesta memòria cultural governamental.

²² Vegeu la tensió que portà implícita aquesta acció a Isahia BERLIN, *Vico y Herder. Dos estudios de la historia de las ideas* (2000, per la versió castellana).

²³ Es pot veure, entre moltíssims més, Maurice CRUBELLIER, *La mémoire des français. Recherches d'histoire culturelle* (1991).

La virtut de l'Estat nacional ha estat saber construir aquesta memòria del grup nacional i sobreposar-la a la memòria individual i a les memòries particulars de cada un dels grups que configuren la societat. Perquè això sigui possible, la memòria cultural nacional ha de manifestar-se de forma rica i plena i permanent, atès que els individus només connecten amb els esdeveniments nacionals en moments molt puntuals, de gran crisi, passionals. Per altra banda, la memòria col·lectiva no es pot confondre amb la d'un únic grup de la societat perquè, així, només podrà ser viscuda de forma normal pels membres d'aquell grup; els altres la viuran com una imposició abusiva²⁴.

A les darreres dècades del segle xx, al món s'ha produït un procés molt accentuat de mundialització (uniformització) cultural i de globalització (independització de les grans corporacions productores de cultura respecte de les directrius dels estats) de la producció de cultura. Marx havia apuntat el fet que el benefici no té memòria, només es regeix pel present-futur, és a dir, pels resultats. Això vol dir que aquest estadi de la producció cultural atempta per principi contra l'estabilitat i pervivència de les tradicions i dels poders locals. Encara no tenim ben avaluat quin és el seu impacte en la necessària i permanent regeneració de les memòries culturals i les identitats²⁵.

La identitat col·lectiva en aquesta fase de la globalització (del «final de la història») no pot perviure si es pretén fixar basant-se en nocions abstractes, com ara la del «patriotisme constitucional»; però, al mateix temps, resulta igualment nociu voler fonamentar aquesta identitat en factors ètnics (no cal dir biològics), perquè convertirà la vivència d'aquesta identitat en un combat quotidià despersonalitzador.

²⁴ La memòria de les víctimes d'una dictadura és una contramemòria en el sentit que vol contrarestar la interpretació dictatorial que l'anterior Estat va donar de la «revolta» que va originar o va seguir justificant la mateixa dictadura. La contramemòria pot arribar a esdevenir memòria oficial del nou Estat que substitueix el dictatorial.

²⁵ Resulten curioses (si més no per la naturalesa dels autors) reflexions com la de Daniel COHN-BENDIT i H. SCHMIDT, *Pàtria Babilònia. El risc de la democrària multicultural* (1994 per la versió italiana),

Tot amb tot, la construcció d'una memòria cultural en aquesta etapa determinada per la globalització té un altre perill, consistent en la tendència a desdibuixar els espais concrets en funció d'un espai de llibertat global. Hi ha la possibilitat que en aquesta fase del «final de la història» (del no-temps) i de la globalització o de l'«aldea global» (del no-espai), generi un individu amb tendència a ser un eradicat del territori i de la memòria, és a dir, un eradicat de si mateix. El cert és que no es pot formar una identitat (la construcció cultural) al marge de l'espai físic concret (element de referència que ens permet conservar les grans referències i els «records») i del temps real. L'individu proposat per Fukuyama està forçat a viure en i del present, projectat en el futur d'aquest present i acceptant aquesta situació com l'única referència, com una dada immutable que, li agradi o no, no està en condicions de judicar.

Tots aquests elements els veiem en l'actualitat, quan del que es tracta és d'esbrinar si existeix o no un espai identitari europeu que es pugui situar per sobre i tenir legítimes pretensions de donar un sentit final a totes les memòries particulars²⁶. Si seguim amb la lògica exposada fins aquí, només podem parlar d'una identitat superior europea des de la perspectiva de cadascuna de les identitats particulars: aquestes s'han d'implicar en l'estudi del propi cas i proposar-lo als altres com a model, única manera de poder treure conclusions comparatives. És evident que l'executiu europeu està mancat d'institucions i instruments per construir, imposar i mantenir una memòria cultural comuna²⁷.

²⁶ Edgar Morin ho ha arribat a negar, i parla de la impossibilitat de trobar un principi únic aglutinador. Vid. E. MORIN, *Pensar Europa* (1988); en canvi, Luis Díez de Corral, vint anys abans creia que ens trobem davant una sèrie de variacions dels mateixos temes. Vid. L. DÍEZ DEL CORRAL, *El rapto de Europa* (1966).

²⁷ Vid. L. PSERINI, coord., *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, Florència, 1998.