

Istoria disciplinei și a cercetării

Timp, tradiție, memorie.

Bibliografia antropologică a cunoașterii colective

Presupunerea potrivit căreia formațiunile sociale dintr-un anumit teritoriu dispun de o anumită cunoaștere colectivă nu reprezintă o noutate în științele sociale. Prin trimiterea la această constatare aproape banală doresc să semnaliez doar faptul că, prin indicarea direcțiilor teoretice ale cercetării prezente, mă alinez la examinarea unei problematice din ce în ce mai importante în științele sociale începând din secolul XX. Cum organizează individul și societatea realitatea socială care îi înconjoară și în ce fel își stochează și își transmit experiențele acumulate? În general, cum își dezvoltă, formează și depozitează acest corpus de cunoștințe și în ce mod produc această tradiție? Cum i se subordonează și cum o acceptă?

În volumul de față nu îmi propun să intru în dezbateri referitoare la teoretizarea tradiției. Abordez această temă doar în măsura în care este strict necesar în contextul problematicei memoriei. În discursurile cotidiene (între care includ, într-o anumită măsură, discursul mediatic) descoperim unele enunțuri care sugerează faptul că există anumite corespondențe și legături între tradiția (acumulată), evenimentele din trecut și experiența prezentului.

1. Experiența prezentului nu este independentă de evenimentele din trecut. Acest fapt se manifestă, pe de o parte, în stereotipiile potrivit căreia prezentul conține întotdeauna într-o anumită formă trecutul, iar pe de altă parte, în ideea că interpretarea prezentului este mereu influențată de experiența din trecut.

2. Imaginea formată despre trecut nu este omogenă, ci diferențiată: există diferite trecuturi individuale și ale comunității, cunoștințe și experiențe asumate sau trecute sub tăcere, trecuturi legitime și ilegitime. Trecuturile individului și cele ale comunității nu pot fi (întotdeauna) separate, ci sunt intim legate prin numeroase fire: trecutul ne determină, trecutul obligă, trecutul reprezintă o moralitate individuală și socială.

3. Între trecut și prezent se impune o linie de demarcație, trecutul și prezentul reprezintă categorii separate în timp. Pe de o parte, cezura impusă în sensul cotidian desparte starea prezentului de procesul temporal îndelungat și nestructurat al trecutului. Pe de altă parte, orizontul și relațiile de semnificație din prezent oferă și o perspectivă de retrospecție prin intermediul căreia conferă o altă organizare, evaluare și interpretare trecutului.

4. Evaluarea relației dintre trecut și prezent este ambivalentă, caracterizată de continuitate sau discontinuitate. Pe de o parte, una dintre strategiile o reprezintă progresul

construit din trecut și relația intelectuală, emoțională și culturală pe care o cultivăm în mod conștient cu epocile istorice precedente; pe de altă parte, poate să devină mai importantă experiența rupturii complete și a întoarcerii feței de la evoluția istorică de până atunci. Evidențierea continuității sau a rupturii, a exemplului din trecut sau a depășirii trecutului înseamnă, în acest sens, că trecutul se petrece în prezent.

Cercetarea memoriei nu a devenit o disciplină științifică de sine stătătoare. În prezent există mai multe strategii de abordare științifică a utilizării trecutului, a comemorării și a memoriei. Deoarece problematica și fenomenul respectiv sunt prezente în numeroase domenii ale vieții culturale, probabil nici nu pare surprinzător faptul că discursul științific corespunzător se organizează într-un context interdisciplinar. În acest sens, cercetarea memoriei prezintă un caracter interdisciplinar: abordările, cercetările și rezultatele aparțin de științele istorice, științele culturii și științele sociale. În cele ce urmează urmăresc să prezint acele abordări științifice cu caracter teoretic care modelează această gândire cotidiană și care oferă fundamentele teoretice și centrul de greutate al cercetării. Așadar cercetării pe care o propun i se impune sarcina delimitării domeniului teoretic și disciplinar, a abordărilor și a contextelor în care se înscrie. Care sunt cele mai importante elemente constitutive ale temei/problemei? Și care sunt cele mai importante constatări și rezultate în acest domeniu?

Cu toate că cercetarea memoriei în sensul actual nu dispune încă de o tradiție de un secol, unele aspecte și domenii ale acesteia au fost studiate deja în trecut, iar anumite discipline și ramuri științifice (etnografia, antropologia și, într-un anumit sens, știința istoriei) și-au câștigat legitimitatea mizând pe amintirea individuală și/sau pe memoria colectivă. Cercetările din prezent își au antecedentele corespunzătoare, pe care nu le privesc doar ca niște precursori și antecedente importante, ci – pentru a sublinia încă o dată acest fapt – le concep ca elemente constitutive importante ale cadrului teoretic al propriilor mele cercetări. În paginile următoare urmăresc să prezint această tradiție de cercetare.

Timp și spațiu. Timpul societăților

Transformarea timpului și a spațiului într-o problemă a științelor, respectiv a antropologiei sociale este legată de numele lui Émile Durkheim (Durkheim 1912).⁸ Pentru Durkheim, timpul și spațiul sunt incluse în categoria *faptelor sociale* sau a „lucrurilor”: acestea reprezintă fenomene obiective individuale, specifice și interpretabile pornind numai din ele însele. În explicarea lor, autorul nu ia în considerare factorii psihologici și individuali. În concepția sa, timpul și spațiul trebuie concepute exclusiv ca reprezentări ale societății sau, mai precis, ca *reprezentări colective* produse de societate, care, prin însăși natura lor, reflectă structura societății.

Spațiul ca extensie și timpul ca proces pot fi înțelese numai în urma divizării lor pe fragmente și momente, pe baza comparării acestora din urmă și prin atribuirea de semnificații limitelor și intervalelor. „Putem înțelege timpul numai dacă suntem în stare să distingem diferite momente în cadrul acestuia. [...] Același lucru este valabil și

8 Referințele următoare vizează cea mai recentă traducere completă în limba maghiară: Durkheim 2003.

pentru spațiu. [...] spațiul nu ar putea fi spațiu, dacă nu ar fi divizat și diferențiat asemănător timpului.” (Durkheim 2003: 20–21) Categoria timpului reprezintă „un cadru abstract și impersonal care cuprinde în sine nu doar existența noastră individuală, ci însăși existența umană. [...] acesta este timpul pe care toți indivizii care aparțin aceleiași civilizații îl concep în mod obiectiv. Acest fapt sugerează deja în sine ideea că o asemenea organizare nu poate fi decât una colectivă” (Durkheim 2003: 20). Autorul aduce argumente în favoarea ideii că viața socială furnizează acele „puncte de reper indispensabile” la care se raportează tot ce există în timp: „Divizarea pe zile, săptămâni, luni, ani etc. se orientează după repetarea ritualurilor, a festivităților și a ceremoniilor publice. Calendarul exprimă, pe de o parte, ritmul activității colective, pe de altă parte, este menit să asigure caracterul sistematic al activității” (Durkheim 2003: 20–21). Percepția spațiului este structurată pe baza unor atribuiri cu valori emoționale. „Și, fiindcă indivizii care trăiesc în cadrul aceleiași civilizații își imaginează spațiul în același fel, valorile emoționale și distincțiile care provin din aceste valori trebuie să fie, la rândul lor, comune; or, acest lucru presupune aproape cu necesitate că sunt de origine socială.” (Durkheim 2003: 21)⁹

Spațiul și timpul social reflectă într-o anumită formă însăși ordinea cosmică. Bu-năoară, Mircea Eliade a întrezărit în ridicarea templelor o (re)ordonare a universului (Eliade 1956/1987: 53–56).¹⁰ Varietatea societăților umane și intuiția faptului că spațiul și timpul sunt, într-un anumit fel, cosmice și în mod fundamental pline de semnificație l-au determinat și pe Durkheim să descrie *spații-timp* foarte diferite.¹¹

Din punctul de vedere al științelor sociale, nu numai uzul timpului,¹² ci și conceperea acestuia sunt dependente de cultural. Pornind de la cercetarea îmbinării dimensiunilor spațiale și temporale ale vieții sociale, Arnold van Gennep a elaborat în 1906

-
- 9 La fel argumentează și Aron Iakovlevici Gurevici: „Timpul nu reprezintă un concept abstract și aprioric, ci unul real și obiectual, care nu există în afara experienței. Succesiunea epocilor depinde de comportamentul indivizilor” (Gurevics 1974: 81).
- 10 Această concepție a lui Mircea Eliade referitoare la dimensiunile experienței religioase este, de asemenea, de inspirație durkheimiană. Risc această afirmație deoarece se pare că autorul conține cultura sub forma comportamentului simbolic al individului.
- 11 De asemenea, și pe baza abordării fenomenologice, modul de a concepe spațiul este foarte diferit în cazul diferitelor culturi (cf. Littlejohn 1963). Menționez aici și conceptul de *cronotop*, introdus de Mihail Bahtin, care se referă la unitatea dintre spațiu și timp în cadrul narațiunilor. Pe parcursul acțiunii operei literare, reprezentarea spațiului și cea a timpului nu pot fi separate. „În cadrul cronotopului literar, caracteristicile spațialității și ale temporalității se îmbină într-un întreg reflectat și concret. Timpul se condensează, se sedimentează și este relevant într-un mod artistic, iar spațiul se intensifică și este dus de mișcarea timpului, a acțiunii, a istoriei. Caracteristicile timpului se manifestă în spațiu, iar spațiul îl înțelegem și îl măsurăm prin timp.” (Bah-tyin 1974: 753)
- 12 Se cuvine să menționăm aici și câteva enunțuri filosofice marcante. Edmund Husserl a evidențiat caracterul interior al timpului. În viziunea sa, percepțiile, conștiința și timpul sunt asociate (Husserl 2002). Timpul reprezintă „continuu” vieții conștiinței care poate surprinde prezentul numai ca retenția (păstrarea) trecutului și ca potenția (anticiparea) viitorului (Leduc 2006: 13). Potrivit lui Martin Heidegger, ființa este concepută de conștiință în orizontul timpului: „ființa-aici”, „ființa-în-lume” și „ființa întru moarte” trebuie înțelese ca temporalitate (Heidegger 1989). Aceste abordări au în comun faptul că individul și societatea nu doar trăiesc în timp ca într-un cadru impersonal, ci își trăiesc propriul timp – ceea ce reprezintă, de altfel, și cea mai semnificativă idee din perspectiva cercetării prezente.

conceptul de *rituri de trecere*, în cazul cărora fiecare dintre cele trei elemente – *separare (preliminal)*, *tranziție (liminal)* și *reîncorporare (postliminal)* – reprezintă, de fapt, metafore spațio-temporale (Gennep 1909/2007).¹³

Deși cercetătorii au reușit să descrie accepțiuni ale timpului foarte variate, caracteristice diferitelor societăți,¹⁴ se pare că există două accepțiuni cunoscute aproape pretutindeni: liniară și ciclică. Legitimitatea celei dintâi a fost susținută probabil de experiența vieții care trece ireversibil dinspre naștere spre moarte sau dinspre început spre sfârșit, iar legitimitatea celei de-a doua, de experiența periodicității care se manifestă în pulsația inimii, în ordinea zilelor și a nopților, în ciclurile lunare sau în succesiunea și repetarea anotimpurilor.¹⁵

Timpul a ajuns în prim-planul cercetărilor de antropologie socială nu numai în calitate de material empiric accesibil prin manifestările sale culturale, ci și ca o problemă metodologică și practică.¹⁶

Referitor la pluralitatea timpurilor sociale, Fernand Braudel a propus, în 1946, divizarea timpului pe diferite *planuri temporale (temporalités)*. Istoricul francez distinge trei planuri temporale de acest fel: planul istoriei, care se înscrie într-un timp „aproape atemporal”, în „timpul geografic”, de o factură „cvasi-statică”, planul „istoriei lente”, al „timpului social”, și planul „istoriei tradiționale” sau al „timpului individual”.¹⁷ Baza constatării sale rezidă în faptul că acumularea cunoașterii umane/culturale se raportează la procesele temporale.

În 1958, același cercetător a propus și a introdus în analiza proceselor istorice conceptul de *durată lungă (longue durée)*,¹⁸ un plan temporal prin intermediul căruia a in-

-
- 13 Din cadrul bibliografiei antropologice se cuvine a fi subliniată în primul rând cercetarea de teren a lui Edward Evan Evans-Pritchard, desfășurată la nueri, un studiu empiric al concepției timpului. Cercetătorul distinge acele accepțiuni care „trimit îndeosebi la relațiile formate cu mediul înconjurător, respectiv cele care reflectă relațiile lor reciproce în interiorul structurii sociale” (Evans-Pritchard 1940/2000: 69). El a denumit prima accepțiune *timp ecologic*, iar pe cea de-a doua, *timp structural*. În continuarea concepției lui Émile Durkheim, Alfred Gell a considerat timpul *un construct cultural*, analizând prin prisma acestei concepții tradițiile în domeniul antropologiei (Gell 1992). Nancy D. Munn a oferit o trecere în revistă similară referitoare la antropologia culturală a timpului, analizând accepțiunile colective ale timpului, relația dintre acțiunile repetitive și timpul static, metodele de calcul a timpului și strategiile temporale (Munn 1992).
- 14 Se cuvine să menționăm aici și categoriile lui Georges Gurvitch, care „distinge o întreagă serie de temporalități diferite: timpul de lungă durată, timpul cu un ritm neregulat, timpul ciclic sau bătărea pasului pe loc, timpul aflat în întârziere față de sine însuși, timpul când în întârziere, când grăbit, timpul exploziv...” (Georges Gurvitch citat de Braudel 2007: 188–189). Exercițarea puterii înseamnă și stăpânirea timpului: cel care domină îi impune celui dominat și propria accepțiune și propriul mod de folosire a timpului (cu alte cuvinte, propria ordine socială). Conceptul de timp exploziv se referă la intensitatea decalajului și la opozițiilor între diferitele timpuri sociale.
- 15 Pentru sinteza problematicii spațiului și a timpului, vezi Jedrej 2006.
- 16 Spre exemplu, Pierre Bourdieu a ajuns, în baza analizelor sale referitoare la practicile economice ale țăranilor algerieni, la concluzia potrivit căreia experiența, funcția și măsurarea timpului (valoarea economică a timpului) nu au nicio relevanță în privința planificării economice: „«Memoria premergătoare» [...] adică întrezărirea posibilităților inerente în prezentul perceput în mod nemijlocit, este opusul planificării” (Bourdieu 1976/1990: 56).
- 17 În introducerea la volumul apărut în 1946; traducere în limba maghiară: Braudel 1996: 4–6.
- 18 Pentru elaborarea cea mai temeinică a conceptului, vezi Braudel 1958; traducerea maghiară cea mai recentă, folosită în continuare: Braudel 2007.

trodus – împreună cu termenii pentru desemnarea planului temporal al *conjuncturii* (*temps conjoncturel*, istoria socială) și al *duratei scurte* (*temps évènementiel*, istoria evenimentelor, timpul istoriei centrate pe evenimente) – timpul și spațiul social în analiza istorică (Braudel 2007).¹⁹

Din perspectiva propriei mele cercetări, o importanță majoră îi revine duratei lungi, concepute la o „scară seculară”, definită de Fernand Braudel ca opusul duratei scurte a istoriei evenimentelor, care, așa cum spune el, „după măsura indivizilor, a vieții cotidiene, a iluziilor și a «conexiunilor» noastre mentale – reprezintă categoric timpul cronicarului și al jurnalistului. [...] dintre toate duratele temporale, timpul scurt este cel mai capricios și cel mai înșelător” (Braudel 2007: 165–166). În loc de *evenimentul* interpretat în acest fel, *structura* este cea care domină problematica asociată cu durata lungă: „Din punctul nostru de vedere, cel al istoricilor, structura constituie, fără îndoială, o construcție, dar și, îndeosebi, o realitate pe care timpul o erodează încet și pe care o rostogolește în fața sa pentru o perioadă foarte îndelungată. Unele structuri longevive devin elemente solide pentru întregi succesiuni infinite de generații. Aceste structuri parcă barează și împiedică istoria, al cărei curs, în consecință, îl și determină. Alte structuri se descompun mai ușor. Toate reprezintă însă un sprijin și un obstacol simultan” (Braudel 2007: 169). Acesta este, așadar, conceptul de durată pe care, împreună cu observațiile aferente ale lui Braudel, îl voi aplica categoriilor și proceselor cunoașterii sau ale memoriei colective – deocamdată nedefinite – în cadrul cercetării de față. În ceea ce mă privește, consider durata lungă un plan temporal ce reprezintă istoria societăților sau a comunităților comemoratoare. Sunt conștient, desigur, de faptul că unii contemporani, respectiv urmașii lui Braudel au efectuat și critica acestei concepții.²⁰ Totuși, în opinia mea, categoria prezentată poate fi folosită cu succes în cadrul prezentei cercetări de factură etnografică și antropologică pentru surprinderea intuițiilor și a orizonturilor temporale ale memoriei.

În sfârșit, se cuvine să menționez încă o teorie referitoare la utilizarea timpului (trecut). „Am putea spune, fără îndoială, că societățile umane s-au folosit într-un mod inegal de timpul trecut, care, pentru unele dintre acestea, a fost un timp efectiv pierdut; unele au accelerat ritmul, în timp ce altele au stat gură-cască la marginea drumului. Astfel, am putea distinge două tipuri de istorie...” (Lévi-Strauss 2001: 270) În 1952, Claude Lévi-Strauss a numit *staționatoare* sau *reci* acele culturi și societăți care nu reflectează sau reflectează mai puțin asupra timpului și a evenimentelor din trecut, respectiv *cumulative* sau *fierbinti* societățile și culturile pe care trecutul sau sinteza permanentă a timpului le preocupă mai intens și care, prin acumularea permanentă a evenimentelor, reflectează neîntrerupt asupra tradiției.²¹ De altfel, atitudinea celor din urmă are la bază recunoașterea primatului culturii față de natură.

19 Autorul a ilustrat întrepătrunderea, relațiile și interacțiunile duratelor temporale cu ajutorul mai multor metafore, printre care cea a clădirii sau a nivelului mării. Unitatea acestei construcții se întinde de la curentele aproape statice din adâncul mării până la valurile de la suprafață, aflate în mișcare și în schimbare permanentă, iar ca „structură a spațiilor care se ridică gradat”, de la parter până la etaje.

20 Leduc 2006: 44–50 oferă sinteza opiniilor și a criticilor formulate de istoricii Mona Ozouf, Jacques Le Goff, Jacques Revel și Bernard Lepetit.

21 Traducere în limba maghiară: Lévi-Strauss 1999: 31–32. Într-o traducere ulterioară: „istoria care bate pasul pe loc” și „istoria cumulativă” (Lévi-Strauss 2001: 272–277). Perechea de contrarii

Din punctul de vedere al continuității culturale, timpul acumulat și folosit în sensul stabilit de Lévi-Strauss se impune sub forma tradiției în cadrul societăților moderne. François Hartog a introdus denumirea de *regim al istoricității* (*régime d'historicité*), respectiv pe cea de *regim temporal* (*régime du temp*) pentru desemnarea tipurilor de relație culturală pe care societățile le cultivă cu propriul trecut. Potrivit definiției sale, conceptul „este menit să funcționeze ca un instrument care servește înțelegerea și care ajută în surprinderea mai ușoară [...] nu a timpului însuși, ci a momentelor de criză ale timpului, așa cum apar, ici și colo, atunci când certitudinea noastră legată de trecut, prezent și viitor dispare” (Hartog 2006: 26). Pe parcursul analizei regimurilor istoricității, autorul a plasat experiențele umane ale timpului în spectrul trecutului privit din prezent și al prezentului privit ca trecut, constatând faptul că trecutul devine tot mai lung, în timp ce sentimentul contemporan al prezentului se rigidizează, constituindu-se într-un prezent etern. El a folosit termenul de *prezentism* pentru conceperea prezentului ca trecut și istorie. „Sentimentul contemporan al prezentului etern și nemișcat” își creează timpul istoriei pentru sine însuși. „Acest moment și această experiență contemporană a timpului o numesc prezentism.” (Hartog 2006: 28, mai pe larg, vezi: 109–115)

La rândul ei, și etnografia și antropologia culturală maghiară și-au adus contribuția la cercetarea acestei problematice. Pócs Éva a examinat percepția populară a spațiului și a timpului și a definit-o în termenii unor opoziții (uman-supranatural) (Pócs 1983).²² Voigt Vilmos a afirmat despre funcția timpului în cadrul folclorului că acesta nu reflectează asupra evenimentelor sociopolitice, astfel încât rămâne indiferentă față de contextul „marii istorii” (Voigt 2002).²³ Individul percepe, utilizează și prelucrează timpul în particularitatea acestuia. Pe baza exemplului oferit de jurnalul personal, studiind *ziua de azi*, segmentul permanentizat al timpului care curge, Keszeg Vilmos constată faptul că un segment al evenimentelor este cel determinat de acționare, de comportament, de atitudine sau de rutină. El definește *ziua de azi* ca o instituție „ce își reclamă și care angajează omul cu o singură ocazie”. Totodată, autorul consideră drept mituri eternizarea *zilei de azi* și încercările de a-i conferi acesteia un caracter unic și variat, la fel ca și reprezentările despre *ziua de azi*, care „învelesc într-un ambalaj și conservă cunoașterea despre trecut. Mitul este ceea ce a devenit o întâmplare, ceea ce s-a structurat sub forma unei narațiuni și referitor la care s-a ajuns la un anumit consens. Acesta este conținutul păstrat de arhive, dar și de amintirea individuală și de memoria colectivă.” (Keszeg 2003, citat de la p. 34 și 43.)

rece-fierbinte a fost folosită într-un text din anul 1962 – cf. Lévi-Strauss 1962: 309. Referitor la valabilitatea distincției, autorul observă faptul că „toate formele istoriei sunt cumulative, cu diferențe de grad” (Lévi-Strauss 2001: 283).

22 Sinteza ei de mai târziu referitoare la percepția țaranului asupra timpului: Pócs 2002.

23 Despre obiectele datate prin indicarea anului afirmă că acestea nu trimit, de fapt, la folosirea timpului și la evenimentele istorice: „nu cred că, bunăoară, o meștergrindă din anul 1814 ar marca sfârșitul epocii lui Napoleon sau un cadou de dragoste datat în anul 1867 ar trimite la perioada *Ausgleich*-ului. Firește, ulterior acești ani au început deja să reprezinte trecutul, iar formularea unei inscripții cu temă arhitecturală i se adresează, în mod evident, posteriorității sau, cu alte cuvinte, se îndreaptă spre viitor” (Voigt 2002: 123). Despre epocile istorice ale folclorului maghiar, vezi Voigt 2003.

Amintirea individuală și memoria colectivă

Memoria este facultatea de a stoca și a reactualiza cunoștințele și informațiile. Cercetarea memoriei constituie aria de interes a psihologilor și a neurobiologilor, a etnografilor, a antropologilor și a istoricilor în egală măsură. Cu toate că abordările enumerate au studiat problema din puncte de vedere diferite, ele s-au influențat reciproc. În general, psihologii studiază modul în care indivizii își amintesc lucrurile, fără să acorde o atenție prea mare conținutului. În centrul atenției antropologilor se află conținutul amintirii individuale și factorii care influențează această memorie. Astfel, ei studiază mai cu seamă relația dintre amintirea individuală și memoria colectivă. La rândul lor, istoricii sunt interesați de cercetarea memoriei sau de ceea ce indivizii își amintesc din evenimentele trecutului îndeosebi în urma producerii și a acumulării resurselor acestei discipline științifice.

În abordările psihologice, reactualizarea, evocarea conștientă a informațiilor poartă denumirea de *memorie explicită*, ceea ce înseamnă că, în cazul procesului respectiv individul este conștient de faptul că reactualizează amintiri întipărite anterior. În cazul *memoriei implicite*, inconștiente, reactualizarea informațiilor nu este însoțită de experiența subiectivă a actului amintirii. Cele două procese de reactualizare sunt realizate de rețele neuronale diferite. Pe lângă diferențierea după caracterul intenționat sau nu al amintirii – introdusă în știința psihologiei de Daniel L. Schacter²⁴ –, psihologii mai disting, în funcție de timpul de stocare, și *memoria de scurtă durată* și *memoria de lungă durată*. Prima servește la stocarea provizorie a informațiilor. Potrivit modelului *memoriei de lucru* (starea de funcționare efectivă a memoriei, cunoașterea care se desfășoară în mod actual), elaborat de Alan Baddeley, și memoria de scurtă durată se constituie din mai multe elemente. Acestea îndeplinesc o funcție importantă în învățarea unei limbi, în orientarea spațială și în realizarea comportamentului deliberat (Baddeley 2001: 88–168). Memoria de lungă durată dispune de o capacitate practic nelimitată în timp. Acesta este aspectul care merită în mod deosebit interesul antropologilor și în cadrul căruia pot fi realizate, de asemenea, distincții suplimentare. Potrivit clasificării lui Endel Tulving, se poate vorbi despre memorie *episodică*, în care individul își structurează experiențele realizate de-a lungul vieții (servește la stocarea și reactualizarea evenimentelor de viață cu caracter personal), și memorie *semantică*, folosită pentru stocarea cunoașterii decontextualizate a individului (înregistrează faptele generale) (Tulving 1972). „Memoria episodică reprezintă un sistem care se ocupă de prelucrarea și stocarea evenimentelor sau a episoadelor de viață care se structurează temporal, realizând asocieri spațio-temporale între părțile acestora.” (Tulving 1983: 21) În schimb, memoria semantică este înrudită cu categoriile experienței și ale cunoașterii. Cu acest tip de memorie poate fi asociat tot ceea ce antropologii înțeleg prin cultură, care reprezintă cunoașterea comună a membrilor societății, stocată în memoria de lungă durată a acestora.²⁵

Cu toate că numeroși antropologi au respins ideea potrivit căreia această accepțiune a culturii conduce, în mod inevitabil, la disensiuni în privința memoriei, câțiva au susținut totuși faptul că aspectul psihologic și cel antropologic al problemei nu pot fi

24 Traducere în limba maghiară: Schacter 1998.

25 Pentru sinteza problematicii memoriei, vezi Bloch 2006.

separate. Acesta a fost și punctul de vedere al lui Frederic Charles Bartlett care, într-un volum publicat în anul 1932,²⁶ a încercat să demonstreze că reactualizarea unei anumite istorii este influențată de perspectiva indivizilor, determinată de propria cultură. Individul stochează informațiile noi potrivit presupuzițiilor culturii sale, iar cu ocazia reactualizării lor, tocmai aceste filtre culturale sunt cele care influențează istoria respectivă.²⁷

Memoria colectivă și cadrele sale sociale

Antropologii și sociologii au ajuns la aceeași concluzie în domeniul lor de specialitate. Émile Durkheim a constatat asocierea dintre cunoaștere și organizarea socială. Pe urmele sale, Maurice Halbwachs a fost cel care a introdus conceptul de memorie colectivă și a adus contribuții majore la elaborarea teoretică a acestuia. În lucrarea sa intitulată *Les Cadres sociaux de la mémoire (Cadrele sociale ale memoriei)* (Halbwachs 1925),²⁸ iar mai târziu în lucrarea *La Mémoire collective (Memoria colectivă)*, apărută postum (Halbwachs 1950),²⁹ autorul a susținut ideea potrivit căreia funcționarea amintirii individuale are loc întotdeauna într-un *cadru social* (determinat). Caracterul colectiv al amintirii provine din trimiterea la starea de conștiință colectivă; memoria reflectă apartenența la mediul social. La rândul său, cadrul social se impune ca o instituție care supraveghează și menține în funcționare memoria, respectiv asigură consensul social prin reglementarea actului de rememorare (Halbwachs 1925: VIII–IX). Din perspectiva analizei noastre, trebuie să privim ca instituții de reglementare corespunzătoare acele grupuri sociale (asociații, organizații, societăți, cluburi etc.) care produc și mențin în existență și în funcționare memoria evenimentelor studiate.

Mediul social identic modelează memoria, respectiv procesul rememorării într-o manieră similară. Formele individuale ale amintirii sunt puse în concordanță de situațiile și experiențele sociale comune. Aceste constatări ale lui Maurice Halbwachs sunt importante deoarece, încercând să determine actorii și posesorii memoriei colective, cercetătorii din domeniul științelor sociale i-au identificat pe aceștia pornind de la rezultatele cercetării și după modelul amintirii individuale, în grup.³⁰ Halbwachs nu a interpretat însă memoria colectivă ca memorie de grup, ci a susținut ideea potrivit

26 Traducere în limba maghiară: Bartlett 1985.

27 Frederic C. Bartlett a preluat termenul de *schemă* de la Henry Head. În interpretarea sa, termenul indică „organizarea activă a unor reacții și experiențe din trecut [...]”. Cu alte cuvinte, în cazul în care comportamentul este caracterizat de ordine și regularitate, un anumit răspuns este posibil numai datorită faptului că este asociat cu alte răspunsuri similare, care s-au constituit într-un șir ordonat și care, totuși, nu se comportă ca elemente individuale succesive, ci ca un bloc unitar. Faptul de a fi determinat de o anumită schemă reprezintă o posibilitate fundamentală a influențării reacțiilor și experiențelor din trecut” (Bartlett 1985: 293).

28 Pentru detalii în limba maghiară, vezi Halbwachs 1971.

29 Ediția critică: Halbwachs 1997; pentru detalii în limba maghiară, vezi Halbwachs 2002.

30 Consider important să menționez faptul că amintirea (individuală) și memoria (colectivă) se disting și din punct de vedere lingvistic. Așa stau lucrurile, spre exemplu, în terminologia engleză: *remembering-memory*, germană: *Erinnerung-Gedächtnis*, română: *amintire-memorie*, maghiară: *emlékezés-emlékezet*. În limba franceză se disting memoria (*mémoire*) și memoriile scrise (*mémoires*).

căreia, în calitate de ființă socială, fiecare individ diferit aparține de medii sociale diferite. Aceste medii sociale sunt împărțite cu alți indivizi, iar pe parcursul evocării amintirilor, memoria colectivă reflectă această apartenență la mediul social. Bunăoară, potrivit autorului, memoria celor care aparțin proletariatului și trăiesc în mediul muncitoresc este identică sau similară, în ciuda experiențelor diferite ale indivizilor: memoria acestor indivizi reflectă existența proletară. Or, tocmai datorită acestui aspect, memoria nu este doar a individului, ci a mediului social.³¹ Această memorie împărțită (care nu este neapărat identică) poate să și creeze, să producă sau să formeze grupuri sociale. În acest caz, memoria produce sau consolidează conștiința apartenenței comune.

Astfel, Maurice Halbwachs a definit familia, comunitățile religioase și clasele sociale drept cadre sociale ale memoriei (Halbwachs 1925: 199–368). Pentru individul care își trăiește legăturile familiale, religioase și de clasă, câte o amintire concretă este cu atât mai bogată și mai complexă, cu cât sunt mai numeroase acele cadre ale memoriei la intersecția cărora apare și se structurează, deoarece aceste cadre sociale se suprapun și se includ parțial. „Așadar trebuie să renunțăm la ideea potrivit căreia trecutul s-ar păstra în sine în amintirea indivizilor, ca și cum s-ar produce tot atâtea amprente diferite ale trecutului câți indivizi există.” (Halbwachs 1971: 131) În organizarea și în funcționarea cadrelor memoriei, rolul principal îi revine, desigur, limbajului: „Oamenii care trăiesc în societate folosesc cuvinte ale căror sensuri le înțeleg: aceasta reprezintă condiția prealabilă a gândirii colective. Fiecare cuvânt înțeles este însoțit de amintiri și nu există amintire căreia să nu îi corespundă cuvinte. Amintirile ni le rostim înainte să le evocăm; limbajul și convențiile sociale înrudite sunt cele care ne oferă posibilitatea să ne reconstituim în orice moment trecutul.” (Halbwachs 1971: 131)

Conținutul evocat se structurează, așadar, în baza unor procese de interacțiune și consensuri diferite și acceptate de societate, de care indivizii, în calitate de participanți, nu sunt pe deplin conștienți.³² De aceea, se cuvine să mai subliniem aici și funcția de organizare a grupului exercitată de experiențele comune. Sentimentul comunității provine de la trecutul comun, bazat pe experiențe comune. Din această constatare poate să derive și existența unor similitudini între amintirile individuale.³³ Conceptul

31 Despre clasele sociale și tradițiile acestora, vezi Halbwachs 1925: 301–368. Despre conștiința individuală și cea colectivă, de la același autor: Halbwachs 1939.

32 Pe baza acestei constatări folosesc numeroși cercetători conceptul de *memorie distribuită* (*distributed memory*), subliniind și în acest fel diferențierea memoriei în funcție de indivizi. Acest lucru înseamnă că memoria socială a grupului este distribuită inegal membrilor grupului și memoria distribuită este evocată cu ocazii ritualice, prin împlinirea comună a unor rituri. Frederik Barth a susținut ideea că riturile servesc, în anumite societăți, pe de o parte, la organizarea memoriei distribuite, pe de altă parte, fixează anumite reprezentări, cunoștințe și semnificații care determină ulterior percepțiile și acționarea (Barth 1987).

33 Chiar dacă nu are relevanță din perspectiva cercetării prezente, trebuie să remarc faptul că, prin analizele lor empirice, cercetătorii din domeniul științelor sociale au atras atenția și asupra posibilității ca amintirile individuale referitoare la aceleași realități să fie foarte diferite, în ciuda experiențelor comune și a evenimentelor trăite în comun. În acest sens există dovezi empirice care confirmă faptul că amintirile evenimentelor diferă considerabil, în pofida experiențelor și a participării comune. Experimentele psihologice demonstrează în mod convingător faptul că același eveniment trăit în comun sau aceeași narațiune se manifestă sub forma unor povestiri individuale complet diferite și uneori chiar și contradictorii (cf. Pléh 1986). Cercetarea istorisirii

de *comunitate de amintiri*, introdus de Jan Assmann (cf. J. Assmann 2003: 40), se referă tocmai la cercul celor aflați în posesia unor experiențe comune (cu precizarea faptului că experiența colectivă care se organizează în cadrul acesteia nu înseamnă trăiri complet identice și omogene).

Poporul și națiunea – cadre ale memoriei

Studierea memoriei colective este relevantă pentru cercetători în măsura în care face posibilă înțelegerea identității (identităților) individuale și de grup. Etnologia și antropologia consideră etnicitatea un concept fundamentat pentru separarea în spațiu a diferențelor culturale. În baza acestei presupoziii, unii cercetători vorbesc despre memorie națională și caracterul național al memoriei, considerând memoria colectivă (și pe cea culturală) o categorie integratoare care circumscrie grupul din interior.

Studiind etapa timpurie a formării conștiinței naționale pe baza materialului oferit de legende, cronici, amintiri ale limbii maghiare, inscripții cu rune de răboj și de alte tipuri, Szűcs Jenő a folosit conceptul de *gentilism* (conștiință etnică barbară) ca formă istorico-tipologică specifică a „conștiinței de grup etnosociologice” și ca formă de conștiință politică timpurie. Observația sa cea mai importantă din punctul nostru de vedere se referă la faptul că, în urma înființării statului maghiar, conștiința etnică (națională) s-a păstrat sub forma stărilor sociale (Szűcs 1997: 334–369, citat de la p. 301). Marele merit al cercetărilor sale constă în faptul că a reușit să interpreteze ca un proces mai mult sau mai puțin neîntrerupt formarea și schimbările în timp ale conștiinței naționale. În contextul accepțiunii medievale a istoriei, Katona Imre a evidențiat înaintea sa, independent de această cercetare și de punctele sale de vedere, importanța (exclusivă) a rolului țărânimii: „deși accepțiunea liniară a timpului a putut să apară deja la nivel național, îndeosebi în cercul aristocrației naționale, această formă a conștiinței nu a putut să devină încă nicidecum o proprietate comună sau o formă comună a conștiinței” (Katona 1977: 189).

Problematika narațiunilor naționale ce reprezintă, reflectă și susțin memoria colectivă a intrat și în atenția etnografiei maghiare. Studiul lui Voigt Vilmos a încercat să răspundă la întrebarea referitoare la existența memoriei culturale a poporului (Voigt 2008).³⁴ Cercetătorul a plecat de la ipoteza potrivit căreia cultura populară a creat specii discursive în vederea stocării și a transmiterii cunoașterii culturale sau, mai precis, legenda populară sau cea istorică erau menite să prelucreze, să interpreteze și să sistematizeze cunoașterea referitoare la trecut.³⁵ Această specie discursivă a primit însă atenția cuvenită abia în secolul al XIX-lea. Autorul acceptă existența conștiinței

situaționale și contextuale în cadrul comunității a fost efectuată în cadrul etnografiei maghiare de Réthey Prikkel Miklós și Hoppál Mihály (Réthey Prikkel 1991, Hoppál 1977, 1998).

34 Cercetătorii americani folosesc conceptul de *memorie vernaculară* (*vernacular memory*), iar literatura de specialitate anglosaxonă, sintagma *memorie populară* (*popular memory*) pentru această formă socială a cunoașterii (cf. Bodnar 1994, Samuel 1996). Formularea biologică de *memorie rasială* îi aparține lui Aby Warburg (cf. J. Assmann 1988: 9, 1995: 125).

35 Pentru trecerea în revistă a speciei literare, vezi Voigt 1965, Dobos 1970, Katona 1977: 191–192, Dömötör 1998. Menționez aici faptul că și *epica eroică* poate fi considerată o interpretare specifică a evenimentelor din trecut. Voigt Vilmos a studiat inclusiv diferențele dintre *epica locală*, *epica*

colective în epocile anterioare, însă conform opiniei sale redactarea acestor legende – spre exemplu, geneza narațiunilor despre Árpád sau Sfântul István al Ungariei – trebuie datată mult mai târziu și tocmai colecționarul este cel care a adus la viață această „memorie culturală”: „ele pot fi datate, eventual, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și provin din activitatea de istorici amatori a intelectualilor locali” (Voigt 2008: 17). Nu există, așadar, nicio tradiție (textuală) contemporană și continuă din epocile anterioare. Narațiunile referitoare la evenimentele din trecutul apropiat trăite de societate sunt cele care pot avea, eventual, un fundal popular (spre exemplu, organizarea colectivelor, în două ocazii, predarea obligatorie a produselor agricole către stat etc.). Autorul face distincție între aceste narațiuni și tradiția burgheză (urbană) (spre exemplu despre evacuarea populației sau despre lagărul de muncă forțată de la Recsk) și cea bisericească (Voigt 2008: 19).

Ortutay Gyula a cercetat materialul folcloric asociat cu personalitatea lui Kossuth Lajos. Pe baza exemplelor preluate din folclorul maghiar și al popoarelor vecine, autorul a observat faptul că „această tradiție nu are același ton cu festivitățile oficiale dedicate lui Kossuth” (Ortutay 1952, citat de la p. 305). Katona Imre a identificat condiția prealabilă a conștiinței istorice în accepțiunea liniară a timpului și a constatat în privința accepțiunii țărănești asupra istoriei faptul că „avem de-a face cu o textură de fapte și dorințe, trăiri și credințe, în aparență foarte încâlcită, dar cu atât mai bine aranjată la nivelul realității populare. Bazele istorice și sociale *reale* pot fi descoperite aproape întotdeauna” (Katona 1977: 191). Totodată autorul face și o constatare foarte importantă din punctul nostru de vedere despre aspectele de grup ale conștiinței istorice: „Conștiința istorică a țăranimii nu se constituie într-o arhivă a istoriei evenimentelor: această clasă socială, respectiv câte un subgrup al ei nu a avut posibilitatea unei priviri de ansamblu asupra mersului istoriei mondiale sau a țării, nici să îl țină în minte, ci a reținut din acesta doar o selecție raportată la sine însăși (propria clasă socială, propriul sat etc.), altminteri deloc lipsită de bun-gust” (Katona 1977: 193).

Pe parcursul cercetării „*amintirilor și legendelor istorice din cadrul tradiției orale*”, Dobos Ilona a ajuns la concluzia că acestea sunt foarte diferențiate regional și că aceste narațiuni constituie produsul contactului personal și al legăturilor mai directe: „De cele mai multe ori, bătrânii cunosc doar numele acelor personalități istorice care au avut o legătură oarecare cu satul lor sau a căror familie stăpânea odinioară acele împrejurimi” (Dobos 1986: 21).³⁶ Totodată autoarea a considerat că, în cadrul acestei tradiții, nu istoria oficială, ci istoria locală reprezintă factorul determinant: „În școli a fost predată istoria *națională* din manuale, în timp ce în cadrul tradiției orale a supraviețuit istoria *satului și a împrejurimilor imediate*, asociată cu ruine, pivnițe misterioase, clădiri vechi, dealuri, copaci sau chiar și cu coloane și plăci memoriale” (Dobos 1986: 21).³⁷ Memoria istorică poate fi asociată cu diferite regiuni și clase sociale: amintirile despre marea invazie a tătarilor au putut fi culese de pe traseul pe care aceștia au trecut, na-

istorică și narațiunea epică (vezi sinteza: Voigt 1998b). Alte specii discursive: *povestirea celor trăite, povestirea adevărată* (cf. Dobos 1964, 1986).

36 Despre memoria istorică a țăranimii, vezi Dobos 1986: 109–163.

37 Potrivit unei constatări anterioare, motivele corpusului de legende istorice maghiare sunt de circulație internațională, în timp ce tipul de legende care se constituie din acestea „îmbracă un caracter *național* sau *regional* prin trimiterea la evenimentele și personalitățile locale” (Dobos 1970: 107).

rațiunile despre lupta pentru independență și depunerea armelor din 1849 au putut fi descoperite în localitățile Zemplén, Tarcál și Bodrogkeresztúr, figura lui Rákóczi Ferenc a supraviețuit sub forme diferite în folclorul Câmpiei Maghiare și al regiunii Tisei de Sus, în timp ce în sudul regiunii de dincolo de Dunăre nu se prea cunoaște, amintirea lui Kossuth Lajos este păstrată mai cu seamă de „fosta țărănime împroprietărită” etc. (cf. Dobos 1986: 122–132; despre același subiect mai vezi și Katona 1977: 197–198).³⁸ De asemenea, potrivit constatării lui Verebélyi Kincső, memoria celor care aparțin de cultura țărănească este plastică și concretă, „lipită de circumstanțele cotidiene”. (În acest sens, autoarea argumentează în favoarea folosirii sintagmei *memorie cotidiană*.) (Verebélyi 2005a: 84–88, citat de la p. 85)

În opinia lui Kósa László, „memoria istorică nu poate fi înghesuită în categoriile speciilor folclorului” (Kósa 1973: 48). Autorul a ținut la această afirmație și ulterior. Lucrarea sa intitulată *Megjártam a hadak útját. A magyar nép történeti emlékezete (Am parcurs drumul oștilor. Memoria istorică a poporului maghiar)* (Kósa 1980) constituie una dintre cele mai importante culegeri de texte, organizate și interpretate într-un mod specific, din domeniul lui de specialitate. Citez din lucrare: „Mulți cercetători au căutat și caută tradiția istorică populară în legendele istorice, deși această tradiție este prezentă și în multe alte specii ale folclorului. Ea poate fi descoperită în diferitele categorii ale cântecului popular, în baladele, basmele, proverbele, ghicitorile, credințele și obiceiurile populare. O mare parte dintre ele nu au valoare artistică. Câteva propoziții, explicațiile scurte, simplele relatări faptice, fragmentele sunt cele care se pot dovedi importante. Datorită varietății sale, aceasta ar putea fi numită, la modul cel mai general, *memorie istorică*” (Kósa 1980: 10). Autorul prezintă elementele folclorice ale memoriei populare în ordinea evenimentelor istorice. Din această categorie fac parte urmele narrative asociate cu expedițiile militare ale maghiarilor, figura regelui Matia, stăpânirea otomană, lupta pentru independență a curuților, evenimentele din anii 1848–1849 și protagoniștii acestora, epoca haiducilor și mișcările muncitorești din secolul XX.

Bosnyák Sándor a cules legende istorice în spațiul lingvistic maghiar (Bosnyák 2001), pe lângă care a întocmit și o antologie din relatările despre trăirile participanților la Revoluția din 1956 (Bosnyák 2006).

Magyar Zoltán este cel care continuă cercetările cu această orientare, fiind cel mai de seamă reprezentant al acesteia din prezent. El a cules texte din întregul spațiu lingvistic maghiar și adună în publicațiile sale texte narrative despre evenimentele istorice și sociale de mare importanță, precum și despre personalități istorice marcante (sfînți, domnitori), provenite din cultura populară.

Pe baza celor de mai sus se poate constata că cercetătorii folclorului au studiat preponderent caracteristicile memoriei orale (forme, conținuturi) și narațiunile transmise prin intermediul oralității. Astfel, în procesul studierii memoriei nu au luat în considerare cadrul ritualic al acestuia și nu au considerat că ar cădea în sarcina lor studierea caracterului evenimential al rememorării.

Numeroase cercetări au inițiat examinarea conștiinței istorice și a funcției acesteia în cadrul comunității. Diószegi István a realizat o cercetare despre identificarea cunoștințelor istorice (Diószegi 1971). Turai Tünde a supus analizei conștiința origini-

38 „Dintre toate păturile țărănimii, cele mai multe trăsături arhaice au fost păstrate de fosta slugărime de la moșii, foarte numeroasă.” (Dobos 1986: 117)

lor și cea istorică a clejanilor (Turai 1999). Pozsony Ferenc a realizat opere de sinteză despre conștiința istorică a ceangăilor din Moldova (Pozsony 2005, 2008).

Interpretând mitul ca „memoria pe termen lung a comunităților umane”, Hoppál Mihály a studiat motivul folcloric al înmormântării lui Attila (Hoppál 2008, citat de la p. 43). Autorul vorbește deja în analizele sale anterioare despre *cultura comemorării*, fapt ce poate fi apreciat ca o depășire a accepțiunii bazate pe specii literare și a modului de gândire tradițional (cf. Hoppál 1998). Kríza Ildikó, Hoppál Mihály și Szemerkenyi Ágnes au coordonat volume de studii pornind de la această concepție (Kríza ed. 1998, Hoppál ed. 2001, Szemerkenyi ed. 2007). Una dintre cele mai recente direcții de cercetare din domeniul științelor sociale constă în studierea Revoluției din 1956 în calitatea de trăire culturală și de tradiție populară (Bartha–Keményfi–Marinka ed. 2009).

În urma trecerii în revistă a cercetărilor referitoare la accepțiunea țărănească a istoriei și la memoria populară, se poate sublinia, în chip de concluzie, faptul că narațiunile de acest tip se caracterizează în primul rând prin implicarea personală și prin legăturile locale. De asemenea, se observă lipsa sau inconsecvența cronologiei, sincretismul locațiilor și substituirea personalităților. Conștiința istorică de acest tip este selectivă și caracterizată prin exagerare, abstractizare, încărcătură emoțională și identificare subiectivă. Conștiința istorică țărănească și memoria populară se desprind de istoria națională, respectiv oferă o interpretare și o formulare specifică a acesteia.

Mai mulți cercetători au susținut părerea potrivit căreia consolidarea conștiinței istorice este asociată cu procesul de îmburghezire. În analiza sa asupra manualelor din secolul al XIX-lea, Czoch Gábor a formulat unele constatări importante privind memoria istorică a burgheziei din epoca reformelor (cf. Czoch 2006).

Orizonturile temporale ale memoriei: structurarea trecutului

Potrivit psihologiei individului, amintirea individuală prezintă un caracter personal și limitat. Amintirea individuală se extinde asupra evenimentelor trăite de individ și, prin urmare, durata ei se identifică cu durata vieții individuale. Dat fiind faptul că atenția lor se îndreaptă îndeosebi către memoria colectivă, cercetătorii din domeniul științelor sociale au fost de părerea că orizonturile temporale ale memoriei colective depășesc durata vieții individuale și se extind inclusiv asupra acelor evenimente în care nu au și nici nu pot avea o implicare directă. Prin urmare, s-a ivit întrebarea dacă, spre exemplu, evenimentele din secolul al XVI-lea se includ în categoria memoriei colective, respectiv dacă se impune vreo limită între cunoașterea istorică și memoria colectivă, iar dacă răspunsul este afirmativ, unde se află această limită. Trebuie să includem în sfera memoriei colective și acele evenimente care s-au petrecut în afara duratei vieții indivizilor, înainte de existența acestor indivizi? Respectiv trebuie oare să separăm aceste evenimente de corpusul cunoștințelor culturale sau sociale?

Maurice Halbwachs a conceput relația dintre memorie și istorie într-un model liniar: cele două se succed, istoria substituie memoria. Istoria începe atunci când trecutul nu mai este trăit în mod direct, când memoria se atrofiază. Tocmai din acest motiv, el însuși a folosit conceptele de *memorie colectivă* (*mémoire collective*) și *memorie istorică* (*mémoire historique*) (Halbwachs 1997: 97–142).

Teza sociologului francez a fost elaborată mai amplu în cadrul științei germane a culturii. Folosind proiecțiile colective ca o cultură comună, Aleida Assmann și Jan Assmann au propus, în 1988, distincția între memoria comunicativă și memoria culturală. Jan Assmann s-a oprit și ulterior asupra acestor forme și orizonturi temporale ale memoriei colective. În opinia sa, cele două „marginii” ale prăpastiei temporale, denumite, în descendența lui Jan Vansina, *golul migrator* (*floating gap*), sunt reprezentate de cele două orizonturi temporale, care „corespund la două cadre de memorie, care se disting unul de altul în puncte esențiale” (J. Assmann 2003: 50). „Memoria comunicativă cuprinde amintirile referitoare la trecutul recent. Sunt amintirile pe care individul le împărtășește cu contemporanii săi. Cazul tipic este memoria generației. Această memorie ia naștere în cadrul unei generații și dispare odată cu ea, mai exact spus, odată cu purtătorii ei. [...] Intervalul reprezentat doar de experiențe comunicate și prezentate ca sigure corespunde cu [...] 3-4 generații.” (J. Assmann 2003: 50) Memoria comunicativă se referă, așadar, la acele evenimente la care majoritatea indivizilor care trăiesc în societatea dată au participat și se bazează, astfel, pe participarea personală și pe trecutul apropiat.

„Memoria culturală se orientează spre puncte fixe din trecut. Trecutul nu se poate conserva ca atare nici în memoria culturală, ci coagulându-se în figuri simbolice de care se fixează amintirea. [...] Miturile sunt și ele figuri ale amintirii. Deosebirea dintre mit și istorie devine aici irelevantă. Pentru memoria culturală nu contează istoria faptică, ci istoria rememorată. S-ar putea spune că, în memoria culturală, istoria faptică este transformată în istorie memorată și, deci, în mit. Mitul este o istorie fondatoare, o istorie care se povestește pentru a ilumina prezentul din perspectiva originii. [...] În procesul amintirii, istoria devine mit. Aceasta nu înseamnă că ea devine falsă, ci dimpotrivă, ea devine abia acum realitate, în sensul de forță permanentă, normativă și formativă.” (J. Assmann 2003: 52–53) Acest interval de timp se referă, prin urmare, la marile distanțe temporale și reprezintă o formă a memoriei care cuprinde în sine perioade de timp care depășesc considerabil perioada vieții indivizilor, evenimente la care indivizii nu au putut participa în mod personal și în care nu sunt implicați personal în niciun fel. Ea se constituie, pe de o parte, prin intermediul cunoașterii istorice, iar pe de altă parte, prin diferite ritualuri, acțiuni etc. Tocmai din această cauză Jan Assmann consideră că memoria culturală ține de resortul mnemotehnicii instituționalizate. Spre deosebire de memoria comunicativă, memoria culturală își are purtătorii speciali, ea necesită orientare și în cazul ei se instituie controlul propagării, experiența inițierii fiind asociată cu anumite obligații și drepturi, datorită cărora se caracterizează și prin impunerea unor limite (cf. J. Assmann 2003: 53–54).

Această categorizare temporală are însă și alte aspecte, în prezentarea cărora folosesc modelul lui Jan Assmann (J. Assmann 2003: 56):

	<i>memoria comunicativă</i>	<i>memoria culturală</i>
<i>conținut</i>	experiențe istorice în cadrul biografiei individuale	povești mitice despre origine, evenimente dintr-un trecut absolut
<i>formă</i>	informal, puțin fixat, natural, luând naștere prin interacțiune, în viața de toate zilele	impus, grad înalt de formalizare, comunicație ceremonială, sărbătoare
<i>medii</i>	amintiri vii în memoria organică, din experiență și din auzite	concretizare, codificare sau punere simbolică în scenă, tradițională în cuvinte, imagini, dans etc.
<i>structura temporală</i>	80-100 de ani, orizont temporal care se deplasează o dată cu 3-4 generații	trecut absolut dintr-o epocă mitică
<i>purtători</i>	nespecifici, martorii contemporani ai unei comunități de amintiri	purtători ai tradiției specializați

Cu referire la comportamentul individual în domeniul memoriei, Aleida Assmann vorbește despre memoria locuită și memoria nelocuită. Prima este numită *memorie de stocare* (*Speicher Gedächtnis*); această masă amorfă reprezintă ansamblul amintirilor dezordonate. A doua poartă denumirea de *memorie funcțională* (*Funktions Gedächtnis*); aceasta constituie memoria însușită, structurată și orientatoare.³⁹ Potrivit cercetătoarei, acest model poate fi aplicat și asupra memoriei culturale, în cazul căreia memoria structurată, legată de grupul și de valorile date, construită în baza unei anumite actualități și care orientează viitorul poate fi interpretată ca memorie funcțională, în timp ce memoria fără legături de grup, învechită, devenită deșeu și scoasă (eliminată) din memoria funcțională poate fi concepută ca memorie de stocare. Memoria funcțională poate fi raportată întotdeauna la o comunitate sau la un purtător oarecare (spre exemplu, națiunea), în timp ce memoria de stocare reprezintă un fel de arhivă care nu aparține nimănui și aparține tuturor simultan (bunăoară, instituții specializate în prevenirea aneantizării trecutului), fără să exercite vreo funcție orientativă specială (A. Assmann 2003: 132–152).

Jan Assmann și Aleida Assmann argumentează, în cazul ambelor modele, în favoarea faptului că aceste forme ale memoriei pot fi foarte diferențiate. Cei doi cercetători nu concep modalitățile rememorării sub forma unor opoziții, întrucât există și puncte de trecere și întreteseri ale celor două. Memoria comunicativă reprezintă, de fapt, uzul și interpretarea permanentă a memoriei colective și păstrează, în acest fel, o relație foarte sensibilă și cu memoria culturală. Aleida Assmann propune tocmai un fel de limită de tip reflexiv: pe de o parte, memoria funcțională se constituie și selectează din elementele memoriei de stocare, pe de altă parte, părțile eliminate de consensul social ajung din nou în această arhivă mereu reactualizabilă. În această interpretare, memoria de stocare reprezintă un orizont complet al evenimentelor istorice, din care memoria funcțională iese la iveală în mediul public al culturii sub forma unui trecut actualizat. Antropologia culturală germană folosește sintagma *arhitectură a memoriei* (*Gedächtnis-architektur*) pentru a surprinde tocmai această caracteristică a organizării memoriei.

39 Această categorizare a cunoașterii culturale pare să prezinte similarități cu conceptele saussuriene de *langue* și *parole*.

Dimensiunea spațială și mediile memoriei: locuri ale memoriei

Efectul contextual, respectiv problematica memoriei contextuale sunt cunoscute și de abordarea psihologică (cf. Baddeley 2001: 306–309, 325–328). Aceasta joacă un rol important în relația dintre individ și obiect. Lucrurile materiale (obiectele, datele, produsele adunate de indivizi) manifestă o capacitate specifică prin acoperirea prăpastiei perceptuale între *memoria arhivată* (*archived memory*) și *memoria în stare de funcționare* (*performed memory*). Lucrurile existente în prezent, perceptibile pentru mintea umană, evocă imagini ale trecutului pe care mintea le deține prealabil. Viața emoțională, conștiința de sine și modul de autoreprezentare ale individului sunt asociate inseparabil cu *lucrurile materiale* (*material things*). Potrivit lui Edward S. Casey, reprezentant al psihologiei fenomenologice, obiectele nu constituie doar un conținut specific al diferitelor locații și, prin consecință, al amintirilor, ci exercită și o funcție de aducere-aminte și de asociere a amintirii și a locului. Pe parcursul demersului mnemotehnic, datele și obiectele sunt cele care susțin semnificațiile și funcționează sub forma unor focare ale memoriei, umplând locul cu amintiri. „Lucrurile coagulează locurile de care ne amintim, așa cum și locurile coagulează lumile de care ne amintim și prezentul reamintirii coagulează trecutul reamintit. Lucrurile plasează trecutul în spațiu și reprezintă sursa primară a amplasării concrete a trecutului în memorie.”⁴⁰

Antropologii și cercetătorii din domeniul științelor sociale care au pus accentul pe determinările culturale ale memoriei au fost interesați și de natura relației directe (sau a suprafeței de legătură) între procesele mentale individuale și memorie. Potrivit lui Émile Durkheim, ceea ce am putea numi cunoaștere colectivă este depozitat în cadrul unor simboluri. În consecință, simbolurilor le revine o importanță majoră din perspectiva continuității memoriei. În același fel, Maurice Halbwachs a considerat că evenimentele, persoanele și locurile trebuie să apară sub forme perceptibile concrete pentru ca „adevărul să se solidifice” și să rămână constant în memoria unui grup. Autorul a revenit asupra legăturilor spațiale ale memoriei și în 1925 (cf. Halbwachs 1925: 193–236); demonstrarea și analiza metodică a acestora a realizat-o însă abia mai târziu, în lucrarea intitulată *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (*Topografia legendară a Evangheliilor în Țara Sfântă*; Halbwachs 1941; traducere în limba maghiară: Halbwachs 2000). În cadrul acestei opere, Maurice Halbwachs ilustrează și caracterul dual al atașamentelor unor grupuri față de anumite spații: pe de o parte, spațiul și forma reprezintă memoria, în calitatea de realități fizice, în sine, pe de altă parte, în calitatea de simbol sau de semnificație, sunt asociate cu un fragment din realitate chiar și într-un context separat de cel originar. „Să presupunem că grupul se divide în două categorii. O parte dintre membri rămân în locul în care obiectul material este prezent și păstrează contactul cu acesta. Alții pleacă, însă duc cu sine imaginea obiectului. Cu toate acestea, obiectul se modifică. Nici măcar spațiul pe care l-a ocupat nu rămâne același, întrucât totul s-a transformat în jurul obiectului. Acesta nu se mai află în aceeași relație cu diferitele părți ale lumii materiale înconjurătoare.” (Halbwachs 2000: 48)

40 „Things congeal the places we remember, just as places congeal remembered worlds – and as the present of remembering congeals the past remembered. Things put the past in place; they are the primary source of its concrete emplacement in memory.” (Casey 1987: 206)

Sociologul francez Henri Lefebvre a elaborat propria teorie pornind de la accepțiunea durkheimiană a spațiului.⁴¹ Poziția sa o acceptăm atunci când afirmăm că spațiul este un produs social sau o construcție bazată pe producția socială a semnificațiilor și a valorilor, care influențează folosirea și perceperea spațiului. În acest sens, spațiul conține relațiile sociale și reprezintă un rezultat, precum și un factor de influențare și de menținere a acestor relații. *Producerea spațiului (production de l'espace)* cuprinde în sine controlul și, prin urmare, stăpânirea acestuia (cf. Lefebvre 1991: 26). Caracterul complex și contradictoriu al spațiului rezidă în faptul că „spațiul este impregnat de relațiile sociale și nu numai că relațiile sociale sunt cele care susțin spațiul, ci spațiul însuși produce și este produsul relațiilor sociale”.⁴² Astfel, spațiul reprezintă mediul (re) producerii vieții sociale. Argumentarea similară a lui Pierre Bourdieu ne îndeamnă „să renunțăm la ideea potrivit căreia lumea socială ar reprezenta o realitate substanțială. Conceptul de *spațiu* cuprinde în sine principiul posibilității de a surprinde lumea socială în calitatea de *concept relațional*: întreaga «realitate» pe care o descrie se înrădăcează în relaționarea reciprocă a elementelor sale constitutive. Realitățile vizibile în mod nemijlocit, fie că este vorba despre indivizi sau grupuri, există și subzistă în diferență și prin intermediul diferenței, cu alte cuvinte, situația acestora este determinată întotdeauna de relațiile din cadrul realității celei mai reale [...], relațiile spațiului social, care, oricât de invizibile și de dificile ar fi de reprezentat în mod empiric, reglează totuși comportamentul indivizilor și al grupurilor [sublinieri în original – J. A. Zs.]” (Bourdieu 2002: 44).

Spațializarea reprezintă localizarea, în sens fizic și conceptual, a realităților și a practicilor sociale. În analiza sa referitoare la spațializarea culturii, Setha M. Low distinge procesul de producție fizică a datelor materiale ale spațiului sau producția socială a spațiului (*social production*) și apropierea socială sau construcția și interpretarea socioculturală a spațiului (*social construction*) (S. M. Low 1996, îndeosebi 861–862). „Astfel, termenul de *construcție socială* poate fi folosit în mod convenabil pentru desemnarea experienței fenomenologice și simbolice a spațiului mediat prin procese sociale precum schimbul, conflictul sau controlul. În consecință, construcția socială a spațiului reprezintă, de fapt, transformarea lui actuală, prin intermediul schimburilor, al memoriei și al imaginilor caracteristice pentru indivizi, precum și prin uzul cotidian al mediului material, în locații și acțiuni care transmit semnificații simbolice.”⁴³ Trebuie să remarcăm, desigur, faptul că, în cazul ambelor aspecte, semnificațiile simbolice, culturale (opinii, valori) și factorii de putere joacă un rol important.

Majoritatea sociologilor și a antropologilor au atribuit o importanță deosebită rolului culturii materiale (*material culture*) ca un ansamblu de demersuri care codifică me-

41 În pasajele următoare citez traducerea engleză (Lefebvre 1991), nu originalul în limba franceză.

42 „Space is permeated with social relations; it is not only supported by social relations but it is also producing and produced by social relations.” (Lefebvre 2009: 186) Despre construcția socială a spațiului vezi și Gottdiener 1985, în special 196–200. Pentru trecerea în revistă a literaturii de specialitate referitoare la spațiul social, în limba maghiară, vezi Szekeres 2008.

43 „The term *social construction* may then be conveniently reserved for the phenomenological and symbolic experience of space as mediated by social processes such as exchange, conflict, and control. Thus the social construction of space is the actual transformation of space – through people's social exchanges, memories, images, and daily use of the material setting – into scenes and actions that convey symbolic meaning.” (Low 1996: 861–862)

moria diferitelor societăți în mod conștient (Connerton 2006, Rowlands–Tilley 2006). Scopul monumentului rezidă tocmai în prevenirea uitării evenimentului sau a persoanei evidențiate.⁴⁴ Potrivit lui Alois Riegl, monumentul reprezintă un tip de arhivă (*archeion*) creată de arta amintirii (Riegl 1903). Ridicarea monumentelor, a statuilor și a plăcilor comemorative își are antecedentele în societățile tribale: pietrele ridicate în insulele Madagascar, menite să păstreze amintirea evenimentelor din trecut, poartă denumirea de *pietre memoriale* (*standing stones*); de asemenea, așa-numitele *configurații spațiale* (*spatial configurations*) din Noua Guinee, sculptate cu mare grijă, denotă frecvent narațiuni foarte complexe, iar crearea și distrugerea lor este considerată identică cu evocarea, modificarea sau chiar ștergerea formelor de memorie a unor evenimente sau alianțe din trecut (Küchler 1987, 1988).

Cunoașterea organizată referitoare la trecut aspiră la vizibilitate și materializare, căci în acestea constă de fapt garanția propriei sale dăinuiri neschimbate. Jan Assmann a formulat aceeași idee spunând că memoria „are nevoie de locuri, tinde spre localizare” (J. Assmann 2003: 39), amintirea amenajează și restructurează spații. Autorul consideră tocmai spațializarea drept instrumentul primar și cel mai vechi al oricărei *mnemotehnici* (stocarea, reactualizarea, transmiterea semnificațiilor) (J. Assmann 2003: 59–60).⁴⁵

Spre sfârșitul secolului XX a început să câștige teren ideea că atribuirea de semnificații unor obiecte și transferul amintirii în diferite spații și obiecte ar putea să înlocuiască memoria, obiectele respective devenind semnificantele cunoașterii sociale comune. Cercetarea cunoașterii culturale este posibilă prin intermediul reprezentărilor făcute publice în diferitele spații ale vieții sociale. În acest sens, memoria colectivă nu reprezintă o simplă abstracție pentru cercetare, ci câștigă reprezentare sub forma unor locuri concrete.

Unul dintre cercetătorii care au elaborat conceptul de mediu reprezentând cadrul fizic al memoriei, respectiv conceptul de spațiu devenit loc al memoriei, fiind unul dintre inițiatorii disciplinei care se ocupă cu cercetarea memoriei, este Pierre Nora. Lucrarea în șapte volume intitulată *Les Lieux de mémoire* (*Locurile memoriei*) pe care a coordonat-o se angajează oferi analiza tradiției devenite memorie (Nora ed. 1984–1992). În provocatorul studiu programatic al operei, autorul vorbește despre dispariția memoriei: „Se vorbește atât de mult despre memorie pentru că nu mai există. [...] Sentimentul continuității s-a transferat în locuri. Memoria are locuri [*lieux de mémoire*], fiindcă nu își mai are mediile reale [*milieux de mémoire*]” (traducerea maghiară: Nora 1999: 142).⁴⁶ De aceea el însuși s-a concentrat asupra analizei acelor medii și a modalităților de structurare a acelor locuri și realități care transmit memoria. *Locurile memoriei*,

44 Potrivit altor teorii, expunerea memoriei reprezintă tocmai instituționalizarea uitării.

45 Dintre metodele aparte (*sui generis?*) ale memorării unor locuri, cunoscute din folcloristica maghiară, menționez aici practica aplicării bății la locul respectiv celui care urmează să fie inițiat: *li se bate pe dos amintirea* (cf. Scheiber S. 1955, Szabó T. A. 1956).

46 Maurice Halbwachs a folosit termenul de *durată artificială* (*durée artificielle*) pentru timpul istoric și a distins între acest tip de memorie și cea numită *timpul trăit* (*temps vécu*), punându-le în contrast (Halbwachs 1950: 157–166). Potrivit lui Pierre Nora, *locurile memoriei* se constituie pe baza interacțiunii dintre memorie și istorie și sunt menținute prin gestul rememorării („voința de a rememora”): „În măsura în care această intenție de rememorare lipsește, locurile memoriei [*lieux de mémoire*] devin locuri ale istoriei [*lieux d'histoire*]” (Nora 1999: 152).

termen folosit de autor numai la plural, pot fi de natură materială (lucruri materiale mobile, arhive, locuri geografice etc.) și imprimare, în același timp, de unele valențe simbolice (un moment de reculegere etc.) sau funcționale (un manual, un testament, o alianță etc.), care se pot manifesta simultan sau în grade diferite. În accepțiunea sa, memoria are legitimitate doar în măsura în care se realizează sau este reprezentată prin aceste locuri. Pierre Nora a propus, așadar, cercetarea lor și, pornind de la teoria prezentată, a studiat, alături de colaboratorii săi, locurile memoriei specifice societății franceze.

Mai târziu, la studierea locurilor memoriei au aderat și cercetători olandezi (cf. Boer–Frijhoff ed. 1993), italieni (cf. Isnenghi ed. 1996–1997), germani (cf. François–Schulze ed. 2001), austrieci (cf. Brix–Bruckmüller–Stekl ed. 2004–2005) și elvețieni (Kreis 2010). Ideea cercetării acestei problematice s-a conturat și în cadrul științelor sociale maghiare cu prilejul unei conferințe legate de o expoziție. Studiile din volumul coordonat de Hofer Tamás (cf. Hofer ed. 1995)⁴⁷ s-au axat pe diferite teme, simboluri, legende istorice, mituri, locuri sacre și personalități ale culturii naționale maghiare: legenda calului alb (Kriza 1995, Hofer 1995), crucea dublă (Szilárdfy 1995), Mohács ca loc al memoriei (Kovács G. 1995), portul tradițional numit *díszmagyar* ca simbol al conștiinței naționale nobiliare (Dózsa 1995), Hungária ca reprezentare simbolică a națiunii maghiare (Sinkó 1995), simbolurile naționale folosite pe afișele maghiare (Vigh 1995), alegerea numelor de străzi în Budapesta (Holló 1995)⁴⁸ etc. Fiecare text a reflectat asupra uneia dintre cele mai sensibile și mai controversate perechi de contrarii referitoare la locul de origine și la tradițiile culturii naționale maghiare, la sistemul de relații dintre Orientul exotic și Occidentul civilizată. Potrivit concepției de bază a volumului, locurile memoriei maghiare s-au structurat în acest sistem dublu de legături. Conceptul de cercetare francez a fost validat și de numărul tematic *Emlékezethelyek* (*Locuri ale memoriei*) al revistei *Studia Literaria* (2012/1–2). În plus față de studiile teoretice, compilația include reflecții și studii de caz privind cercetarea maghiară. Ceea ce este mai important pentru noi: toposul Ungariei ca bastion al creștinismului (Száráz 2012), interpretările imnului maghiar (*Himnusz*) ca locuri ale memoriei (Sinka 2012), respectiv analiza cimitirelor naționale maghiare ca reprezentări ale politicii de memorie maghiară din secolul al XX-lea (György 2012).

Cred că este important să menționez faptul că o cercetare internațională de o factură similară a avut loc și în privința orașului Cluj.⁴⁹ Specialiștii maghiari, români și francezi au studiat moștenirea culturală a „specificului clujean”: structura spațiului și utilizarea acestuia de către comunitate, Cimitirul Central (Házsongárd) ca teren simbolic al conflictelor interetnice, cultura alimentației structurată pe baza caracteristicilor etnice și sociale, relevanța etnicității în cadrul biografiile personale, comportamentul în domeniul desenării pe pereți (graffiti) etc. Adaptându-se la caracteristicile

47 Despre locurile memoriei maghiare, de același autor, vezi Hofer 1994.

48 Un studiu ulterior, contextualizat într-un mod diferit, despre semnificațiile sociale ale numelor de străzi: Birk 1996.

49 Instituțiile care au participat la cercetarea intitulată *Patrimoine et dialogue entre les cultures* (*Patrimoniul cultural și dialog între culturi*), desfășurată în 2001–2002: Université Lumière II – Centre de recherches d'études anthropologiques (Lyon), Centrul de Cercetare a Relațiilor Interetnice (Cluj-Napoca), Catedra de folclor a Facultății de Litere a Universității Eötvös Loránd (Budapesta), Institutul de Etnografie al Universității din Debrecen.

terenului, autorii au interpretat materialul empiric din perspectiva relațiilor interetnice româno-maghiare.⁵⁰

Consider utilă această accepțiune a locurilor și a spațializării memoriei și în privința propriei mele cercetări, în care interpretez amplasarea plăcilor memoriale și a statuilor, precum și actele comemorative, ca locuri ale memoriei.

Cercetarea constituirii memoriei și a monumentelor comemorative a dat rezultate și în cadrul științelor sociale maghiare, care, deși au reflectat (au putut să reflecteze) mai puțin asupra cercetărilor franceze, au ajuns la concluzii ce nu pot fi trecute cu vederea. Începând din anii 1980, cercetătorii maghiari au studiat problematica statuilor, a plăcilor comemorative și a monumentelor din spațiul public din perspectiva istoriei ideologiilor și a artei. Kovalovszky Márta a studiat formarea sculpturii comemorative (Kovalovszky 1978) și proiectele comemorative nerealizate (Kovalovszky 1982), în timp ce Sinkó Katalin a supus analizei schimbările monumentelor comemorative și a conștiinței naționale (Sinkó 1983; ediția revizuită și adăugită: Sinkó 1991), locul de cult milenar (Sinkó 1987), precum și reprezentările plastice ale căpeteniei Árpád și cele ale Sfântului István al Ungariei (Sinkó 1989a, 1989b). Kovács Ákos a fost cel care a reunit într-un singur volum studiile de prezentare și analiză a monumentelor comemorative ale Primului Război Mondial, sub titlul *Monumentumok az első háborúból* (*Monumente din Primul Război Mondial*, 1991). Dintre autorii volumului, Szabó Miklós a interpretat monumentele ca expuneri ale mitologiei istorice (Szabó M. 1991), în timp ce Hankiss Elemér a descoperit în acestea documentele vizuale și reprezentările religiei naționale (Hankiss 1991), Kovalovszky Márta a trecut în revistă organizarea, instituționalizarea și istoria amplasării de monumente (Kovalovszky 1991), Kovács Ákos a cercetat istoria evenimentelor asociate cu monumentele și mișcările dedicate amplasării de monumente comemorative (Kovács Á. 1991),⁵¹ Nagy Ildikó s-a angajat să treacă în revistă tipurile și istoria ideologiei monumentelor comemorative (Nagy I. 1991), Sztrés Erzsébet a prezentat istoria unui singur monument ca un produs al schimbării consensurilor sociale (Sztrés 1991).

Pótó János a studiat „locurile amintirii”, respectiv monumentele ridicate și pe cele dărâmate după 1945 în interacțiunea dintre puterea politică și gândirea publică. Întrebarea fundamentală a operei sale intitulată *Emlékművek, politika, közgondolkodás* (*Monumente, politică, gândire publică*) este următoarea: „în ce direcție și în ce fel ne influențează accepțiunea asupra istoriei monumentele din spațiul public?” (Pótó 1989, citat de la p. 8).⁵² Pozsony Ferenc a studiat reprezentările memoriei din cadrul registruului popular la Zăbala (Pozsony 1998). L. Juhász Ilona a trecut în revistă practica amplasării stâlpilor de tip *kopjafa* și a coloanelor memoriale de către maghiarii din Slovacia, concepută ca un instrument al ocupării simbolice a spațiului, și a întocmit registrul stâlpilor *kopjafa*, al monumentelor comemorative realizate din elemente de acest tip

50 Antologiile publicate din studiile realizate pe baza acestor cercetări: Cerclet-Lazăr ed. 2003; Cerclet-Verebélyi ed. 2003; Verebélyi ed. 2004; Keményfi ed. 2004a, 2004b.

51 Ulterior, Kovács Ákos a supus analizei geneza, uzul și contextul sociopolitic al Panoramei Feszty, intitulată *A magyarok bejövetele* (*Intrarea maghiarilor*), amplasată în Parcului Memorial Istoric Național de la Ópusztaszer (Kovács Á. 1997).

52 Ediția revizuită: Pótó 2003.

și al porților secuiești (Juhász 2005).⁵³ Autoarea a realizat și studiul monumentelor comemorative din sudul Slovaciei ridicate în timpul celor două războaie mondiale (Juhász 2010).

Keserü Katalin a prezentat transformarea unei locații infame a regimului totalitar, Casa Terorii din Budapesta, în spațiu cultural și în muzeu istoric, loc de cult și un loc al memoriei. (Keserü 2005).⁵⁴ Gagyı József a studiat tradiționala comemorare a poetului Petőfi Sándor de la Albești, interpretând cultul personalității dedicat poetului ca o variantă locală a identității naționale (Gagyı 2005).

Dankó Imre a fost cel care a propus cercetarea memorialelor amplasate în turnul bisericilor și a realizat analiza lor ca specie discursivă (Dankó 1991, 2000). Keszeg Vilmos a trecut în revistă aceleași memoriale din turnul bisericilor ca figuri ale memoriei și de comportament cultural ritualic. Pe lângă analiza minuțioasă și descrierea funcțiilor acestor memoriale din turn, interpretate ca o modalitate de constituire și de expunere a istoriei locale, autorul a publicat și corpusul de texte culese de el (Keszeg 2006). De asemenea, autorul a prezentat monografiile eparhiale, episcopale și pe cele ale unităților administrative, lucrările de istorie locală folosite ca material didactic și monografiile de istorie locală din Scaunul Arieșului ca acte de expunere a memoriei locale (Keszeg 2008: 328–350).

Aș dori să evidențiez aici contribuția lui Vér Eszter Virág. Autoarea a studiat cultul reginei Elisabeta în perioada 1898–1914, inclusiv formarea mitului, respectiv locurile și figurile memoriei asociate cu personalitatea sa (denumirea unor spații publice, parcuri, monumente, locuri memoriale, muzee, biserici, ceremonii de comemorare). Pe lângă registrul monumentelor comemorative dedicate reginei Elisabeta, a publicat și narațiunile biografice (necrologuri, discursuri memoriale), aspectele administrative ale evenimentului (măsurile luate în urma morții reginei, reglementări adoptate), precum și reprezentările din presă (știri și articole de presă), cele populare (anecdote) și literare (jurnale, memorii, povestiri, drame, povești și poezii) ale cultului ei (Vér întocm. 2006).

Cercetările prezentate au abordat, în mare parte, problema modului în care diferitele tipuri de memorie istorică pot fi proiectate pe hartă, respectiv întrebarea cu privire la topologia sau la sistemul care se constituie din diferitele locuri și evenimente istorice. În această accepțiune, memoria colectivă dobândește posibilitatea de a structura comunitatea prin intermediul proiectării în spațiu.⁵⁵ Iar aici nu ne interesează atât de

53 Primul *kopjafa* a fost ridicat în Slovacia în anul 1977, la inițiativa unor intelectuali preocupați de cercetări etnografice, în frunte cu Liszka József. Simbolistica porților secuiești și funcționarea lor ca obiecte reprezentative au fost prezentate de Pozsony Ferenc (Pozsony 2009a: în special 284–297).

54 Există și alte perspective în cercetarea Casei Terorii din Budapesta ca loc de cult: se pune problema realizării unui monument comemorativ dedicat nu doar victimelor, ci însăși terorii; dacă societatea ar trebui să păstreze memoria opresorilor și a „asasinilor în masă”. Una dintre analizele cele mai importante despre acest loc de cult: Frazon–Horváth 2002.

55 Există și o literatură critică referitoare la locurile memoriei, care aduce argumente în favoarea ideii că aceasta consideră națiunile ca fiind omogene din punct de vedere cultural și astfel exclude din cadrul memoriei colective care se constituie într-un cadru național, spre exemplu, algerienii din Franța, marocanii din Olanda sau turcii din Germania. Prin urmare, accepțiunea teoriei despre locurile memoriei referitoare la națiune ar fi de natură primordialistă, astfel încât abordarea sa nu se poate debarasa de sacralizarea trecutului național și de autoreprezentarea

mult timpii istorici reprezentați, cât faptul că în această topologie virtuală a memoriei se constituie și se structurează un anumit sistem al locurilor istorice sau un fel de rețea a evenimentelor istorice în cadrul căreia indivizii și grupurile se orientează. Or, fiindcă majoritatea evenimentelor sunt asociate cu anumite locații, prin parcurgerea sau vizitarea acestor spații indivizii și grupurile pot participa sau se pot cufunda în memoria colectivă (socială sau istorică).

Aleida Assmann folosește conceptele de *monument*, *monumentalizare* referitor la procesul de producție a memoriei (A. Assmann 1991, citată și de Niedermüller 2000). Acestea pot fi asociate și cu problematica locurilor memoriei, în măsura în care concepem procesul de producție și de reprezentare a memoriei (naționale/istorice) ca o monumentalizare a istoriei și a culturii. În acest proces, istoria și cultura, care funcționează ca forme de autoreprezentare simbolică, devin monument, un tip de „semn care trimite la sine”, „se pune în scenă pe sine, [...] se exhibă în fața contemporanilor și a posterității, [...] vrea să fie văzut, păstrat și reamintit” (A. Assmann 1991, citată de Niedermüller 2000: 107). Întrucât monumentalizarea memoriei definite în acest fel a fost determinată prin intermediul gesturilor și al actelor concepute ca fiind publice ale privirii, păstrării și reamintirii, putem conchide că ceea ce este considerat drept monument este îndeobște perceptibil, accesibil și, într-un anumit sens simbolic, utilizabil. Este important de subliniat așadar faptul că, în acest context, caracterul public reprezintă un element constitutiv determinant al memoriei colective.

Deși poate fi interpretat ca o formațiune spațială, monumentul, în accepțiunea dată de Aleida Assmann, comportă și anumite valențe simbolice. Jan Assmann folosește o serie de metafore spațiale pentru reprezentările cotidiene ale substanței istorice a națiunii: *figuri ale memoriei*, *insule temporale*, *texturi ale memoriei*, *spații ale memoriei* (J. Assmann 1995: 129).⁵⁶ În acest sens, mă raliez, în ceea ce mă privește, la concepția potrivit căreia aspectul spațial al memoriei nu înseamnă numai faptul că, într-un anumit fel, conștiința colectivă este legată de spațiu sau că își găsește posibilitățile de reprezentare la nivelul realității fizice, ci, de fapt, ea însăși, la rândul ei, amenajează spații, produce realități spațiale și formează, prin intermediul acestora, grupuri sociale.

Cercetările realizate în unele orașe din regiunea Europei Centrale și de Est indică faptul că procesele sociale, economice și culturale au influențat caracteristicile spațiilor și ale culturilor urbane. Fejős Zoltán a ilustrat factorii acestei metamorfoze urbane printr-un studiu de caz despre Budapesta, evidențind unele forme alternative de interpretare a trecutului. Vorbind despre dimensiunile spațiului, ale imaginii și ale timpului, autorul se oprește și asupra cultului cafenelei, aflat în proces de renaștere, pe care îl descrie cu ajutorul unor expresii precum „spațiu redobândit din trecut”, „clădiri

naționalistă (cf. Willaime 1988). Partea cea mai importantă a acestei critici este cea privitoare la faptul că accepțiunea lui Pierre Nora cuprinde numai forma dominantă a memoriei. Spre deosebire de și pe lângă aceasta există însă și memoria grupurilor marginalizate, oprimate sau stigmatizate. Inițiatorul privirii de jos asupra istoriei a fost Edward Palmer Thompson, care și-a condus analizele de istorie socială din perspectiva clasei muncitorești și a oamenilor obișnuiți (*ordinary people*) (E. P. Thompson 1963, cf. P. Thompson 1978). Față de accepțiunea masculină clasică a istoriei, centrată pe bărbat, studiile de gen (*gender studies*) au atras atenția asupra faptului că timp îndelungat femeile nu au apărut deloc sau au apărut doar în treacăt în istorie (cf. Hirsch-Smith 2002).

56 Potrivit lui Jan Assmann, aceste metafore trimit și la stratificarea memoriei istorice.

celebre în memoria urbană”. Așadar este vorba despre legătura dintre spațiu și timp (luarea în stăpânire a unor spații date uitării, reînnoirea unor regiuni ale memoriei urbane), în contextul căreia crearea continuă, în sens fizic și social, se desfășoară sub semnul „restaurării și atribuirii unei noi valori funcționale unei modalități de comportament urban tradițional” (Fejős 2003, citat de la p. 97–98).

Organizarea și demonstrarea memoriei (colective): procesul reamintirii

Spre deosebire de procesele preponderent spontane ale amintirii individuale, memoria colectivă necesită organizare și presupune atenția membrilor societății. Din punctul de vedere al cercetătorilor memoriei, nu începe îndoială în legătură cu faptul că organizarea, formarea și trăirea memoriei colective are loc în sfera publică. În interpretarea sferei publice urmează teoria comunicării a lui Jürgen Habermas despre această sferă ca un proces intersubiectiv și intercultural, care face posibilă conviețuirea umană, precum și schimbarea modurilor de conviețuire. Potrivit acestui reprezentant al Școlii de la Frankfurt și teoretician al sferei publice, formațiunile sociale au trecut printr-un anumit tip de evoluție pe parcursul transformărilor tipologice ale ordinii sociale. Această tranziție de la organizarea feudală la organizarea burgheză și apoi la organizarea socială modernă a adus cu sine transformarea structurală a sferei publice și a spațiilor de formare și organizare a opiniei publice. Cu alte cuvinte, în secolul al XIX-lea era deja formată acea sferă publică în care s-au desfășurat dezbaterile, schimburile de idei și a avut loc fluxul de informații, respectiv în mediul căreia interesul public și formarea opiniei publice s-au constituit, s-au organizat și au fost discutate deschis (Habermas 1971).

Am considerat importantă prezentarea acestei teorii a sferei și a opiniei publice întrucât, în contextul studierii memoriei publice, cercetătorii sunt în mare parte de acord referitor la faptul că aceasta poate fi studiată în procesualitatea sa și se formează în cadrul sferei publice. În ceea ce privește memoria comunicativă, se poate constata că aceasta configurează un anumit *spațiu al discursului* în care cunoașterea comună ancorată individual se organizează în ansamblul ei și se canonizează.⁵⁷ Acest lucru înseamnă că, în acest spațiu al discursului, în timp ce indivizii și grupurile negociază continuu, diferitele amintiri și acte de reamintire încearcă să formeze un anumit tip de memorie colectivă. Întrucât, tocmai din cauza legăturilor sale personale, memoria colectivă nu este stabilă și gata încheată, formarea sa poate fi interpretată întotdeauna ca un rezultat al negocierii opiniilor. „Discursurile își manifestă influența prin intermediul unor forme culturale determinate și efectul lor depinde de acele medii cu ajutorul cărora pot fi reprezentate, de fapt, temele, concepțiile și strategiile proprii ale unui anumit discurs” (Niedermüller 2000: 95). Pe urmele lui Niedermüller Péter, putem distinge următoarele forme culturale primare ale discursurilor: 1. texte orale și scrise, politice și științifice (discursuri politice, dezbateri, cărți, publicații, articole de ziar și eseuri etc.), care formează *planul lingvistic* al discursului; 2. ritualuri sociale și

57 Accepțiunea ontologică a *spațiului discursiv* menționat aici pare a fi înrudită cu teoria halbwachsiană a cadrelor, spațiul în calitatea sa de context și proces al funcționării cadrelor memoriei.

culturale, ceremonii de definire (manifestări politice și culturale, sărbători naționale și zile memoriale istorice, acte de comemorare simbolice etc.), care constituie *planul ritualic* al discursului; 3. înfățișare vizuală și reprezentare prin intermediul mass-mediei (filme, expoziții etc.), care alcătuiesc *planul vizual* al discursului (Niedermüller 2000: 95).⁵⁸ Aceste forme culturale ale discursurilor nu pot fi separate categoric, ci își exercită influența completându-se reciproc în practica amintirii individuale (cf. Niedermüller 2000: 95).

Diferitele spații ale memoriei și locuri de cult sunt asociate, de cele mai multe ori, cu locuri concrete, însă totodată își datorează viața propriu-zisă folosirii lor și își dobândesc semnificația prin festivități și ritualuri. Și în acest caz putem surprinde interacțiunea dintre spațiu și timp: ritualurile sunt cele care creează locurile. Pe urmele teoriei lui Arjun Appadurai despre producerea localității (cf. Appadurai 2001), Fejős Zoltán afirmă că, „în lipsa muncii ritualice, spațiile fizice sunt doar niște locuri cu semnificații mai simple sau chiar locuri goale, de care se ține cont, în cel mai bun caz, datorită valorilor estetice ale mediului construit. Locurile de cult reprezintă locații importante ale reinterpretărilor și schimbărilor de sens culturale” (Fejős 2003: 103).

Alți autori argumentează, de asemenea, în favoarea ideii potrivit căreia formele colective ale amintirii sunt întotdeauna ritualice, rememorarea/comemorarea fiind mereu ritualizată. La rândul său, pe parcursul unei analize referitoare la actele publice ale reamintirii, Paul Connerton atrage atenția asupra ritualizării, prin intermediul diferitelor ritualuri ca expresii colective ale memoriei (Connerton 1991: 41–71).⁵⁹ De regulă, folosirea memoriei comemorative are loc într-un cadru temporal festiv. Pe parcursul ritualurilor de comemorare, comunitatea își aduce aminte de propria identitate cu ajutorul unei *narațiuni primare* (*master narrative*). „Ritualurile de comemorare diferă de ritualurile de alte tipuri prin faptul că trimit în mod deschis la persoanele sau la evenimentele considerate drept modele, indiferent dacă le atribuie o existență istorică sau mitologică; în consecință, ritualurile de această factură mai au un alt specific exclusiv, pe care l-am putea numi caracter repetitiv [*ritual re-enactment*] și care joacă un rol fundamental în formarea memoriei colective.” (Connerton 1997: 75)

Retorica repetării ritualice se constituie prin intermediul aplicării modalităților de articulare *calendaristice* (*calendarically observed repetition*), *verbale* (*verbal repetition*) și realizate prin intermediul *gesturilor* (*gestural repetition*) (Connerton 1997: 76). În cazul sărbătorilor care se repetă periodic, *similaritatea cronologică* (*chronological similarity*) aduce cu sine și permite repetarea aceluiași gesturi (Connerton 1997: 77). Continuita-

58 La rândul lui, și Jan Assmann a subliniat formarea lingvistică, vizuală și ritualică a memoriei (J. Assmann 1988: 14); în accepțiunea sa, ritul și sărbătoarea reprezintă forme primare de organizare a memoriei culturale (J. Assmann 2003: 56–59).

59 Traducerea maghiară a unuia dintre capitolele cărții: Connerton 1997. Conceptul de *memorie comemorativă* (*commemoration*) a fost folosit în volumul coordonat de John R. Gillis (Gillis ed. 1994).

tea memoriei individuale este asigurată tocmai de această structurare a timpului și de permanența rememorării.⁶⁰

Tradiția antropologiei culturale surprinde rolul memoriei colective în păstrarea legăturii cu trecutul înzestrat cu semnificație, respectiv în selectarea elementelor și în structurarea acestui trecut. Reamintirea și uitarea țin în aceeași măsură de acest proces. În opinia lui Maurice Halbwachs, însăși uitarea reprezintă un fenomen social, autorul atribuind fenomenul schimbării cadrelor sociale ale memoriei. „Uitarea poate fi explicată prin dispariția acestor cadre sau a unora dintre ele: nu mai suntem capabili să fixăm evenimentele în cadrele respective sau atenția ne este ocupată de altele [...]. Uitarea sau modificarea unora dintre amintirile noastre se explică însă și prin faptul că, de la o epocă la alta, cadrele memoriei noastre se schimbă. Societatea își imaginează trecutul în moduri diferite, conform circumstanțelor și trecerii timpului, modificându-și, astfel, convențiile. Deoarece toți membrii societății se sprijină pe aceste convenții, ei își orientează amintirile în direcția evoluției memoriei colective.” (Halbwachs 1971: 131)

Sinfree Makoni a propus termenul de *dez-amintire (unremember)* în loc de uitare (*forget*), deoarece, în opinia sa, acesta evidențiază mai pregnant caracterul activ al procesului uitării (Makoni 1998). Chiar dacă nu ni se pare cea mai bună formulare, trebuie să acceptăm totuși faptul că și uitarea reprezintă un anumit comportament cultural: omiterea folosirii unei reprezentări despre trecut. În acest sens, aderăm la acel punct de vedere conform căruia rememorarea și uitarea trebuie considerate procese complementare în contextul cercetării cu privire la organizarea memoriei colective. În procesul organizării memoriei, aceste două mecanisme se presupun reciproc.

De asemenea, Michael Schudson a considerat inevitabilă distorsionarea memoriei pe parcursul evocării și al utilizării. Conform opiniei sale, memoria reprezintă, în același timp, *deformare (distortion)*, memoria fiind întotdeauna și în mod inevitabil selectivă: „o modalitate a privirii reprezintă simultan o modalitate a trecerii cu vederea, o modalitatea a reamintirii este și o modalitate a uitării”.⁶¹ În concepția sa, există cel puțin patru tipuri importante ale distorsiunii în funcționarea memoriei colective: 1. *distanțarea (distanciation)* – odată cu trecerea timpului amănunțele se pierd și intensitatea emoțională scade; 2. *instrumentalizarea (instrumentalization)* – punerea trecutului în slujba prezentului; 3. *narativizarea (narrativization)* – delimitarea trecutului sub diferite forme culturale (îndeosebi prin narațiuni); 4. *convenționalizarea (conventionalization)* – revelarea (publică) a trecutului prin intermediul a diferite convenții culturale (autobiografia, monumente, acte comemorative etc.) (Schudson 1995).

Numeroși antropologi anglo-saxoni (Bronislaw Malinowski, Alfred Reginald Radcliffe-Brown, Edmund Leach) evidențiaseră deja latura pragmatică a memoriei. Funcționaliștii au argumentat că acele conținuturi pe care indivizii le evocă sau le reprezintă

60 Menționăm aici faptul că și reînhumările care au loc în urma schimbărilor de regim pot fi interpretate ca acte de demonstrare și enunțare deschisă a memoriei colective, întrucât presupun desfacerea și reinterpretarea censurilor referitoare la memoria colectivă anterior valabilă (cf. Zemléni 2009). Totodată, un element important al ritualurilor memoriei colective îl reprezintă și sentimentele, nostalgia și emoțiile culturale (*cultural feeling*) pe care le stârnesc sau le întretin în cadrul comunității (locale) (Rosaldo 1989a: 68–90, 1989b).

61 „A way of seeing is a way of not seeing; a way of remembering is a way of forgetting, too.” (Schudson 1995: 348)

în contextul social servesc, de fapt, menținerii instituțiilor sociale și legitimării diferitelor statute, drepturi și poziții sociale de prestigiu. Astfel, acești autori s-au ocupat mai cu seamă de problematica uitării selective, numită de ei *amnezie structurală*. Laura Bohannan a demonstrat că, în cadrul populației tiv din Africa, organizarea genealogiei se extinde numai asupra strămoșilor relevanți din punctul de vedere al prezentului social, în timp ce celelalte personaje din trecut sunt eliminate din genealogie și date uitării sociale (Bohannan 1952).⁶² În urma cercetării sale, numeroși autori au fost interesați de întrebări privind măsura în care interpretarea narațiunilor din trecut este influențată de natura societății în care narațiunile respective sunt povestite și reprezentate, precum și de măsura în care construcțiile personale și sistemele de rudenie sunt determinante din punctul de vedere al formării acestor narațiuni (Bloch 1992, 1996: 67–84; Dakhliia 1990; Kilani 1992).

Peter Burke a definit *amnezia socială* ca un concept complementar celui de memorie. El a considerat că amnezia exercită o funcție similară cu memoria în formarea comunității. În acord cu accepțiunea lui Halbwachs, cercetătorul a susținut faptul că, în contextul reconstituirii sociale a trecutului, eliminarea anumitor evenimente este la fel de importantă precum evocarea altora, deoarece uitarea organizată servește și în cenzurarea conținuturilor compromițătoare ale memoriei (cf. Burke 2001). Paul Connerton folosește termenul de *uitare organizată* (*organised forgetting*) pentru cenzurarea oficială a memoriei (Connerton 1991: 14–15).⁶³

Michael Rowlands a studiat funcția de organizare și mediere a culturii exercitată de memorie (Rowlands 1993). Pe baza cercetărilor sale referitoare la societățile analfabete, Harvey Whitehouse a atras atenția asupra similitudinilor dintre anumite experiențe religioase și organizarea memoriei (Whitehouse 1992).⁶⁴

Cea mai radicală și mai controversată interpretare a relației dintre memorie și cultură îi aparține lui Dan Sperber. Ideea sa a fost inspirată de teoreticianul gramaticii generative Noam Chomsky, potrivit căruia ființele umane sunt capabile să învețe limba într-un timp relativ redus și la un nivel satisfăcător datorită faptului că sunt de la bun început predispușe din punct de vedere genetic la înțelegerea formelor specifice ale limbajului uman, comune tuturor limbajelor. După ce copilul a recunoscut aceste forme, este capabil să își aducă aminte de ele cu ușurință (cf. Chomsky 1988). În mod

62 Studiind diferitele tipuri de texte ale memoriei genealogice (discursul funebru, epitaful, necrologul, testamentul), Keszeg Vilmos a constatat că elaborarea acestora reprezintă un ritual comemorativ, care oferă posibilitatea însușirii genealogiei și reglementează relațiile dintre generații (Keszeg 2002, 2008: 310–328). Prin urmare, elaborarea acestora este subordonată unor funcții sociale. Ordinile genealogice extinse asupra a două-trei generații „nu sunt păstrate în memorie din reverență, ci – așa cum au arătat J. Goody și J. Watt – servesc «ca un mediu mnemotehnic care fixează sistemul relațiilor sociale» [...]. Acest lucru este sprijinit și de faptul că, de îndată ce relațiile sociale se schimbă, și aceste genealogii sunt adaptate la noile condiții” (Bergmann 1990: 137).

63 Într-un studiu ulterior, Paul Connerton definește șapte tipuri de uitare: *ștergere forțată* (*repressive erasure*), *uitare prescriptivă* (*prescriptive forgetting*), *uitare care stă la baza unei noi identități* (*forgetting that is constitutive in the formation of a new identity*), *amnezie structurală* (*structural amnesia*), *uitarea ca anulare* (*forgetting as annulment*), *uitarea ca perimare planificată* (*forgetting as planned obsolescence*), *uitarea ca tăcere umilitoare* (*forgetting as humiliated silence*) (Connerton 2008). Uitarea culturală este considerată de autor specifică modernității (Connerton 2009).

64 Autorul și-a construit teoria pe bazele teoriei lui Tulving, prezentată mai sus.

similar, Dan Sperber a argumentat în favoarea ideii că această constatare poate fi extinsă asupra percepției diferitelor forme culturale și tipuri de narațiune. Pe parcursul reamintirii, oamenii sunt, din capul locului, predispuși la evocarea anumitor tipuri de informații și incapabili să evoce sau să transmită alte tipuri. Această tendință psihologică constituie, pe termen lung, un puternic factor determinant și de limitare a formării potențiale a culturii umane (Sperber 1985).⁶⁵ Autorul a explicat propagarea cunoașterii culturale și a sistemelor de idei în societate pe baza modelului natural al teoriei epidemiologice, prin intermediul epidemiologiei reprezentationale.

Discursurile și tehnicile memoriei – strategiile de interpretare a societății

Teoriile referitoare la rememorare și uitare prezentate mai sus confirmă acea concepție a cercetătorilor pe baza căreia memoria colectivă poate fi considerată, pe de o parte, cumulativă și continuă, pe de altă parte, un set de cunoștințe mobil, provizoriu și condiționat, maleabil și contingent. Astfel se explică faptul că memoria colectivă necesită organizare, reprezentare și utilizare permanentă.

Spre sfârșitul secolului XX a câștigat teren ideea că istoria reprezintă pluralitatea diferitelor narațiuni, fiindcă de orice eveniment se leagă mai multe narațiuni și interpretări. Anumiți istorici au aplicat metodele cercetării memoriei asupra propriei discipline științifice și au ajuns la constatarea că elaborarea istoriei pe baza demersurilor istoriografiei (explorarea și selectarea surselor, formarea materialului) este în mare măsură similară modului de organizare a memoriei. Această direcție de cercetare este reprezentată în primul rând prin activitatea istoricului american Hayden White.⁶⁶ Spre deosebire de concepția referitoare la istoria petrecută în mod obiectiv, el a atras atenția asupra diferenței epistemologice dintre evenimentul care a avut loc și interpretările referitoare la acest eveniment. Noi nu cunoaștem istoria însăși, ci, de fapt, relațiile despre istorie. Însuși gestul istoricului care decide asupra autenticității și a utilității unei date este cel care instituie sursele arhivistice. La rândul ei, știința istoriei sistematizează, fixează, organizează sub formă de cunoaștere și canonizează aceste narațiuni, texte și surse referitoare la istorie. Tocmai această abordare din direcția științei istoriei a adus cu sine faptul că privim istoria și memoria colectivă ca pe un trecut înzestrat cu o anumită interpretare și semnificație.⁶⁷

65 Volumul său apărut în limba maghiară: Sperber 2001. Această teorie este înrudită cu *teoria memetică* a lui Richard Dawkins: în calitatea de replicator cultural, *mema* reprezintă unitatea ipotetică a transiterii (Dawkins 1989: 380).

66 Cea mai citată lucrare a sa: White 1973. În limba maghiară: White 1997. Din cadrul literaturii de specialitate în limba maghiară, în contextul abordării autoreflexive a științei istoriei, evidențiem opera lui Gyáni Gábor (cf. Gyáni 2000a, 2002a, 2007). În cadrul analizelor sale referitoare la mitizarea istoriei, Lucian Boia a confruntat istoria ca realitate cu istoria ca discurs (cf. traducerii în limba maghiară: Boia 1999).

67 Ideea discursului științific despre trecut s-a manifestat sub forma unei cerințe profesionale în cadrul cercetărilor autohtone. În anii 1987–1988, paginile revistei culturale bucureștene *A Hét* au găzduit o dezbatere între cercetătorii din domeniul științelor sociale pe marginea metodologiei *oral history*, în jurul unor teme precum rememorarea, amintirea unor fapte ori a altora sau rolul interpretării culegătorului în producerea documentului istoric (cf. Biró Zoltán: Az emlékez-

Narațiunile istorice organizează și indică modul în care se poate și se cuvine să se vorbească despre trecut. Aceste narațiuni nu trebuie privite numai ca texte și interpretări, ci ca reprezentări și discursuri culturale, respectiv ca tehnici ale formării trecutului. În cadrul analizei sale despre discursul „național”, Niedermüller Péter consideră că în centrul acestuia se află tocmai istoria ca un timp interpretat și reprezentarea culturală a trecutului. Așadar istoria și memoria colectivă nu reprezintă a colecție de date existente în mod obiectiv. Cu toate că autorul își sprijină afirmația pe contextul epocii postsocialiste, metaforelor reprezentationale analizate de el le revine o valabilitate mai generală. De aceea, consider că metaforele și strategiile păstrării, restaurării, reconstituirii și *naționalizării* pot fi aplicate procesului de organizare a memoriei colective și la modul general (cf. Niedermüller 2000: 96–106).⁶⁸ Toate acestea pot fi interpretate ca moduri de relaționare a unor grupuri și societăți cu propriul trecut. În cele ce urmează, voi trece în revistă aceste strategii și tehnici discursive ale interpretării și utilizării trecutului, respectiv ale memoriei colective.

Dintre tehnicile asociate cu istoria și trecutul, valabile inclusiv în domeniul organizării memoriei, face parte și strategia *explorării, documentării și conservării*. Punctul esențial al acesteia constă în faptul că timpul acumulat are o anumită actualitate și semnificație și din perspectiva societății din prezent. În cadrul abordării sale teoretice asupra tradiției, Edward Shils distinge trecutul care a avut loc într-adevăr de diferitele trecuturi de grup și de trecuturile inventate, imaginare (Shils 1981: 162–194, 228–235).⁶⁹ Acest trecut real are urme fizice (spre exemplu, sub forma unor clădiri, descoperiri arheologice, ruine etc.), iar știința istoriei (dar și etnografia și antropologia) și-a identificat ca sarcină primară expunerea, explorarea, documentarea și conservarea acestui trecut care a avut loc. Nici această atitudine propusă ca fiind științifică nu înseamnă însă obiectivitate, după cum reiese din cele de mai sus, fiind contaminată de subiectivitatea interpretării și a selecției.

Una dintre cele mai răspândite idei cu privire la evoluția istoriei presupune că imaginea formată și păstrată despre trecut a suferit un anumit tip de eroziune. Tehnica *restaurării* pornește de la imperativul unei corecții a acestei distrugerii conștiente sau schimbări produse de uitare și al unei completări necesare a cunoașterii despre trecut: „această strategie pune într-o lumină nouă procesele și evenimentele istorice, respectiv mută accentele semantice ale evaluării și interpretării evenimentelor istorice”. Presupoziția fundamentală este că faptele au fost eliminate din trecut, evenimentele

tetés értéke és ára. [Valoarea și prețul mementoului] *A Hét* XVIII (42) 15 octombrie 1987. 8; Rostás Zoltán: Hogyan járjunk a forráshoz? [Cum să mergem la sursă] *A Hét* XVIII. (43) 22 octombrie 1987. 10; Biró Zoltán: Nem elég a jó szándék. [Bunele intenții nu sunt suficiente] *A Hét* XIX. (6) 4 februarie 1988. 4; Imreh Lajos: Dokumentum-e? [Este oare document?] *A Hét* XIX. (6) 4 februarie 1988. 4; Nagy Olga: Egy félreértett könyv esélyei. [Șansele unei cărți neînțelese] *A Hét* XIX. (12) 17 martie 1988. 4; Oláh Sándor: A hitelesség útvesztői. [Labirintul autenticității] *A Hét* XIX. (14) 31 martie 1988. 5; Gagyí József: Dokumentum és/vagy szimbólum. [Document și/sau simbol] *A Hét*. XIX. (16) 14 aprilie 1988. 5; Magyarai Nándor László: Érvényes szövegért. [Pentru un text valid] *A Hét* XIX. (19) 5 mai 1988. 4; Horváth Arany: A néprajzi gyűjtőt magnójárol... [Etnograful după reportofon se cunoaște...] *A Hét*. XIX. (19) 5 mai 1988. 4; *A Hét szerkesztősége*: A fogalmak tisztázásáért. [Redacția Hét: Pentru clarificarea sintagmelor] *A Hét* XIX. (19) 5 mai 1988. 4.

68 Despre activitate *reconstituirii istorice*, vezi Connerton 1991: 13–14; iar cu privire la metaforele, stilul și limbajul istoriei reprezentate în contextul prezentului: White 1997, în special 68–102.

69 Despre accepiunea sa referitoare la tradiție, vezi traducerea în limba maghiară: Shils 1987.

și personalitățile din trecut au fost uitate, astfel încât istoria trebuie reconstituită pe baza amintirilor individuale și de grup. Metafora restaurării vizează așadar producerea „adevărului istoric” și a „istoriei obiective” ca o istorie și o memorie într-adevăr nouă față de istoria „falsificată” (Niedermüller 2000: 97–99, citat de la p. 97).

Tehnica *reconstituirii* este strâns asociată cu teza a distrugerii și a dispariției istoriei și se construiește pe această teză metaforică. Narațiunile istorice și cadrele de interpretare care au fundamentat imaginea anterioară despre trecut apar ca fiind deopotrivă eronate din perspectiva prezentului care, prin gestul desființării și al anulării, propune reinterpretarea trecutului, deschizând și înfățișând astfel un orizont istoric nou și necesar atât din punct de vedere politic și moral, cât și din perspectivă științifică. „Restaurare, explicație, interpretare, purificare – iată termenii care ne trimit la esența strategiei reconstituirii sau la recrearea simbolică a istoriei.” Niedermüller Péter include în această strategie schimbarea texturii simbolice a numelor de străzi și a locurilor comemorative, restructurarea hărții mentale a orașelor și reconstituirea orizontului temporal și a spațiului simbolic al istoriei (date istorice, sărbători naționale, zile memoriale) (Niedermüller 2000: 100–103, citat de la p. 101).⁷⁰

Obiectivul discursului *naționalizării* constă în „încadrarea proceselor și a evenimentelor istorice [restaurate sau reconstituite] într-un context politic și ideologic mai larg, și astfel în crearea miturilor de origine ale unei noi orânduiri politice” (Niedermüller 2000: 103). Potrivit lui Niedermüller Péter, miturile de origine istorice, sociale și culturale țin de naționalizarea istoriei și a trecutului, iar funcția lor este, pe de o parte, explicativă, iar pe de altă parte, justificativă.

Miturile de origine istorice se ocupă de crearea timpului istoric și „vizează o continuitate imaginară, peste timp și istorie, în contextul căreia poate fi formulată apoi identitatea națională. Cu cât istoria unei națiuni poate fi urmărită mai departe în timp, cu atât este mai solidă identitatea națională – acesta este mesajul principal al miturilor de origine istorice” (Niedermüller 2000: 104). Aceste mituri care creează continuitatea istorică și o asociază cu conceptul de identitate națională sunt valabile nu doar în perspectivă, ci și pe durate de timp mai scurte. Un element important al miturilor constă în faptul că înfățișează raporturile și contextul dezvoltării istorice.⁷¹

Narațiunile originii sociale mitologizează începuturile socioculturale, înfățișând sursele politice și socioculturale ale unor moduri de viață și orânduiri sociale. Este vorba despre acele narațiuni ce indică antecedentele sociale ale anumitor forme de viață și formațiuni sociale și culturale, care sunt în acest fel investite cu un anumit capital simbolic. Niedermüller Péter ilustrează miturile de origine prin concepția culturală

70 În opinia lui Peter Burke, reconstituirea istoriei ajunge foarte frecvent la crearea unor narațiuni mitice, o mitogeneză a cărei existență autorul o demonstrează pe baza analizei transiterii memoriei sociale (cf. Burke 2001: 7–12).

71 Istoriografia și memoria istorică a societăților est-europene și postsocialiste a fost studiată de mai mulți autori: Lajtai L. László a supus analizei manualele de istorie maghiare din anii 1777–1848 (Lajtai 2004, 2009: 38–40), Czoch Gábor a trecut în revistă manualele din a doua jumătate a secolului al XIX-lea (Czoch 2006), Miroslav Michela a studiat tendințele și contextualizarea culturii istorice (sau ale relației dintre societate și trecut) slovace (Michela 2008), Mirela-Luminița Murgescu a ajuns, pe baza examinării manualelor românești de istorie, la concluzia că acestea deservesc miturile de identitate și înfățișează o lume masculină (Murgescu 2004). Despre aspectele teoretice ale contextualizării, vezi Gyáni 2007: 241–259.

referitoare la modul de viață burghez și prin exemplul înaintașilor politici și ideologici (Niedermüller 2000: 104–105).

Miturile de origine culturale schițează orizontul cultural al noii ordini sociale, „conceptele sale cheie fiind cultura populară și cultura națională. Acestea reprezintă cultura «adevărată» și originară, «cultura poporului» în continuitatea, autenticitatea, arhaicitatea și frumusețea sa”. Miturile de acest tip fac cultura locuibilă, consideră membrii societății drept o comunitate culturală omogenă și pleacă de la ideea conform căreia „cultura și originile culturale «identice» conduc cu necesitate la obiective politice și reprezentări identice referitoare la ordinea socială” (Niedermüller 2000: 105).

Pe lângă discursul naționalizării și strâns asociat cu acesta, se impune tot mai accentuat discursul *patrimonializării*, care transpune trecutul interpretat și înzestrat cu o anumită semnificație spre orizonturi sociale mai largi și mai generale. Începând cu secolul al XIX-lea, însuși timpul și trecutul național devin proprietate comună și o moștenire colectivă/culturală (Nora 1986: 359).

Concepția și funcțiile sociale ale tradiției inventate

Prin urmare, crearea sau producerea memoriei colective este asociată cu nevoia societății de a-și legitima prezentul și de a crea o anumită continuitate în spațiul istoric. Cercetătorii societăților tribale sau ai comunităților arhaice au folosit conceptul de tradiție pentru desemnarea aceluși sistem de relații și cunoștințe pe care membrii acelor comunități îl susțin, îl acceptă, care determină prezentul lor și limitele comunității respective.

În acest sens, trebuie să trimit, în primul rând, la una dintre afirmațiile lui Edward Shils, autor citat anterior, foarte relevantă din punctul de vedere al cercetării de față. Potrivit acestei concepții științifice despre societate, *tradiția* este cea care transmite trecutul. Tradiția reprezintă, în primul rând, lucrul transmis, un *traditum*: „Tradiția – cu alte cuvinte, ceea ce transmitem, respectiv preluăm – poate să cuprindă în sine obiecte materiale, diferite idei, imagini despre anumite personalități și evenimente, practici și instituții, dar și clădiri, monumente, peisaje, statui, tablouri, cărți, unelte și mașini. Tradiția conține tot ceea ce se află în posesia unei anumite societăți și există deja în momentul preluării de către posesorii actuali...” (Shils 1987: 31). În această concepție, pot fi considerate drept tradiție practicile și sistemul de valori care se repetă periodic de-a lungul a „cel puțin trei generații lungi sau scurte”, organizate și trăite de către societate (Shils 1987: 35). Pe deasupra, tradiția reprezintă și un proces în schimbare și selectiv.

În acest context, este important de subliniat și faptul că tradiția presupune existența comunității (locale) și a legăturilor sociale strânse. În schimb, odată ce aceste legături sociale se relaxează, societățile încep să creeze, conform observației cercetătorilor, contexte artificiale și situații de comunicare ritualice capabile să asigure coerența coexistenței sociale. Cu alte cuvinte, în aceste condiții, societățile inventează și creează tradiții noi. Tocmai din acest motiv Eric Hobsbawm interpretează memoria colectivă, în calitatea sa de *tradiție inventată* (*invented tradition*), ca un mijloc de creare a tradiției specifice Europei din secolul al XIX-lea, caracterizate prin schimbări socioeconomice accelerate. Perioada producției în masă a tradiției este reprezentată de cele patru decenii și jumătate dintre 1870 și 1914 (în traducere maghiară: Hobsbawm

1987). Rolul principal în crearea acestor tradiții revine nu atât comunității, cât instituțiilor. În același timp, tradițiile culturale sunt foarte strâns legate de reprezentările politice și determinate în mare măsură de diferitele intenții politice. Aceste două categorii și tipuri de intenții (culturale și politice) nu merită separate, deoarece trebuie să recunoaștem existența unei multitudini de tradiții și imagini despre trecut, care s-au constituit sau au fost inventate tocmai în contextul unor ideologii și mișcări politice. „«Tradițiile inventate» exercită o funcție socială și politică importantă. În lipsa acestei funcții, ele nici nu ar putea să apară și să se consolideze.” (Hobsbawm 1987: 181)⁷² Din acest motiv, trebuie să recunoaștem și intenția manipulatorie. În acest sens, trebuie să evidențiem preponderent acele inițiative sociale și politice în urma cărora anumiți actori politici, evenimente și procese istorice ajung să fie prezentate într-un alt context și în urma cărora se produce o altă imagine despre trecut și istorie. Transformarea procesului într-un fenomen de masă și cea mai generală tradiție politică inventată a epocii au fost asociate cu naționalismul și înființarea statelor naționale: „mișcările de masă care s-au dezvoltat [...], la fel ca și diferitele tipuri de naționalism, au fost pe deplin conștiente de importanța ritualurilor, a ceremoniilor, a miturilor și, de regulă, chiar și a mitologiei” (Hobsbawm 1987: 153).

Eric Hobsbawm a exemplificat legătura dintre inventarea tradiției și întrebuințarea sa politică prin instituirea festivităților de 1 Mai (1890). Această sărbătoare „s-a dezvoltat spontan într-un timp surprinzător de scurt”, în timp ce conținutul și mesajul politic original al zilei de 1 Mai (cererea unui program de lucru de opt ore de către muncitorii din Chicago) a trecut în plan secundar pe parcursul evoluției istorice, iar sărbătorirea zilei de 1 Mai a devenit un manifest aflat mereu în schimbare al prezenței clasei muncitorești (cf. Hobsbawm 1987: 153–157, citat preluat de la p. 153).

Sociologii maghiari au inițiat o cercetare cu privire la festivitățile de 1 Mai de la Budapesta. Chiar dacă punctele de vedere ale cercetării au fost mai ales de factură semiotică, legate de simbolurile folosite cu ocazia defilării, structura festivă a timpului și a spațiului sau vestimentația participanților, observațiile lor se dovedesc a fi cât se poate de utile și din perspectiva propriei noastre cercetări: ziua de 1 Mai a oferit muncitorilor din Budapesta posibilitatea unor manifestații periodice, a asigurat și a demonstrat coeziunea socială.⁷³

Kovács Ákos și-a bazat cercetările legate de cultul lui István I al Ungariei și de modificările istorice ale festivităților de ziua Sfântului István pe teoria tradiției inventate. El a interpretat sărbătorirea pâinii (noi) ca o reînnoire și o reeditare a sărbătorii populare a recoltei. De asemenea, același cercetător a prezentat drept tradiție inventată și transformarea taragotului în instrument muzical național al maghiarilor, prezența lui la diferite festivități (cu caracter politic) și renașterea cultului acestuia (Kovács Á. 2006). Etnografii maghiari au realizat cercetări de anvergură referitoare la „tradițiile inventate” și la turismul rural în cazul unei anumite localități concrete (cf. Pusztai ed.

72 Studiile incluse în volumul *The Invention of Tradition*, coordonat de Eric Hobsbawm și Terence Ranger, demonstrează existența acestor funcții în cazul Angliei secolului al XIX-lea. Cercetările prezentate în volum (din spațiul scoțian, walesian, britanic, indian din epoca victoriană și din cel african colonial) indică tocmai modul în care, pe parcursul modernizării societății engleze, s-au constituit tradiții diferite, pe care le considerăm trăsături specifice importante ale societății engleze și în prezent (cf. Hobsbawm–Ranger ed. 1983).

73 Analize și relatări legate de cercetări: Munkaközösség 1975, Munkaközösség 1981, Voigt 1994.

2003). Viktoria Isabela Corduneanu a considerat constituirea memoriei și încercările de constituire a identității minorității maghiare din România drept o tradiție inventată (Corduneanu 1998).

Anthony Giddens a afirmat privitor la acest caracter politic și ideologic al tradițiilor că, din punctul de vedere al construcției societății (*constitution of society*), cel mai important este nu atât conținutul acestora, cât funcția. El a identificat două funcții sociale mai generale, independente de orice situație concretă și fundamentale. Pe de o parte, ceea ce o societate acceptă și ceea ce se articulează în cadrul unei societăți ca o tradiție începe să funcționeze întotdeauna ca o entitate (cu conținut moral și emoțional) *greu de contestat și normativă*. Pe de altă parte, și prin urmare, atașamentul față de tradiții, păstrarea și salvarea lor se impune ca o sarcină morală a societăților, astfel încât tradiția reprezintă mereu și o *moralitate legitimată istoric* (este fundamentată pe autoritatea epocilor și a formelor sociale precedente) (Giddens 1994: 63–66).

Potriviți altor opinii, în cadrul societăților modernității târzii tradițiile își pierd importanța în sensul stabilit de Giddens și funcția de a influența viața societăților. Acest fenomen poartă denumirea de *detraditionalizare* (*detraditionalization*), termen aplicat „societăților posttradiționale” (*post-traditional societies*). Argumentarea are la bază următoarele premise: pluralizarea culturală a societăților naționale, respectiv diferențierea și fragmentarea trecutului și a tradiției.⁷⁴ Or, pe de o parte, nici Anthony Giddens nu contestă faptul că societățile posttradiționale reprezintă primele societăți globale, iar pe de altă parte, atrage atenția asupra faptului că reinterpretarea tradiției nu este identică cu experiența ruperii de trecut sau a întoarcerii complete împotriva acestuia.⁷⁵

O altă consecință sau o altă caracteristică a schimbărilor sociale și politice constă în faptul că tradițiile supraviețuiesc în memoria colectivă. Formele canonizate, materializate sau simbolice ale bunurilor culturale au dobândit în ultimele decenii denumirea de *patrimoniu* (*patrimoine, cultural heritage*).⁷⁶ Conceptul a devenit, în urma dumpingului de amintiri al „epocii comemorării” (Nora 2007), oarecum supraîncărcat: „în decursul a cincisprezece ani, conceptul de patrimoniu și-a subsumat trecutul recent, de la construcția din elemente prefabricate și până la clădirile de uz, gări și piețe, pe care le vedem azi într-o lumină nouă”.⁷⁷

74 Cf. Morris 1996 și volumului coordonat de Paul Heelas, Scott Lash și Paul Morris (Heelas–Lash–Morris ed. 1996).

75 Autorul explică și apariția fundamentalismului în societățile modernității târzii pornind de la schimbarea funcțiilor tradițiilor (Giddens 1994: 96–100).

76 Potrivit constatării lui Sonkoly Gábor, începând din anii 1980, conceptul de moștenire culturală începe să înlocuiască treptat conceptul de cadru cultural din secolul al XIX-lea (cf. Sonkoly 2009).

77 Traducerea în limba maghiară a studiului publicat în 1986: Chastel 2004: 125. Despre realitatea românească a patrimoniului: Light–Dumbrăveanu–Andone 2004.

Potriviți opiniilor mai sceptice, patrimoniul cultural s-a industrializat, tradițiile se comercializează într-o măsură aproape scăpată de sub control, se convertesc în capital economic și se integrează inevitabil în *industria patrimoniului cultural* (*cultural heritage industry*). Pe lângă patrimoniul național s-a constituit și patrimoniul local. Turismul s-a suprapus folosirii monumentelor istorice și transformării trecutului în experiență trăită: vizitarea monumentelor comemorative, a caselor și a spațiilor memoriale face parte din prezentarea istoriei și din comercializarea unei localități, din vizitarea unui oraș. Muzeele vând experiența unor forme de viață (anterioare) și vise (Mension-Rigau 2000: 92–102).

Memoria colectivă ca luptă permanentă: conflictele simbolice

Prezentarea discursurilor și a strategiilor definite mai sus ale memoriei colective a fost necesară fiindcă cercetătorii memoriei se apropie, în mare parte, tocmai prin studierea acestor concepții și mecanisme de tema lor de cercetare. Cea mai importantă trăsătură comună a discursurilor respective constă, probabil, în faptul că prezentul se raportează mereu la evenimentele petrecute prin intermediul unor cadre de interpretare. Trecutul se prezintă din perspectiva ambivalentă a retrospectiviei și a judecății din prezent. Strategiile de autolegitimare (socială) referitoare la trecut fac parte din discursurile prezentului în vederea apropiierii trecutului: pe de o parte, comportamentul care ține cont de evenimentele petrecute și de istorie ca și continuitate (experiența continuității), pe de altă parte, atitudinea socială care se constituie în opoziție cu acest comportament (sublinierea discontinuității).⁷⁸

Pe parcursul analizei sale referitoare la structura specifică a realității sociale, fondatorul sociologiei fenomenologice, Alfred Schütz, a studiat la rândul său, chiar dacă dintr-o perspectivă diferită, aceeași problemă a continuității și discontinuității. Pe urmele lui Edmund Husserl, el a denumit drept *lumea vieții* (*Lebenswelt*) acea lume experimentabilă nemijlocit, empirică și concretă în care individul trăiește, comunică și acționează. Această lume directă, realitatea socială și culturală imediată, „lumea cotidianului” se raportează mereu la prezent. Prezentul este precedat dintotdeauna de acele *lumi anterioare* (*Vorwelt*) de sub influența cărora individul nu este capabil să se emancipeze complet. „Lumea anterioară este închisă *definitiv*; nu doar experiențele trăite de predecesorii mei aparțin trecutului; este definitiv completă și acea structură biografică în care s-au încadrat experiențele individuale. Din partea lumii anterioare nu ne mai putem aștepta la nimic. [...] Întreaga lume anterioară este de neschimbat.” (Schütz–Luckmann 2002: 293)⁷⁹ Conceptul de lume anterioară, care prezintă similități cu cel de trecut, se referă la experiențe de care individul nu se mai poate elibera și pe care le poartă cu sine în prezent. Astfel, comportamentul său este influențat și determinat în mare măsură de experiențele dobândite în cadrul lumii anterioare.

Din punctul de vedere al propriilor mele cercetări, relevanța primară îi revine constatării că există o diferență insurmontabilă între lumea vieții și lumea anterioară: lumea anterioară nu mai poate fi modificată sau influențată, fiindcă a ajuns la sfârșit și este deja încheiată. Lumea anterioară a înaintașilor ne influențează, dar noi nu o mai putem influența. Totodată, potrivit acestei teorii, prin faptul că purtăm cu noi înșine acele experiențe din trecut, lumea anterioară lasă încă urme în prezent. Or, acest lucru generează un interes pentru lumea anterioară. În acest context, trecutul este constituit din ceea ce este expus și dobândește o interpretare din cadrul acestei lumi anterioare, într-o formă sau alta.

Din accepțiunea despre trecut prezentată mai sus decurge și faptul că acele contexte de semnificație funcționale în trecut pot să difere considerabil de cele din pre-

78 Mai pe larg despre această problematică a continuității și discontinuității ca strategii sociale ale modernității: Giddens 1996: 4–6.

79 Al treilea concept folosit de Alfred Schütz în acest context este cel de *lume posterioară* (*Nachwelt*), care se referă la o lume în mod fundamental „deschisă” și nedefinită (cf. Schütz–Luckmann 2002: 295–296).

zent. Alfred Schütz explică tocmai prin acest fapt existența diferențelor între generații: „contextele de semnificație în care s-au încadrat experiențele înaintașilor noștri diferă în unele puncte esențiale de cele din prezent. Motivul acestui fapt trebuie căutat în experiența diferențelor între modurile de a vedea lumea ale diferitelor generații” (Schütz–Luckmann 2002: 294). Această constatare a lui Alfred Schütz nu trebuie însă limitată numai la diferența între generații, ci, în opinia mea, poate fi aplicată și asupra modurilor de întrebuințare a trecutului specifice diferitelor grupuri, etnii, confesiuni etc. care constituie societatea. Aceleași evenimente din trecut, trăite în comun, pot fi evaluate diferit din perspectiva prezentului de către indivizi și grupuri diferite.

„Trecutul nu este mort. Încă nici nu a trecut.”⁸⁰ din acest punct de vedere, trecutul rămâne deschis tocmai datorită interpretărilor constante. Negocierea socială și interpretarea trecutului au loc în prezent. Punctele esențiale ale actelor de comemorare se referă nu la trecut, ci la prezent; modurile de interpretare a realității sociale oferă o sursă de autoritate acestor grupuri concurente (Bodnar 1992: 15–16). Potrivit opiniei general acceptate în cadrul științelor sociale, demonstrarea trecutului și organizarea memoriei colective aduc cu sine în mod inevitabil conflicte. Motivul acestor conflicte rezidă în diferențele de opinie care se constituie prin referințele de grup specifice în cazul diferitelor evenimente. Memoria colectivă reprezintă unul dintre domeniile determinante ale consensurilor și comportamentelor simbolice din cadrul societății.

În cadrul societăților moderne, organizarea memoriei colective este asociată cu conflicte simbolice deosebit de numeroase. Elementele conflictelor de acest tip sunt, pe de o parte, dorința de dezvoltare, de consolidare și de vehiculare a propriei semnificații atribuite trecutului sau a unor semnificații identice din punct de vedere ideologic, iar pe de altă parte, intenția demontării, a slăbirii și a vandalizării semnificației atribuite de celălalt sau a semnificației străine ideologic. Numeroși cercetători din domeniul științelor sociale au studiat organizarea memoriei de către diferitele grupuri și comunități tocmai pe marginea conflictelor de acest tip. Ei și-au bazat analizele pe ipoteza conform căreia diferitele conflicte sunt capabile să releve textura societății și oferă posibilitatea înțelegerii diferențelor, a divergențelor și a contradicțiilor etnice, sexuale, rasiale, religioase etc. Totodată, numeroase studii de caz atestă faptul că, în urma marilor schimbări sociale și politice (războaie, schimbări de imperiu, revoluții etc.), rupturile intervin și epocile noi se deschid tocmai în domeniul organizării memoriei și în planul intențiilor de modificare a memoriei colective.

Paul Connerton și-a bazat propria teorie pe practicile de comemorare din Germania interbelică (Connerton 1991), în timp ce alți cercetători au deschis perspective noi prin analiza memoriei colective a Holocaustului evreilor sau al romilor (Young 1993 – capitolul apărut în limba maghiară: Young 2002; Finkelstein 2000, Yerusalmi 2000, Stewart 2004).⁸¹ John Bodnar a interpretat praxisul continuu al comemorărilor (politice) din Statele Unite ca restructurare a sferei publice (J. Bodnar 1992).

La rândul lor, cercetările realizate în cadrul societăților est-europene postsocialiste (postdictatoriale) au ajuns la aceeași concluzie că unul dintre cele mai sensibile domenii ale gândirii și ale politicii publice din secolul XX îl reprezintă atitudinea față de memoria

80 „The past is not dead. It is not even past yet.” (William Faulkner)

81 Cercetările maghiare privind această problematică sunt: Erős–Kovács–Lévai 1985 și, parțial, Braun 1995.

colectivă. Încercările de influențare și de organizare a memoriei colective pot fi interpretate și ca acte de încheiere simbolică și morală a trecutului, respectiv ca încercări de regândire a identităților naționale.⁸² Christoph Reinprecht a supus analizei experiențe relevante din Ungaria și Cehia (Reinprecht 1994), Jerzy Jedlicki a desfășurat cercetări în context polonez și ucrainean (Jedlicki 1999), în timp ce Elena Mannová a studiat conflictele dintre slovaci și maghiari din perspectiva organizării memoriei colective (Mannová 2002). Hofer Tamás a interpretat schimbarea din 1989 a regimului politic din Ungaria ca pe o luptă desfășurată în domeniul simbolic în jurul memoriei colective (Hofer 1992). Kenneth E. Foote, Tóth Attila și Árvay Anett au relevat în cadrul analizei lor evenimentele și contextele iconoclasmului politic general de după 1989, ilustrându-și sinteza cu exemple alese din spațiul ungar (Foote–Tóth–Árvay 2000). De asemenea, Sinkó Katalin interpretase anterior instalarea și demolarea monumentelor comemorative și a statuilor ca elemente ale ritualului și ale „liturghiei politice” (Sinkó 1992).⁸³ Autoarea a definit folosirea ritualică a monumentului comemorativ ca un spațiu al discutării trecutului colectiv și al ideologiilor politice, dar și al creării noilor semnificații, sprijinindu-și teza pe istoria semnificațiilor Monumentului Milenar din Budapesta (cf. Sinkó 1991, 1993).

Mai multe cercetări în același domeniu au fost inițiate de Grupul de Antropologie Comunicațională din Miercurea Ciuc (cf. Bodó ed. 2000). În studiul lor des citat, Bodó Julianna și Biró A. Zoltán au trecut în revistă practicile de expunere și folosire a memoriei întâlnite în regiunea Ținutului Secuiesc. Ridicarea statuiilor în spațiul public și, în general, felul în care decurg evenimentele din sfera publică reprezintă, în această regiune, demersuri permanente de apropiere, de folosire și de ocupare a spațiului româno-maghiar. De aceea, autorii s-au angajat să ofere o descriere despre „demersurile prin care s-a realizat dubla practică de ocupare și de stăpânire a aceluiași spațiu fizic” (Bodó–Biró 2000, citat de la p. 13).

Bodó Julianna și-a consacrat analizele „sărbătorii ca proces de constituire a lumii vieții”, concentrându-se asupra unor teme precum folosirea festivă a spațiului, peisajul festiv, funcționarea sistemului de relații festive și folosirea festivă a simbolurilor (Bodó 2000a, citat de la p. 46). Pe lângă rolul pe care zilele festive îl îndeplineau în funcționarea sferei publice și a celei private în perioada socialismului, autoarea a studiat ecourile evenimentelor din planul ocupării simbolice a spațiului în cadrul presei scrise regionale și a ajuns la constatarea că „media își asumă o funcție de o importanță deosebită în procesul de producție a reprezentării colective locale sau regionale” (Bodó 2000b; 2000c, citat de la p. 197–198). Gagyí József a supus analizei modalitățile de folosire a spațiului caracteristice pentru diferitele tipuri de memorii sociale care se constituie într-un context postsocialist și interetnic, precum și practicile de structurare a spațiului din cadrul unei comunități locale (Gagyí 2000a, 2000b). Biró A. Zoltán și Oláh Sándor au studiat consensurile și conflictele sociale care au însoțit reconstruirea unui monument comemorativ rural (Biró–Oláh 2000). Cel de-al doilea autor a descris practicile specifice diferitelor etnii de creare a diferitor spații comemorative și de numire a unor instituții ca ritualuri reglementate de intelectualitatea locală (Oláh 2000a, 2000b).

82 Problematizări teoretice: Reinprecht 1994, Niedermüller 2000.

83 „Trebuie să distingem demolările de monumente comemorative în urma unor luări de poziție oficiale de demolarea de statui în urma judecății populare. În ultimul caz este vorba despre un gest magic și ritualic, despre înlăturarea simbolică a unui tabu...” (Sinkó 1992: 67).

Etnografia include comemorările în categoria festivităților naționale și politice (cf. Verebéli 2005a: 23).⁸⁴ Pozsony Ferenc a abordat din perspectiva cercetării obiceiurilor populare festivitățile de comemorare, concepute de el ca tradiții inventate și discursuri dependente de contextul sociopolitic, cu exemple alese din cadrul festivităților de comemorare organizate în orașele transilvănene (Pozsony 2006; de aceeași tematică țin și: Pozsony 2007, 2009b). Keszeg Vilmos a analizat festivitățile organizate la Turda în ziua de 15 mai în secolul al XIX-lea (Keszeg 2004). Mai multe studii de caz se ocupă de relațiile dintre memoria colectivă și comportamentul/acțiunea simbolică, de actele de comemorare interpretate ca rituri politice și naționale, respectiv de festivitățile publice. Péter László a studiat ritualul și discursurile politice ale comemorării de la Arad cu ocazia zilei de 6 octombrie (Péter 2003); Plainer Zsuzsa a analizat discursurile generaționale și etnice destinate apropiării evenimentelor de comemorare a zilei de 15 martie de la Oradea (Plainer 2001).

Studiind statuile lui Kossuth din Statele Unite ale Americii, Fejős Zoltán a evidențiat că la procesul de formare a personajului revoluționarului prin actele comemorative au contribuit legende populare, demersurile oficiale și instituționalizate ale cultului său, precum și reinterpretările continue ale ideologiei naționale (Fejős 1998). Feischmidt Margit și-a propus analiza reprezentărilor colective formate pe parcursul reamplasării Statuiei Libertății din Arad și al amenajării Parcului Reconcilierii Româno-Maghiare (Feischmidt 2006).

Trebuie să observăm aici faptul că și reînhumările care au loc în urma schimbărilor de regimuri politice pot fi interpretate ca demonstrații și dezbateri ale memoriei colective. Studiile de caz realizate în acest domeniu se referă la reînhumări ale unor personalități precum Batthyányi Lajos, prim-ministru în timpul Revoluției din 1848, reînhumat în 1870 (cf. Stéfán 1993, Zempléni 2009), compozitorul Bartók Béla, reînhumat în 1988 (cf. Gal 1991), prim-ministrul Nagy Imre, reînhumat în 1989 (cf. György 2000: 247–277, Réti 2012), guvernatorul Horthy Miklós, reînhumat în 1993, interpretate ca evenimente care au însemnat și ruperea sau reinterpretarea consensurilor referitoare la memoria colectivă valabile anterior.⁸⁵

Organizarea sărbătorilor naționale românești a fost studiată de sociologii și cercetătorii români ai culturii. Maria Bucur a analizat modul în care cultul liderului din perioada regimului totalitar s-a folosit de sărbătoarea națională a românilor și a golit-o de sens (Bucur 2001). De asemenea, aceeași cercetătoare a realizat și analiza strategiilor românești de după 1918 de amplasare a unor monumente dedicate eroilor războiului mondial și a trecut în revistă practicile de comemorare asociate cu monumentele respective (Bucur 2004). Natalia Cojocar și Stela Suhan au interpretat (re)organizarea memoriei colective ca o modalitate de tratare și de soluționare socială a conflictului armat din Transnistria, respectiv au studiat reprezentările sociale ale conflictului cu ajutorul unor interviuri semistructurate (Cojocar–Suhan 2003).

84 Despre cercetarea sărbătorilor, respectiv teoria și tipurile acestora, vezi sinteza: Verebéli 2005a: 92–160.

85 Datele reînhumărilor publice care au avut loc în Ungaria între anii 1870 și 2010 au fost publicate de Zempléni András: Zempléni 2009: 64–72.