

Identitate, memorie și multiculturalism: reconsiderări metodologice

ISABELA CORDUNEANU

Acest articol abordează interrelaționarea conceptelor de identitate și memorie cu noi dezvoltări în domeniul multiculturalismului. Principalul argument propus de multiculturalismul liberal, cel al recunoașterii și respectării diferenței, ignoră noi întrebări care derivă dintr-o recentă explozie a discuțiilor purtate în jurul conceptelor de identitate și memorie. Ideea de bază a acestui articol constă în propunerea unui nou *locus* al cercetării: nu cel al diferenței, ci acela al formării unei culturi a minorității. În ultimă instanță, pledoaria se concentrează împotriva preeminenței conceptelor de „diferență” și „toleranță” ca și concepte care esențializează condiția alterității dintr-o perspectivă exclusivistă, cea a majorității. Mai mult decât atât, acest discurs al diferenței și toleranței include relații de putere în care majoritatea își impune viziunea asupra alterității, promițând că va fi „tolerantă” față de diferență, fără a-și pune întrebarea dacă această viziune este sau nu împărtășită de subiectul alterității.

Mai mult decât o mutare a locului redefinirii alterității, acest articol pledează pentru utilitatea conceptelor de identitate și memorie în abordările multiculturalismului. Conceptul de identitate apare frecvent în discursul minorităților. În același timp, politicile identitare și cele ale memoriei colective sunt cele care susțin aceste discursuri. În al doilea rând, discursurile multiculturalismului au ignorat relația dintre auto-reprezentarea unei minorități (incluzând aici discursuri identitare susținute de memoria colectivă a respectivei minorități) și heteroreprezentarea (felul în care o minoritate este reprezentată de către majoritate, un discurs care, în mod similar, se bazează atât pe identitatea, cât și pe memoria colectivă a majorității). Într-o primă parte a acestui articol propun o redefinire a acestor două concepte, urmată, în a doua parte, de o discuție a noilor critici aduse multiculturalismului liberal de către studiile culturale.

Identitate

Stuart Hall observa că ultima perioadă s-a remarcat printr-o explozie discursivă în jurul conceptului de identitate (Hall and Du Gay, 1996, p. 1). Homir Bhabha proclama intrarea într-o „anxioasă perioadă a identității” care presupune și o rememorare a trecutului sub sloganul repetabilității istoriei. (Bhabha, 1998, p. 35). Mai mult, conceptul de identitate este cotate drept fiind „la modă” în „politică, mass-media și în studiile culturale, identitatea personală este o cerință și identitatea colectivă un nou standard pentru orice nivel — de la oraș, la stat, la națiune, la continent, de la gen la regiune și descendență etnică” (Niethammer, 1995, p.1). Identitatea este reconceptualizată (Bennett, 1998), deconstruită, subiect al criticismului cultural (Bhabha), introdusă în teoriile sociale (Calhoun, 1994) și în teoriile naționalismului (Scheff, 1994, care argumentează că diferențele culturale sînt adevărata cauză a conflictelor etnice). Discursul identității determină o regîndire a diferenței și o chestionare a viabilității conceptului de toleranță propus de multiculturalismul liberal (Bhabha, 1998) sau o redefinire a „diferenței” și a „toleranței” (Hall, 1996).

O altă discuție se poartă în jurul vechimii conceptului de „identitate”. Niethammer stabilește „preistoria” conceptului de identitate colectivă pornind de la Carl Schmitt, Georg Lukács, Aldous Huxley, Sigmund Freud și Maurice Halbwachs (Niethammer, 1995, pp. 5-10), afirmînd că „identitatea colectivă”, ca și concept, este adoptată de științele sociale în perioada interbelică — deși adevăratul *boom* al identității ca și concept este situat în anii '80. Alte abordări consideră identitatea ca un construct modern. Opiniile și punctele de vedere însă diferă. Zygmunt Baumann susține că identitatea este o invenție modernă și că identitatea s-a născut ca o „problemă”, nu a devenit o problemă pe parcursul epocii moderne (Baumann, 1996, pp. 18-19). Alte voci susțin că identitatea nu este un fapt esențialmente nou; politicile identitare sînt o parte a politicii și a vieții sociale moderne. Noutatea aparține științelor sociale, care au observat „identitatea” și „politicile identitare” abia în ultima perioadă, și respectivele concepte au intrat între preocupările teoriilor sociale (Calhoun, 1994, p. 23).

A afirma că apelul la identitate se face atunci cînd nu știm unde și de ce anume aparținem, și că identitatea este doar numele dat „fugii de incertitudine” constituie o simplificare (Baumann, 1996, p. 19). Această simplificare nu explică de ce anumite identități (precum identitatea națională — specie a identității colective) au un mai mare potențial de a fi adoptate și apărute; de asemenea, propune o viziune monolitică a identității, excluzînd discuția componentelor ei — stereotipuri negative și pozitive sau, cum au mai fost denumite, stigmatate (Antohi, 1999, pp. 262-267).

Recunoscând multiplicitatea identității și pluralitatea posibilităților de a alege pentru un individ (identitatea profesională, de gen etc.), am să rezum discuția la „identitatea colectivă”. Dincolo de loialități provinciale sau de grup, identitatea națională reclamă prioritate și primordialitate, precum și „datorie”, onoare și fidelitate. Acestea însă se regăsesc în discursul public, politic, deoarece la nivel individual identitatea colectivă poate să fie detronată de alte priorități. Recentele teorii susțin că identitatea nu mai este o problemă privată, ci devine o problemă politică.

Recunoașterea recentă a imposibilității de a separa net spațiul public de cel privat (în sensul că și spațiul privat este dominat de politică, acel „the personal is political” al teoriei feministe) are un impact în redefinirea și redimensionarea conceptului de „politici identitare”. Identitatea nu mai este o problemă personală, privată, deoarece asumarea unei identități presupune și refuzarea sau acceptarea altor identități posibile. Această asumare este valabilă mai ales pentru identitatea colectivă (în sensul apartenenței unui individ la un grup social). Pentru acest articol însă, mă voi opri doar asupra considerațiilor privind identitatea colectivă, precizând de la început că identitatea colectivă (în sensul sentimentului apartenenței la un grup) se poate găsi într-o relație conflictuală cu „identitatea personală” (sau „identitățile personale”). Identitatea personală ține, în primul rând, de ceea ce individul consideră de primă importanță pentru delimitarea „sinelui” (gen, profesie, naționalitate, etnie, orientare sexuală). Discursul identității colective presupune aceste elemente, dar ele sînt de obicei subsumate unei categorii primordiale (pentru subiectul acestei lucrări, această categorie este „naționalitatea” sau „etnicitatea”). De asemenea, discursul identității colective accentuează similaritatea în egală măsură cu diferența: include indivizii cu presupuse calități similare, simultan cu excluderea celor care nu le au. Această simultaneitate este un mecanism de bază în definirea politicilor identitare — de la politicile de recunoaștere la cele de diferențiere și excludere. Discursul identității colective poate deveni *inclusiv*, atunci cînd are drept scop *mobilizarea socială*. În acest caz, accentul este pus pe similitudini, și în mare parte aceste similitudini sînt stereotipuri pozitive și frecvente apeluri la tradiție, istorie glorioasă sau/și eroi. Exemplul tipic vine din discursurile istorice și politice ale anilor ‘70 și ‘80, care fac apel la o identitate colectivă axată mai ales pe orgoliu național (Antohi, 1999, p. 264). În același timp, discursul identitar colectiv poate fi *exclusiv*, axîndu-se nu numai pe glorificarea propriilor calități, ci și pe comparația cu „celălalt”, reprezentat prin stereotipuri negative. De remarcat apelul frecvent la „istorie”, în fond la o rețea de „moșteniri” istorice, implicînd astfel în formarea identității colective și memoria colectivă, așa cum se va argumenta în paragraful următor.

În discursul identitar românesc, alteritatea este conferită mai ales maghiarilor, atît la nivelul discursului politic public, cît și la nivelul discursului personal. Discursul politic antimaghiar are o carieră bogată începînd cu anii ‘70 și continuînd cu actualele dezvoltări naționaliste. Stereotipurile discursive sînt preluate de individ și creditate ca elemente constitutive ale propriei identități etnice. De cele mai multe ori li se alătură referiri „istorice” sau care țin de o „tradiție”, ceea ce contribuie la investirea stereotipurilor cu autoritate, obiectivism sau valoare de adevăr. Aceste stereotipuri depășesc un simplu discurs identitar colectiv și se articulează într-un discurs care folosește termenii de „tradiție” sau „istorie”, include episoade istorice, articulîndu-se în cele din urmă într-o memorie colectivă care susține și conferă argumente pentru construcția identității colective cu potențial de excludere. În acest sens, discursul despre identitatea colectivă nu poate fi separat de cel despre memoria colectivă. Mai mult decît atît, politicile identitare sînt corelate cu politicile comemorării și cu dinamica internă a memoriei colective. Recunoașterea diferenței și/sau a similarității nu se poate situa în afara dinamicilor proprii memoriei colective.

Înainte de a discuta aceste dinamici ale memoriei colective, o ultimă mențiune asupra formelor identității colective este necesară. Cel puțin pentru Transilvania, dincolo de identitatea etnică de „român”/„maghiar”, o altă identitate paralelă este afirmată, aceea de „ardelean”. Această idee este susținută nu doar de afirmații ocazionale. În toate cele 20 de interviuri de istorie orală cu maghiari și români din Transilvania, subiecții au afirmat apartenența lor la o cultură transilvăneană, introducînd în discuție nu atît stereotipuri negative despre români, respectiv maghiari, ci mai ales despre românii din celelalte regiuni ale țării („moldoveni”, „olteni”, „munteni”, „regățeni”). În acest sens, apare un al treilea tip de identitate colectivă, cea de „ardelean”, care transcende limitele unui „patriotism local”. Semnificativ este sensul apartenenței la Ardeal, mai curînd decît cea la România, afirmat și de maghiarii emigrați în Ungaria. În acest sens, aș adopta pentru acest caz ipoteza lui Anderson despre „comunitatea imaginată”, ca un construct cultural, narat printr-un limbaj tipărit (cu necesara lărgire a acestei narațiuni, care face apel substanțial la memoria colectivă a comunității) (Anderson, 1983, p. 15). Astfel, discursul identitar etnic este suprapus pe cel identitar regional/„ardelean”. Pledoarii pentru un suflet „ardelean”: „în afară de faptul că sînt ...că mă consider un om de naționalitate maghiară, eu sînt ardelean, am

prieteni, am chiar și rude din partea românilor și consider că sufletul transilvan mai există și este un suflet mai nobil decât unul român din Regat sau maghiar din Ungaria, deoarece caracteristica generală a unui ardelean este toleranța, după părerea mea ...” (P.B.) sau pledoarii pentru a fi deosebit: „și cu ungurii din Transilvania cred că e ceva foarte interesant. ești foarte diferit de cei din Ungaria și nici nu vrei să fii ca ei. Eu cred că le priește, ungurilor din Transilvania, că sînt minoritari. Dacă nu, am ajunge așa, un fel de... Cred că dacă ungurimea din Transilvania ar deveni majoritate, ar pierde ceva foarte semnificativ. Ceva care îi dă chestia de a fi aparte.” (Z.M.).

Această *altă* identitate colectivă și acest sens de apartenență este de fapt demonstrația existenței unei „culturi hibride” — în sensul lui Bhabha, așa cum se va discuta în ultima parte a acestui articol — și a unei necesități de a adăuga obișnuitei antinomii român-maghiar, o altă posibilă identitate, care transcende simplele discuții de apartenență etnică. Stereotipurile etnice negative continuă să existe, dar în paralel trebuie recunoscut un nivel de definire identitară care le transcende, fără a le anula. Cu alte cuvinte, toleranța și recunoașterea diferenței (unguri-români) nu face apel decât la aceste stereotipuri etnice antinomice. Ceea ce trebuie înțeles și văzut este existența unei a treia dimensiuni culturale și identitare, care transpare dincolo de impusele canoane ale definirii etnice. Așa cum voi preciza în ultimul paragraf, această a treia dimensiune a identității, ignorată de abordarea multiculturalismului liberal, poate fi surprinsă și recunoscută în contextul recunoașterii existenței unor culturi „hibride”, la granița dintre cultura majorității și hetero-reprezentarea minorității.

Această reafirmare a unei culturi „hibride” nu se face în afara unei politici a comemorării. Un alt argument al acestui articol este necesitatea de a conjuga conceptele de identitate și memorie, tocmai pentru a evita o simplă polarizare a identităților, tributară stereotipurilor etnice discursive.

Memorie și identitate

Conceptul de memorie presupune o nouă metodologie în abordarea istoriei contemporane recente, în sensul scrierii nu doar a unei istorii evenimentiale, dar și a unei istorii ca „artă a memoriei” (Hutton, 1993). Din punct de vedere istoriografic, această abordare beneficiază de o tradiție bogată, începînd cu istoricii mentalităților colective, care au tratat indirect problema memoriei, și pînă la istoricii care s-au ocupat de politici comemorative și, mai recent, de istoria orală. Conceptele folosite mai departe, precum „memorie colectivă” sau „tradiție inventată” aparțin istoricilor preocupați de politicile comemorative. Cu toate acestea, prezenta abordare se îndepărtează de aceste tradiții de cercetare datorită principalei ipoteze pe care este fundamentată, și anume aceea a coexistenței a două tipuri de memorie, cea a grupului social dominant și cea a grupului dominat.

„Memoria” este considerată ca fiind delimitată social. Ea implică o relație de putere, deoarece ceea ce o persoană păstrează în memorie este determinat și de apartenența socială a acesteia, precum și de grupurile sale de referință (Hutton, 1993: 79). Grupul aflat la putere ia în stăpînire trecutul, evacuuînd tradițiile stabilite de adversari sau de precedentele grupuri aflate la putere, reformulîndu-le în conformitate cu propriile sale interese. De asemenea, reamintirea trecutului depinde de grupul care stabilește cadrele reamintirii, ale memoriei (Hutton: 1993, p. 128).

Analizînd trecutul recent, se constată coexistența a două tipuri de memorie. Prima este memoria oficială, cea impusă și sponsorizată de grupul aflat la putere (de către stat, care pretinde a reprezenta interesele unui grup sau ale unei majorități). Grupul dominant este cel care organizează ceremonii de comemorare, sărbători naționale, stabilește datele sărbătorilor naționale, stabilind astfel date prioritare în reamintire (precum 1 Decembrie, ziua formării statului național unitar român) și aruncînd în umbră alte date. De asemenea, grupul dominant (statul) este cel care sponsorizează și validează un discurs istoric, o narațiune istorică care se desfășoară de-a lungul acestor date privilegiate, impunînd astfel „memoria oficială”. Din această „memorie oficială” își trage resursele identitatea colectivă „pozitivă”. Acest tip de identitate se bazează mai ales pe stereotipurile autoreprezentative pozitive (eroism, istorie glorioasă ș.a.m.d.) și are un puternic potențial de a exclude alte potențiale identități care ar concura sau contrazice identitatea colectivă. La nivelul hetero-reprezentării, memoria oficială propune mai ales stereotipuri negative ale alterității.

Alături de această memorie oficială însă a coexistat o memorie alternativă, fiind, în anumite puncte, contradictorie memoriei oficiale. Este tot o memorie colectivă, în sensul că aparține și este revendicată de un grup (și este în același timp suportul identității colective manifestate de acest grup), dar o memorie colectivă care prezintă trecutul în mod diferit de reprezentarea oficială. Reprezentările sînt alternative, în sensul că se referă la evenimente, procese care sînt excluse din discursul oficial sau sînt contradictorii, în sensul că propun o variantă complet opusă celei oficiale.

Cele două tipuri de memorie, oficială și colectivă-alternativă nu ocupă două locuri net delimitate. Încearcă să se influențeze și să se contrazică reciproc. În consecință, propun nu o viziune deterministă a celor două concepte (în sensul că modificarea sau proeminența unui tip de memorie ar determina în mod automat reacția celui alt tip de memorie), ci o viziune dinamică, integrând și conceptele mai sus menționate de identitate, pe fondul dezbaterii asupra multiculturalismului.

Memoria oficială este rezultatul fabricării unei istorii care se bazează în special pe „moștenire“ și tradiție („tradiție inventată”). Acest tip de rememorare a trecutului folosește în mod predominant ca justificare, „tradiția” (cu argumentele primordialității, vechimii și continuității) și discursul necesității păstrării și dezvoltării unei „moșteniri” culturale. Acest discurs al moștenirii cuprinde mai ales subiecte care sînt privilegiate prin comemorare și este dependentă de nevoile prezentului, care dictează refabricarea și reamintirea unei anumite versiuni a trecutului.

Memoria oficială cuprinde și subiecte care la un moment dat sînt uitate, ascunse, umbrite sau reduse la tăcere. Acestea sînt folosite pentru a fabrica o versiune a trecutului care corespunde cel mai bine nevoilor prezentului, incluzînd în aceste necesități prezente crize politice, economice sau ideologice. Trecutul nu este reamintit (și fixat în scris) *asa cum a fost*, deși iluzia rankeană a obiectivității captează încă atît istoricii, cît și beneficiarii narațiunilor istorice. Atunci cînd apelul public, al memoriei oficiale, face recurs la ceea ce cu mîndrie denumeste „istorie”, ne aflăm de fapt în fața unui trecut reconstruit din subiecte care au potențialul de a răspunde unor necesități prezente. Memoria oficială folosește istoria rescrisă de-a lungul tradiției și ca justificare pentru apărarea unei „moșteniri”. Memoria oficială împuternicește un discurs oficial despre trecut, care devine capabil de a reclama eliminarea altor versiuni ca „nereale”, „neobiective” sau „contrare adevărului”. Impunînd o viziune unică și nediferențiată, memoria oficială acționează și încearcă să înlocuiască memoria alternativă. Aceste versiuni alternative ale trecutului, formate în afara unui spațiu privilegiat al puterii, intră în conceptul de memorie colectivă sau *memorie socială*.

O definiție simplă a memoriei colective sau sociale este aceea de „memorie obiectivă care poate fi împărtășită cu alții”. (Fentress și Wickham: 1992, p. 6). Mai mult chiar, memoria socială conferă identitate unui anumit grup datorită stabilirii unei legături între trecut, prezent și viitor. Cu alte cuvinte, „putem concepe memoria socială ca o expresie a unei experiențe colective: memoria socială identifică un grup, conferă un sens trecutului sau îi definește aspirațiile. În acest proces, memoria socială elaborează de asemenea prezentul”. (Fentress și Wickham, p. 25-26).

O însușire importantă a memoriei sociale este capacitatea sa de a fi *transmisă*. Aceasta este mai ales o transmisie orală, și este posibilă numai dacă memoria este articulată, dacă se constituie într-o formă narativă. Această formă narativă trebuie să corespundă necesităților prezentului. Această relație între memoria socială și prezent determină modificări în memoria socială în conformitate cu imperatiile prezentului. Aceste schimbări au drept mecanisme rememorarea și uitarea, ceea ce conferă o anumită instabilitate memoriei sociale, în sensul că memoria socială nu avansează mereu aceleași subiecte și discursuri. Această instabilitate impune utilizarea memoriei sociale nu ca un document istoric, ci ca o modalitate de a reconstrui sensurile pe care anumite memorii (versiuni ale trecutului, discursuri identitare) le au pentru anumite grupuri sociale. Memoria socială nu este stabilă ca informație; stabilitatea se regăsește însă la nivelul sensurilor și imaginilor reținute de anumite grupuri sociale (Fentress și Wickham, p. 56).

Memoria socială poate veni în conflict cu o nouă ordine politică, datorită faptului că se bazează pe un depozit de amintiri împărtășite de un anumit grup social. În caz de conflict, grupul dominant va încerca să impună fie o uitare forțată, fie cel puțin o obscurizare a memoriilor alternative. „Cu cît aspirațiile noului regim sînt mai totale, cu atît mai imperioase vor fi încercările de a impune o perioadă de uitare forțată” (Connerton, p. 12).

Interdicțiile impuse memoriei sociale de către un regim politic sînt însoțite de construirea unei „memorii oficiale” în locul celei cenzurate. Memoria oficială se poate reconstrui prin cenzurare, reducere la tăcere, în sensul că anumite evenimente sînt „uite”, nemenționate. Se poate însă impune și prin „înlocuirea” memoriei sociale, prin re-interpretarea trecutului în conformitate cu ideologia prezentului. Aceste mutații însă nu presupun o eradicare totală a memoriilor alternative și anterioare, așa cum presupune Connerton. Memoria oficială încearcă o re-reprezentare, o reinterpretare a tematicilor anterioare, dîndu-le o nouă semnificație, consonantă cu necesitățile prezentului. Însă această readaptare poate produce obliterarea vechilor tematici, mai ales dacă noile sensuri sînt reiterate în spațiul public și însoțite de spectrul „tradiției”, al „adevărului” și al „obiectivității”. Reiterarea noilor sensuri dintr-o poziție autoritară nu este însă unica posibilitate. Unele teme ale memoriei

sociale pot dispărea dacă nu au corespondențe în gândirea instituțională, colectivă a momentului, deoarece relevanța lor pentru prezent este nulă. Cu alte cuvinte, nimeni nu își va aminti un eveniment istoric dacă: 1. Nu este impus de o comemorare oficială, într-un cadru oficial (oficial pentru un anumit grup social); 2. Nu este reiterat ca justificare a unei linii politice prezente sau 3. Nu susține revendicarea unei diferențe sau identități contestate.

Mai mult decât atât, nu orice eveniment istoric are potențialul de a susține contestarea unei identități sau de a deveni subiectul unei comemorări oficiale. Dar orice eveniment istoric poate deveni argument într-un discurs care se desfășoară într-unul din cele trei cadre sus-menționate. Revenind la relația dintre memoria socială și gândirea colectivă sau instituțională, ceea ce oamenii uită (sau pretind că uită) poate releva principalele linii de dezvoltare ale gândirii colective, instituționale (Douglas, 1986, p. 70-71). Când sînt preferate discursuri și simboluri istorice ale „independenței”, gândirea instituțională are o problemă cu recunoașterea statutului internațional, spre exemplu. Preferința pentru „continuitate” și comemorarea romanilor, dacilor și a altor genealogii ancestrale denotă o prevalență a obsesiei preeminenței, care la rîndul său este un argument principal în discursul naționalist, anti-minoritar, pentru exaltarea valorilor statului național.

O ultimă precizare este necesară. Memoria socială susține memoria individuală, și în acest sens, memoriile indivizilor au o dimensiune socială, deoarece înțelegerea trecutului este o cerință socială. Individul reinventează trecutul, pentru sine și pentru alții, într-un cadru social, și răspunzînd nevoilor prezente ale propriului grup sau ale grupului la care se raportează. Cum însă aceste nevoi și cerințe nu sînt stabile, trecutul este continuu reinventat și la nivelul memoriei individuale (Hutton, p. 6). Aceasta nu presupune însă un relativism perpetuu: reinventarea trecutului, la nivel individual, este relaționat cu reiventarea trecutului la nivel de grup — cu alte cuvinte, cu modificările în memoria socială (colectivă).

În memoria colectivă se localizează stereotipurile și identitățile culturale. Memoria colectivă oferă justificările pentru abordarea sau primordialitatea unei identități. Discursul identitar nu se oprește la simpla afirmare „eu sînt” sau „eu aparțin”. Include de asemenea comparații și justificări pentru adoptarea respectivei identități, care includ excursuri morale (de superioritate, de inferioritate, aserțiunea unor calități psihice etc. pentru grupul care își asumă o anumită identitate) și narațiuni care apelează la un trecut istoric simțit ca un loc propriu, toate acestea fiind stocate în memoria colectivă. Accesul la aceste diferite tematici, construirea unui discurs identitar ține însă de politicile identitare.

Membrii unui grup sînt cel mai adesea conștienți de politicile identitare ale celorlalte grupuri — și încearcă, ca răspuns, să își definească propria identitate. Această continuă redefinire a identității este de domeniul politicilor identitare, care depind atât de dinamica internă a grupului, cît și de contextul extern. În această redefinire a politicilor identitare, memoria colectivă și interacțiunea sa cu ceea ce, pentru moment, este memoria oficială, formează un mecanism intern care nu poate fi ignorat. Legitimitatea arogată de politicile identitare, cum e bunăoară primordialitatea identității naționale, au ca sprijin tematici ascunse în memoria colectivă. O dată adoptate aceste tematici de identitatea colectivă, autoritatea lor impune o reconsiderare a locului lor în memoria colectivă: vor deveni, pentru moment, rememorări privilegiate, care vor oblitera alte reprezentări. În această dinamică, reconstruirea continuă a trecutului — în ambele sensuri, un discurs oficial, un discurs al minorităților — are un loc central. Aceste considerații deschid drumul pentru reconsiderarea legăturii între „istorie” pe de o parte, și memorie și identitate, pe de alta. Aceste delimitări depășesc intențiile articolului de față. O ultimă mențiune este însă necesară: reconstrucția istoriei naționale sau a istoriei unui grup nu poate fi separată de politicile identitare și de politicile memoriei. Fie că se scrie o istorie politică a grupului dominant, fie o istorie sociologică a diferenței, a marginalizării sau a *minoritarizării*, recompunerea trecutului este tributară necesităților prezentului — nu avem niciodată o istorie „așa cum a fost”.

În concluzie, memoria și identitatea, fie ea colectivă, națională sau personală sînt inextricabil legate, iar *boom*-ul conceptului de identitate este foarte probabil să fie urmat de unul al conceptului de memorie. Deși criticat ca fiind un construct mai degrabă larg și vag, teoriile identității, incluzînd politicile identitare, nu pot face abstracție de recursul la memorie, atîta timp cît în identitatea colectivă se detectează un recurs la trecut și o încercare de reprezentare a trecutului, astfel încît să dea un sens prezentului și viitorului. Există și alte modalități de a reconstrui identități colective, dar cu toate acestea, recursul la trecut și la istorie ca legitimare — de fapt, la o „moștenire” istorică — sînt cele mai frecvente. Sînt din ce în ce mai numeroase recursurile la moștenirile istorice. Pe lîngă obsesiile identității și ale memoriei, apelurile la moștenirea istorică, la tradiție și tradițional sînt în egală măsură de numeroase. Conform celor afirmate de David Lowenthal, moștenirea istorică este o industrie în continuă dezvoltare, țintind la reprezentarea trecutului ca un loc cunoscut și astfel refolosind trecutul pentru

scopuri prezente (Lowenthal, 1996 și Lowenthal, 1998). Această reconstrucție istorică formează domeniul unei alte cercetări. În contextul lucrării de față se relaționează doar cu producerea unei identități colective legitimate istoric, printr-un apel la memoria colectivă (la rîndul ei, remodelată cu noi viziuni asupra unui trecut care nu mai este un „teritoriu străin”, ci colonizat de nevoile prezentului). Tocmai această recentă și globală preocupare pentru „tradiții” și „moșteniri” istorice (Lowenthal (1996) inventariază multiplele cazuri în care se apelează la tradiția istorică, alături de deconstrucția unor discursuri care caută legitimări în primordialitate și genuitate, toate bazate pe reconstrucția unui trecut fezabil) implică necesitatea corelării conceptelor de „identitate” și „memorie”.

Această corelare însă trebuie plasată în contextul largit al noilor abordări din studiile culturale, care pledează pentru înlocuirea discursurilor de acceptare și recunoaștere cu o mai aprofundată incursiune în teritoriile culturale „de graniță”, „hibride”. A postula doar condiția de a fi „celălalt” înseamnă doar a accepta o identitate pre-construită. În cuvintele lui Renee Green, „Multiculturalismul nu reflectă complexitatea situației așa cum mi se arată ea zilnic... Pentru aceasta e nevoie ca o persoană să poată face un pas înafara ei/lui pentru a vedea efectiv ce face ea/el. Eu nu vreau să condamn oamenii bine intenționați și să spun (ca toate acele tricouri pe care le poți cumpăra pe stradă) «E o chestie a negrilor, tu n-o poți înțelege». Pentru mine aceasta înseamnă esențializarea negritudinii (blackness).” (Bhabha, 1994, p. 3, subl. mea).

Multiculturalism: de la toleranța liberalismului la acceptarea hibridității culturale

Odată conceptele de identitate și memorie, precum și relația dintre ele delimitate, voi menționa recente dezvoltări teoretice care atacă soluționările propuse de multiculturalismul liberal. Principala critică adusă multiculturalismului liberal, promotor al toleranței și acceptării diferenței, a venit cu ultimul val al *Kulturkritik*. Voi dezvolta aici mai ales teoria lui Homi Bhabha. În esență, aceasta refuză reprezentarea alterității — sau a minorității — din perspectiva majorității. Bhabha pledează pentru recunoașterea unor culturi „parțiale” sau „hibride” (care sunt cele create de minorități), refuzînd simpla definiție și acceptare a unei culturi a alterității. Definierea alterității induce o prea mare vizibilitate a acestei condiții de a fi „altul”, fără însă a garanta o suficientă vizibilitate a „subiectul național autentic”. Odată constituită — atemporal — imaginea alterității, se suprapune peste „subiectul național autentic”, falsificîndu-l. În cuvintele lui, Renee Green propune doar o esențializare a alterității, fără a asigura o vizibilitate pleneră a alterității. „Altul” este văzut, definit, conceptualizat folosindu-se criteriile majorității. În consecință, se accentuează diferențierile dintre minoritate și majoritate, obliterîndu-se atît specificitatea culturii minoritare, cît și diferențierile interne ale acestei culturi.

O altă problemă a multiculturalismului liberal este imposibilitatea de a asigura o recunoaștere a egalității culturale. O asemenea recunoaștere necesită o apreciere egală a meritului cultural, ceea ce necesită utilizarea unor judecăți de valoare asupra diverselor culturi. Judecățile de valoare insistă asupra diferențelor între cultura minorității și cultura majorității (macrodiferențele) nerecunoscînd diferențierile interne și „interstițiile” determinate de dezvoltarea inegală a culturilor „parțiale” ale minorităților. Recunoașterea diferenței se face numai între minoritar și majoritar, obligînd ambele culturi să își asume o unitate de bloc, și ignorînd diferențierile și dezvoltările interne, pe care le-au cunoscut în timp (Bhabha, 1998, p. 32-36). Bhabha introduce termenul de „hibridizare culturală”, pentru a susține imposibilitatea conceptualizării culturii (și a imaginii celuilalt) ca o „construcție arhitectonică” atemporală (Bhabha, 1998, p. 30).

Observațiile și reconceptualizările propuse de noua *Kulturkritik* pot deschide o nouă fază în dezbaterile asupra multiculturalismului. În contextul restrîns al acestui text, însă, reține atenția doar necesitatea de a recunoaște liniile interne de diferențiere în cadrul unei culturi și a unui grup. Aceasta impune acceptarea, pe de o parte, a multiplicității identității colective, și, pe de alta, acceptarea existenței unor identități colective care scapă polarizării sine-alteritate (precum mai sus-menționata identitate de „ardelean” care scapă neobservată atunci cînd polarizarea se face strict etnic, român-maghiar).

Cu alte cuvinte, o minoritate este reconstruită în discursul majoritar al multiculturalismului liberal ca un monolit, ignorîndu-i diferențierile interne. Reconstruind discursiv o minoritate și cultura acestei minorități, pledoaria liberală pentru recunoașterea și acceptarea diferenței nu este suficientă. Reconstrucția trebuie să recunoască, dacă nu să respecte, propriile frontiere interne de diferențiere culturală și nu să încerce ridicarea unui alt „complex arhitectonic” monolitic. În ultimă instanță, este o pledoarie pentru acceptarea diferențierilor în interiorul grupului minoritar, însă așa cum sunt ele definite de acest grup, și nu de cel dominant (majoritar). Această acceptare induce nu doar o imagine mult mai diversă a alterității, dar și o subminare a stereotipurilor naționaliste și etnice, care se bazează tocmai pe „esențializarea” faptului de a fi „diferit”, așa cum este el perceput de către majoritate.

Amendamentele aduse de noua *Kulturkritik* se limitează însă la reconstrucția discursivă, academică, dar nu se oprește asupra unui aspect fundamental, cel al reprezentării reciproce: o minoritate este reprezentată de majoritate ca un grup fără linii interne de diferențiere, și invers. Cu alte cuvinte, în hetero-reprezentări sînt folosite stereotipurile simplificatoare. În autoreprezentări, în acceptarea unei identități colective, sînt asumate aceleași stereotipuri simplificatoare. Discursurile și justificările conflictelor etnice folosesc de asemenea stereotipurile simplificatoare. Discursurile interculturalității rămîn în *Academia*, în timp ce stereotipurile simplificatoare sunt incluse în discursurile identitare și în politicile identitare. Aceste hetero-reprezentări sunt folosite atunci cînd discursul este făcut pentru și într-un spațiu public (prin excelență, un spațiu al relațiilor de putere). Discursurile politice sunt cel mai vizibil exemplu în acest sens. Cu toate acestea, hetero-reprezentările nu sunt esențializate atunci cînd subiectul lor se auto-reprezintă în interviurile de istorie orală. În cele 20 de interviuri de istorie orală realizate, intervievații au făcut apel nu doar la a treia dimensiune a identității colective (cea de ardelean), ci și la alte posibile spații identitare, legate de locul de muncă, de condiția socială, de viața familială. Hetero-reprezentările (identitatea națională este un exemplu) — cu simplificările stereotipice care ignoră liniile interne de diferențiere ale unei minorități — își dovedesc astfel potențialul politic negativ și de excludere.

Identitatea națională are potențialul de a oblitera alte identități alternative (de gen, de profesie ș.a.m.d.), dar autoritatea sa provine nu doar din faptul că este susținută de statul național — cu alte cuvinte, de o autoritate instituțională. Ea provine mai ales din elementele care formează această susținere — o remodelare a memoriei colective, care determină credibilitatea identității naționale, acceptarea ei ca fiind cea adevărată, obiectivă, superioară, dezirabilă, nobilă etc.

Discutînd importanța identității naționale în statele post-comuniste, Calhoun (Calhoun, 1994, pp.304 și urm.) avansează ipoteza că absența unei sfere culturale deschise, precum și a discursurilor politice alternative au împiedecat, în statele comuniste, dezvoltarea unor identități alternative identității naționale promovate de cultura oficială. Dacă identitățile alternative ca cele de gen, politice sau profesionale pot fi acceptate ca subdezvoltate, nu același lucru se poate afirma și despre „identitățile alternative” ale minorităților naționale (Calhoun ignoră multietnicitatea regiunii, aducînd în prim plan identitățile alternative individuale). Departe de a fi neantizate, ele au fost susținute de un permanent și neoficial recurs la o memorie alternativă, care a găsit interstiții în discursul oficial, ceea ce i-au permis supraviețuirea și transmiterea. Transmiterea unei versiuni a istoriei opusă celei promovate de majoritate este un argument în favoarea menținerii unei memorii și a unei identități colective alternative a minorității. Această identitate colectivă nu este însă monolitică. Dincolo de stereotipurile pe care le propune (ca răspuns la stereotipurile identității și memoriei oficiale) se află multiple alte spații identitare, localizate în ceea ce Bhabha denumește „granițe” culturale. O minoritate își are propriile linii interne de diferențiere. Refuzul stereotipurilor produse de memoria oficială (refuz exprimat prin producerea unor contra-stereotipuri la adresa majorității) provine tocmai din nerecunoașterea acestor diferențieri interne, a multiplicității și inegalității culturii unei minorități de-a lungul diferitelor linii identitare (apartenență socială, gen, familie, profesie ș.a.m.d.). Prin urmare, reprezentarea alterității trebuie să ia în considerație pluralitatea subiectului, situînd cercetarea dincolo de simpla polarizare eu-altul. □

REFERINȚE

1. Anderson, Benedict. **Imagined Community**. Thretford: Thretford Press, 1983.
2. Antohi, Sorin. **Civitas Imaginalis. Istorie și Utopie în cultura română**. ediția a II-a. Iași: Polirom, 1999.
3. Baumann, Zygmunt. *From Pilgrim to Tourist — or a Short History of Identity*. In Craig Calhoun (ed.). **Social Theory and Politics of Identity**. Oxford: Blackwell, 1994, pp. 18-36.
4. Bhabha, Homi K. *Culture's in between*. In David Bennett (ed.) **Multicultural States. Rethinking difference and identity**. London: Routledge, 1998, pp. 29-36.
5. Bhabha, Homi K. **The Location of Culture**. London: Routledge, 1994.
6. Calhoun, Craig. *Social Theory and Politics of Identity*. În Craig Calhoun (ed.), pp. 9-36.
7. Calhoun, Craig. *Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination*. În Calhoun (ed.), pp. 304-337.
8. Connerton, Paul. **How Societies Remember**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
9. Douglas, Mary. **How Institutions Think**. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1986.
10. Fentress, James and Chris Wickham. **Social Memory. New Perspectives on the Past**. Oxford: 1992.
11. Hall, Stuart. *Who Needs Identity? An Introduction*. În Stuart Hall și Peter du Gay (ed.), **Questions of Cultural Identity**. London: Sage Publications Ltd., 1996, pp. 1-17.
12. Hutton, Patrick H. **History as an Art of Memory**. Hanover: 1993.
13. Lowenthal, David. *Fabricating Heritage*. În **History & Memory**, vol. 10, no.1, 1998.

14. Lowenthal, David. **Possessed by the Past. The Heritage Crusade and the Spoils of History.** New York: Free Press, 1996.
15. Niethammer, Lutz. *Conjectures of Collective Identity.* Conference paper. Florența: 1995. (manuscris nepublicat)
16. Scheff, Thomas. *Emotions and Identity: A Theory of Ethnic Nationalism.* În Calhoun (ed.), pp. 277-303.

*

Isabela CORDUNEANU, absolventă a Facultății de Istorie din cadrul Universității Al. I. Cuza din Iași, și a Facultății de Istorie din cadrul Universității Central-Europene din Budapesta (MA), în prezent doctorandă a Facultății de Istorie și Civilizație a Institutului European din Florența. Principalele sale cercetări abordează problema istoriei și memoriei în Europa Centrală și de Est.