

actual immigració, que a aquesta problemàtica identitària complexa hi afegeix la més primària i política que consisteix en la lluita per sobreviure i, poc a poc, integrar-se jurídicament i política a la nacionalitat forta. Tot plegat, el nacionalisme identitari i sobiranista fort ha d'entendre i aprofitar convenientment el fet que, en el fons, aquests dualismes propis de la immigració en les societats complexes i d'èxit, com és la catalana, l'impedeixen (o li fan molt difícil) convertir el seu identitarisme d'origen, intrínsecament dèbil, en una opció política diferenciada i agressiva envers el nacionalisme d'acollida. Però cal actuar amb prudència, donat que les postures agressives (pensem en el cas de la política del tradicional nacionalisme francès (i de l'anomenada francofonia) poden originar problemes molt seriosos i previs a la formulació d'un identitarisme pretesament més sofisticat, polític-constitucional i d'interessos (les recents onades de revolta als suburbis urbans sembla que apunta en aquesta direcció).

Però, a l'actual societat complexa catalana no podem pensar que tots els problemes –tot i la seva indiscutible importància– provenen del repte que significa la nacionalització de les dues i successives onades immigratòries. Efectivament, no podem oblidar la dificultat provinent de l'existència de fortíssims particularismes intra comunitat nacional. Davant d'ells, la política identitarista i sobiranista ha de filar molt prim en l'articulació dels interessos que hauran de permetre mantenir l'atractiu a integrar-se en la comunitat nacional. Arribats a aquest punt, aquests interessos han de saber combinar adequadament els aspectes estrictament materials (la comunitat d'interessos) amb els polítics, això és, els textos constitucionals i la coherència del sistema polític que representa aquest nacionalisme que vol ser integrador. De la sabia coherència d'aquests dos factors, la gestió dels interessos materials i d'un bon equilibri polític constitucional en dependrà l'èxit de la nacionalització moderna.

Tot amb tot, vist des d'una societat com la catalana, penso que està força equivocat el diagnòstic en gran part maniqueista d'un Alain Touraine relatiu a la crisi dels grans cossos ideològics, de la globalitat i dels valors universals (la vella política il·lustrada dels valors i els deures genèrics i de les metodologies científiques positivistes ordenadores de l'Univers i font de garantia dels drets individuals), i de la manera com, segons ell, aquesta crisi ha portat el desenvolupament pertorbador dels identitarismes particularistes (micro) i el caos actual. En les noves societats complexes, l'identitarisme sobiranista més relaxat o intencionat que hem defensat fins aquí pot, precisament, ser la moderna forma de participació en i pels valors universals, que sense aquesta aportació concreta i particular corren el risc de quedar d'una forma permanent i definitiva en les mans despersonalitzadores («desidentitzadores») del mercat.

NOTES

1. Vull agrair als amics Òscar Costa i Francesc Roca els suggeriments fets al text inicial. Espero haver-los sabut interpretar convenientment; en tot cas, en el seu moment em van permetre portar la reflexió una mica més enllà, i això és impagable, sobretot en un text obert com aquest que té com a únic objectiu contribuir a reprendre el debat sobre un tema que afecta d'una manera central la nostra convivència i la nostra cultura política.

Jordi Casassas Ymbert, és catedràtic d'Història contemporània de la Universitat de Barcelona.

La representació simbòlica del passat nacional

Marta Rovira i Martínez

A partir de l'estudi i de l'anàlisi dels símbols i de la seva representació, l'autora fa un ampli reconegut per l'obra d'autors com ara Ricoeur i Halbwachs a fi i efecte de determinar els marcs i grups socials que estructuraven l'experiència i el record dels individus per dotar-los d'una consciència històrica del seu passat com a comunitat.

INTRODUCCIÓ: ELS MARCS SOCIALS DE LA MEMÒRIA

Els nostres records –diu Halbwachs– sempre pertanyen a un espai social. En aquest sentit, podem pensar la memòria individual com una il·lusió¹, com una línia imaginària que posa en relació els diferents grups als quals pertanyem. Perquè els nostres records, també segons el mateix autor, es localitzen sempre en un espai social, en tant que nosaltres mateixos som éssers socials. No hi fa res que evoquem els records de forma solitària: els altres hi són presents d'una manera o una altra.

«Mais nos souvenirs demeurent collectifs, et ils nous sont rappelés par les autres, alors même qu'il s'agit d'événements auxquels nous seuls avons été mêlés, et d'objets que nous seuls avons vus. C'est qu'en réalité nous ne sommes jamais seuls.» (HALBWACHS, 1968:2).

Aquests espais socials als que fa referència Halbwachs són els marcs socials que estructuraven l'experiència i el record dels individus. Per ell, són els grups socials com a sosteniment de la memòria, no solament perquè ajuden a fixar els records, o perquè articulen l'espai i el temps de les experiències compartides, sinó perquè a més, el grup com a tal és portador d'una manera de sentir el passat. La memòria dels músics, la memòria dels grups religiosos, la memòria de la classe obrera... Halbwachs identifica el grup com una estructura que conté uns vincles simbòlics (la memòria) entre els individus, que van més enllà de cadascun d'ells, i que només poden existir col·lectivament. És així com s'estableixen uns valors compartits, una lògica que va més enllà de la racionalitat, i que trans-

met una visió durable del passat, que arriba a formar part del grup d'una manera preconscient.

Però per Halbwachs la memòria encara era allò que les persones fan durar, i que es diferencia de la història perquè no va més enllà d'una generació. La història, en canvi, traça el camí cap al passat llunyà. Quan oposa memòria i història, atribueix a la primera una forma de coneixement del passat més arrelada a les consciències col·lectives. Mentre que la història és entesa com una ciència que interpreta el passat més enllà de l'experiència de les persones. Hem d'entendre, doncs, que Halbwachs veia el treball historiogràfic com una tasca d'especialistes, com un fet diferenciat del camí gruixut i popular de l'esdevenir social. Si hagués sobreviscut al camp d'extermini hauria viscut un període, el posterior a la II Guerra Mundial, que s'ha caracteritzat precisament per la intervenció del treball historiogràfic en la vida social.

Qui millor ha enfocat aquesta relació entre història i memòria, i n'ha dilucidat la relació és sens dubte Paul Ricoeur (*L'Histoire, la mémoire, l'oubli*. Seuil, 2000). Ricoeur distingeix entre treball historiogràfic i treball de memòria. Però un i l'altre no són pas aliens. Per Ricoeur, la memòria col·lectiva constitueix el terreny d'arrelament de la historiografia. És a dir, la memòria és la història *viscuda*. En aquest sentit, Ricoeur no entén la memòria com allò proper que no requereix els documents escrits per ser recordat (objecte de record immediat), sinó la memòria com a forma d'apropiació de la història, del passat més llunyà.

«Si on la traite d'une manière non linéaire mais circulaire, la mémoire peut apparaître à deux reprises au cours de notre analyse: d'abord comme matrice de l'histoire si l'on se place du point de vue de l'écriture de l'histoire, puis comme canal de la réappropriation du passé historique tel qu'il nous est rapporté par les comptes rendus historiques.» (RICOEUR, 2004: 21)

Aquesta relació entre història i memòria no pressuposa una diferència epistemològica insalvable, perquè la història conté memòria, i la memòria conté història. I això és el més rellevant. Els envits socials que es produeixen en el camp de la memòria no estan al marge de la intervenció de la història acadèmica. En molts sentits, els conflictes de la memòria també són els conflictes de la historiografia. Malgrat que la societat els reserva espais socials diferents, i papers socials diferenciats, i que el discurs acadèmic sobre el passat té unes potencialitats pròpies, unes característiques que el fan diferenciar-se de la construcció de la memòria que es fa des de fora de l'àmbit científic. Però hi ha un punt en què història i memòria conflueixen necessàriament, on constitueixen dues dimensions d'un mateix fenomen: la representació i narració del passat. En aquest article ens referirem a aquesta vinculació de la història i de la memòria amb la representació del passat en el marc de la nació, per mitjà de l'acció simbòlica.

LA REPRESENTACIÓ DEL PASSAT NACIONAL

«Une problématique commune court en effet à travers la phénoménologie de la mémoire, l'épistémologie de l'histoire, l'herméneutique de la condition historique: celle de la représentation du passé.» (RICOEUR, 2000)

És en el context nacional on podem plasmar millor que en cap altre aquesta relació entre memòria col·lectiva i història. La representació i la narració del passat és el mitjà pel qual la nació és *explicada* (legitimada) com a subjecte col·lectiu. Si bé podem considerar la consciència històrica com una característica humana, la consciència de la distància amb el passat és una característica pròpia de la modernitat. I encara més, el desenvolupament d'una memòria col·lectiva fixada és un producte de la celebració de la nació com a producte de la modernitat il·lustrada. Una fixació que se sosté per mitjà de dos artefactes tant moderns com la cronologia (i la ritualització i simbolització d'aquesta cronologia) i la personificació del passat (individualització de l'acció històrica).

Alguns autors, com Hobsbawm (1988), han volgut veure en aquest procés de simbolització del passat nacional una artificiositat que deixa al descobert una suposada irrealitat de la nació. Tanmateix, la memòria nacional té les característiques de qualsevol realitat construïda socialment: és un discurs compartit, un discurs assumit col·lectivament. Una realitat *vivencial*, que conté una percepció estètica (Gadamer) i una reapropiació del passat (Ricoeur) que podem observar d'una manera clara en els usos simbòlics.

Una realitat col·lectiva que no per això deixa de ser objecte de conflictes, d'interpretacions divergents, i que conté en definitiva diversos nivells de significació per als diferents actors socials. Hi ha memòries *nacionals* i memòries *nacionalistes*, memòries *oficials* i *contramemòries*, memòries de col·lectius específics i *subjectes socials*: de les dones, dels obrers, de les lluites clandestines... En totes aquestes memòries hi ha un missatge que promet una «veritat», és a dir, un component de *reconeixement* que, com diu Ricoeur, no té la història per si mateixa. Ens reconeixem en l'acció de fer memòria perquè hi representem el «nostre» passat. És el «nosaltres» el que perviu en aquesta memòria més enllà de l'ara i aquí.

«Bien que n'étant plus là, le passé est reconnu comme ayant été. Bien sûr, on peut mettre en doute une telle prétention à la vérité. Mais nous n'avons rien de mieux que la mémoire pour nous assurer que quelque chose s'est bien passé avant que nous déclarions nous en souvenir. Telle est à la fois l'énigme et sa fragile résolution que la mémoire transmet à l'histoire, mais qu'elle transmet aussi à la réappropriation du passé historique par la mémoire parce que la *reconnaissance* demeure un privilège de la mémoire, dont l'histoire est dépourvue. Mais en est également dépourvue la réappropriation du passé historique par la mémoire.» (RICOEUR, 2006: 22)

Hi ha un punt en què història i memòria conflueixen necessàriament, on constitueixen dues dimensions d'un mateix fenomen: la representació i la narració del passat

Aquest reconeixement és possible no només pel contingut del relat que ens arriba, i que fem nostre, sinó per la forma en què ho fa. El final del segle xx s'ha caracteritzat no només pel

La representació i la narració del passat és el mitjà pel qual la nació és explicada (legitimada) com a subjecte col·lectiu

creixent interès per recordar el passat recent (judicis, commemoracions, efemèrides, representacions museístiques, reproduccions), sinó pel desenvolupament d'uns formats cada vegada més *vivencials*; fins a les teatralitzacions i els itineraris actuals, últim crit del turisme històric (Lowenthal). Avui no és possible parlar només d'una memòria social com d'una memòria difusa, implícita en la mentalitat de la gent. Cal que parlem de política de la memòria, de mercat de la memòria, de «bulímia commemorativa», com va dir Pierre Nora. La

memòria és una forma d'acció social cada vegada menys interioritzada i cada vegada més emfàtica.

L'ACCIÓ SIMBÒLICA EN EL CONTEXT NACIONAL

Els símbols són eines de condensació de significats. Contenen interpretacions, usos i formes ben diverses. De fet, tota la cultura és simbòlica per definició. Tanmateix, hi ha elements simbòlics, ja siguin icones o rituals, que estan pautats d'una manera clara, que responen a esquemes ben identificables, perquè han passat per un procés d'institucionalització (Berger i Luckmann, 1986). És el cas, per exemple, de les banderes nacionals. Michael Billig (1995) apunta encertadament l'existència d'uns símbols *homologats*, que es repeteixen en un fenomen internacional que abraça totes les nacions.

«Each flag, by its conventional rectangular pattern, announces itself to be an element of an established, recognizable series, in which all the flags are essentially similar in their conventions of differences.» (BILLIG, 1995: 86)

Ja hem dit que la memòria nacional s'expressa per mitjà dels símbols. La bandera mateixa conté la història nacional («les quatre barres»). Però hi ha símbols que fan memòria, que fan present la memòria. Els símbols són, així, les eines per a la *vivència* del passat. Si la nació és un vincle col·lectiu que s'expressa en un registre sentimental (hom se sent identificat), cal una memòria sentimental per construir una identitat nacional. I aquesta manera de *sentir* la identitat nacional s'expressa per mitjà de l'adhesió a uns símbols compartits, o per mitjà d'uns rituals simbòlics compartits. Per mitjà d'aquesta vivència sentimental del símbol, les persones s'hi poden *reconèixer*, s'hi poden *sentir* representats.

«Se da el nombre de símbolo a aquello que vale no sólo por su contenido sino por su capacidad de ser mostrado, esto es, a aquello que es un documento en el que se reconocen los miembros de una comunidad: ya aparezca como símbolo religioso o en un sentido profano, ya se trate

de una señal, de una credencial o de una palabra redentora, el significado del *symbolon* reposa en cualquier caso en su presencia, y sólo gana su función representadora por la actualidad de su ser mostrado o dicho.» (GADAMER, 1977: 110)

Tal com remarca Hans-Georg Gadamer, no es pot *viure* el passat només d'una manera *objectiva*. El positivisme (sigui marxista o funcionalista) oblida aquesta relació essencial entre *ser* i *sentir*. Per això Gadamer situa la reflexió en el terreny d'allò sensible, d'allò estètic, que ens permet esperar alguna cosa d'una representació de quelcom que va més enllà de nosaltres mateixos.

«El procedimiento alegórico de la interpretación y el procedimiento simbólico del conocimiento basan su necesidad en un mismo fundamento: no es posible conocer lo divino más que a partir de lo sensible.» III

Així doncs, els símbols nacionals són compartits, no pas per mitjà de l'obligació legal, sinó per mitjà d'un aprenentatge vivencial, en els marcs socials institucionalitzats per fer-ho: l'escola, la família, els rituals públics com la Diada Nacional, les competicions esportives o l'homenatge a representants de la cultura. L'aprenentatge dels símbols institucionalitzats fa que els individus, en el seu procés de socialització, vagin incorporant de forma inconscient els esquemes simbòlics (Douglas, 1978) de la societat on creix. Així, un infant aprendrà abans la força simbòlica de la bandera del seu país que no pas tot l'abast de la seva significació; de la mateixa manera, aprendrà la força simbòlica d'un càstig molt abans d'entendre'n la raó que l'imposa.

Per tant, els símbols són instruments de poder, de conformació del coneixement i dels valors que l'individu adquireix sobre el món, mitjançant formes verbals i no verbals. Cal parlar, per tant, dels símbols no pas com elements que es troben entre nosaltres esperant que algú els interpreti, sinó com d'eines per a l'acció, sigui aquesta educativa, econòmica o política. L'acció simbòlica es desenvolupa en tots els àmbits de la nostra societat, amb intencions diferents però amb pautes equivalents. Si en l'acció educativa es simbolitza l'autoritat del mestre o dels pares envers l'infant, en les relacions econòmiques els símbols expressen i determinen l'estatus social, com també s'expressen simbòlicament les diferències socials en els registres lingüístics. De manera que trobem que determinades professions de prestigi desenvolupen tot un esquema simbòlic molt visible i específic (metges, periodistes, etc.).

Ara bé, la particularitat del camp de definició de la realitat nacional és la voluntat globalitzadora (i per tant integradora) dels símbols de representació de la nació. Si la nació és la construcció d'un tot polític sobre la base d'uns trets culturals compartits (Resina, 2006), els símbols per mitjà dels quals es representa la nació conformen una «selecció» extreta de la història compartida. Potencialment, hi ha nombroses expressions culturals que poden esdevenir

La memòria és una forma d'acció social cada vegada menys interioritzada i cada vegada més emfàtica

«símbols nacionals», és a dir referents institucionalitzats. Tanmateix, només alguns dels elements simbòlicament rellevants d'aquesta nació són elevats a la categoria de representacions nacionals, amb capacitat de generar consens i cohesió al seu voltant.

Un consens, però que no exclou les dissensions. La lluita per les representacions simbòliques és la lluita per la imposició d'una opció ideològica damunt les altres. En aquesta lluita per la imposició dels símbols que ideològicament es consideren més pertinents, els mateixos símbols (tornem a la idea d'*acció simbòlica*) esdevenen una eina de combat polític. Quan la definició de la nació és objecte de combats polítics, es produeix una lluita per la representació simbòlica de la nació reivindicada.

Les potencials fractures del discurs simbòlic nacional no es troben només en les diferents opcions polítiques nacionals i en els interessos de poder «interns» a una identitat nacional.

Si la nació és un vincle col·lectiu que s'expressa en un registre sentimental (hom se sent identificat), cal una memòria sentimental per construir una identitat nacional

En el cas de les nacions no reconegudes formalment, s'estableix una competència per ocupar l'espai de la nació *oficial*, per contrarestar el seu poder simbòlic. S'estableix, doncs, una relació de símbols i contrasímbols, una competència entre formes de representació nacional que esdevenen antagòniques. En el cas català, podem apreciar aquest joc de símbols i contrasímbols en els conflictes simbòlics que es produeixen en la relació entre les banderes nacionals d'Espanya i de Catalunya.

La paradoxa del conflicte és que s'expressa també de forma no conflictiva. És a dir, la presència simultània de símbols que representen opcions nacionals diferents ha esdevingut un fet assumit amb normalitat per la societat catalana. Tanmateix, les persones que viuen en aquesta societat, fins i tot els que s'hi acaben d'incorporar, perceben de seguida la relació nacionalment divergent que representen una i altra bandera, de manera que els individus s'identifiquen «nacionalment» amb una o l'altra, però rarament amb les dues com a símbols *igualmente* nacionals.

TRES DIMENSIONS DE L'ACCIÓ SIMBÒLICA

Els conflictes nacionals s'expressen simbòlicament, de la mateixa manera que ho fan les relacions de poder entre nacions. En aquest sentit, la supeditació en termes de poder polític dels referents nacionals catalans afebleixen sens dubte la seva dimensió institucional, és a dir la seva capacitat d'esdevenir formalment allò que representa tota la col·lectivitat, i que s'expressa per mitjà de rituals compartits per totes les tendències ideològiques presents a la societat. L'efecte globalitzador dels símbols nacionals en aquest cas queda minvat, i la seva capacitat de *representar* passa a dependre en bona mesura dels ressorts que cohesionen la societat al marge del poder polític institucional².

La debilitat de la dimensió institucional dels símbols fa créixer la importància dels símbols alternatius, que no tenen tant la funció de cohesionar, com de compensar i emfatitzar.

És a dir, representen no allò que «és», sinó allò que «podria ser», o allò que «es voldria ser». En el terreny nacional trobem, doncs, diferents dimensions simbòliques, que nosaltres identifiquem amb els conceptes següents:

- Símbols institucionals
- Símbols militants o reivindicatius
- Símbols d'ús privat o de cultura popular (en el sentit de cultura corrent)

Quan els referents institucionals es troben en una situació d'ambigüitat i confusió produïda per l'existència de diversos sistemes o dispositius simbòlics en competència, l'acció simbòlica genera referents que combaten aquesta confusió. Es produeix una acció simbòlica que es manifesta com a contrapoder, com a voluntat transformadora o com a compensació d'allò que els referents nacionals institucionals no contenen. Cal tenir en compte que els símbols contenen possibles interpretacions diverses i divergents en si mateixos. Per tant, l'ús que es fa d'un símbol (la seva presentació) és tan important com el que representa.

Per mitjà dels referents simbòlics es discuteix, doncs, la definició oficial de la realitat –per exemple, als referents nacionals de Catalunya s'hi oposen els referents nacionals dels Països Catalans–. Però també per mitjà d'interpretacions divergents dels símbols es combat la interpretació oficial –la senyera és per uns la bandera de «l'autonomia» de Catalunya (a la qual oposen l'estelada com a símbol de la voluntat d'esdevenir nació independent) i per altres símbol perfectament «nacional». Així, els símbols militants intenten resoldre la pèrdua d'uns referents presents que resolguin el consens al voltant de la identitat nacional, però ells mateixos no poden complir aquesta funció globalitzadora. Es limiten a la funció d'emfatitzar (en aquest cas, un desig de canvi) i de compensar simbòlicament la manca de presència institucional de determinats referents, és a dir, per mitjà de la representació i de la *performance* en l'espai públic (sovint sense massa notorietat als mitjans de comunicació de masses).

Al costat dels símbols reivindicatius o militants –com ara l'estelada, el concepte de Països Catalans, El cant dels maulets, etc.– trobem, en una altra dimensió, els que anomenem símbols populars o d'ús privat. Gairebé podríem parlar de consum privat, perquè aquests símbols es compren, es consumeixen i caduquen al camp d'un temps. Aquest és el cas del «burro català», un producte de mercat que s'ha popularitzat en determinades zones del territori català i que té la característica de ser un referent *nacional* utilitzat a voluntat de cadascú. Explícitament, no es tracta d'un símbol nacional, ja que el seu potencial d'institucionalització és força baix. Tanmateix, implícitament esdevé un referent identitari, que respon alhora a criteris de mercat: cobrir una necessitat, ser atractiu, generar una «marca»... De manera, que en qualsevol moment podria ser substituït per una altra icona que compleixi els mateixos requisits.

Els símbols nacionals són compartits, no pas per mitjà de l'obligació legal, sinó per mitjà d'un aprenentatge vivencial, en els marcs socials institucionalitzats per fer-ho

Tanmateix, la força del «burro català» com a símbol prové en bona mesura de l'existència d'un contrasímbol, el «toro espanyol». En aquest cas, la relació antitètica reforça la funcionalitat del «burro català». I de fet, sembla que l'existència dels dos ha fet créixer la presència d'un i l'altre entre la gent, com si es tractés d'una competició. En canvi, com a símbol de compensació d'una manca de distintiu català a les matrícules, podria ser substituït perfectament per un altre.

Potser el símbol que més clarament actua com a compensació de la manca d'uns referents nacionals institucionalitzats –en aquest cas de la manca d'una selecció nacional– és el Barça. El Futbol Club Barcelona, des del moment de la repressió franquista esdevé el canal d'expressió de la catalanitat per mitjà de la contesa esportiva. Actualment, és un dels símbols més consolidats de Catalunya, que ha anat guanyant en força a mesura que les transformacions socials han donat més rellevància a l'esport, i al futbol especialment. La capacitat de projecció social del Barça té tant a veure amb la dinàmica del mercat mundial del futbol i la seva repercussió mediàtica, com amb a la seva dimensió de símbol nacional, que imprimeix també una cultura associativa específica en l'entitat.

LA TRIA I L'ACTUALITZACIÓ DELS SÍMBOLS

Començàvem aquest article parlant de memòria col·lectiva, i de com el treball historiogràfic ofereix referents per a la construcció dels símbols nacionals, especialment per mitjà de la personalització de la història i de la cronologia com a eines narratives per excel·lència en la historiografia contemporània. Aquests elements formen part de la memòria col·lectiva per mitjà de símbols i referents compartits. Però aquests símbols pertanyen a la memòria col·lectiva en

la mesura que els «marcs socials» actuals –com deia Maurice Halbwachs– sostenen el seu encaix en la trama de referències col·lectives.

En la mesura que els marcs socials es transformen, el context en què la història se'ns fa present també es transforma. De fet, la superfluïdesa amb que funciona la producció cultural actual també afecta a la producció historiogràfica i a les representacions de la memòria col·lectiva. Aquest canvi constant de productes i de formats culturals pot donar la sensació que la història i la memòria deixen de tenir *mercat* en els temps actuals. Res més lluny. Fins i tot podem dir que la història

és més present que mai a la societat actual, gràcies a la possibilitat que existeix de «posar en escena» el passat. Les tècniques audiovisuals han revolucionat la narració històrica adreçada al gran públic: documentals, programes de televisió (*El favorit*), el llenguatge publicitari (institucional i comercial), l'organització d'esdeveniments públics... No sap quanta raó tenia Eric Hobsbawm parlant de l'«invent de la tradició». Ell es referia òbviament als orígens de la nació. Però és que de noves tradicions no se n'havien inventat mai tantes com ara.

En el cas específic dels símbols com a icones memorialístiques, la primera conseqüència dels canvis que es produeixen en els marcs socials, i que tenen també a veure amb la manca d'institucionalització, és el seu procés constant d'*actualització*. Quan parlem d'actualització ens referim només a la renovació o transformació dels símbols, que és inevitable amb el pas del temps. Sinó a un canvi de relacions funcionals, en què el llenguatge estètic i formal esdevé un factor primordial de construcció dels referents simbòlics, més que no pas el contingut ideològic que contenen. Un llenguatge que trasllada el present al passat, més que no pas el passat al present.

El passat ja no és un país tan estrany havia descobert Loewenthal (1986), perquè les característiques dels herois s'assemblen molt als que apareixen a les pel·lícules de Hollywood, i són representats amb uns trets de personalitat absolutament contemporània. El cinema, les revistes de divulgació popular (per exemple, *Sàpiens*), les samarretes i gorres del 1714, o altres productes de consum popular que tenim al nostre abast transporten els referents del passat per mitjà d'eines culturals que n'actualitzen el format, i és clar, la seva potencial significació. Com a exemple, podem veure com l'estelada ha pres una dimensió estètica i juvenil que no havia pas en els seus orígens. Els joves que la porten (i cada vegada en són més) no aprecien pas les diferències ideològiques entre l'estelada blava i la groga, sinó el seu contrast estètic i reivindicatiu amb la senyera, que ha esdevingut massa institucional i alhora poc novedosa, i no cal dir menys vistosa.

La força d'aquest corrent, com ja hem dit, es deu en part a la manca d'institucionalització clara d'uns referents simbòlics nacionals. I és el que fa que aquests referents *actualitzats* esdevinguin fàcilment succedanis o substituïts directament (per compensació) dels símbols institucionals. És tant forta la necessitat de buscar nous elements simbòlics, que les mateixes institucions públiques de Catalunya participen de la creació de nous formats simbòlics, en una mena de construcció de referents paranacionals (Delgado, 2003). En trobem exemples en l'intent de canvi de disseny de l'escut de Barcelona (que finalment ha resultat ser legalment impossible), l'intent d'anul·lació de la tradicional ofrena floral a Rafael Casanova, o l'ús cada vegada més sovintejat de *banderes* de colors purament *decoratives* en comptes de l'ús tradicional de la senyera a les festes majors dels pobles.

La superfluïdesa de la indústria cultural que porta a renovar constantment els elements simbòlics que s'ofereixen en el mercat és un fet universal, però en altres nacions segurament trobarem uns referents simbòlics nacionals que estan absolutament fora d'aquest mercat, fora de dubte. És a dir, podem suposar que els referents nacionals anglesos, per exemple, condicionen l'assumpció de formats més actuals al seu caràcter institucional, si és que s'arriben a *actualitzar* d'alguna manera.

En el terreny nacional trobem, doncs, diferents dimensions simbòliques, que nosaltres identifiquem amb els conceptes següents: símbols institucionals, símbols militants o reivindicatius i símbols d'ús privat o de cultura popular

En el cas de les nacions no reconegudes formalment, s'estableix una competència per ocupar l'espai de la nació oficial, per contrarestar el seu poder simbòlic

La segona conseqüència de la desinstitucionalització dels esquemes simbòlics, és que els referents simbòlics deixen d'assumir-se com una herència col·lectiva, i esdevenen una qüestió d'opcions personals. En el cas de la identitat nacional catalana la consciència de tria identitària és molt forta. Una consciència que és difícil de trobar en altres contextos nacionals, on la gent fins i tot considera absurd que algú preguntés pel sentiment d'identitat nacional (fora del cas dels col·lectius immigrants i en determinades circumstàncies).³ Cal que siguem conscients també que la sociologia catalana formula qüestions⁴ que no són pertinents en les nacions institucionalment indubtables. Aquest article segurament n'és un exemple.

CONCLUSIÓ

La reflexió que hem exposat aquí de forma esquemàtica necessitaria sens dubte un desenvolupament més ampli per ser exposada amb tot el rigor, la qual cosa esperem fer més endavant en un treball més ampli. D'una manera sintètica, hem intentat respondre a la pregunta de

Els esquemes simbòlics són la base institucionalitzada de la representació d'aquesta memòria col·lectiva en el fet nacional

com es representa el passat nacional per mitjà dels símbols en el moment actual. La nostra reflexió ens porta a concloure una resposta al voltant de quatre idees sobre aquesta qüestió:

1. Els marcs socials conformen la memòria col·lectiva. Els esquemes simbòlics són la base institucionalitzada de la representació d'aquesta memòria col·lectiva en el fet nacional. La institucionalització d'uns referents simbòlics és el que permet l'existència d'un esquema simbòlic nacional compartit.

2. En el cas de les nacions sense estat (o no formalment reconegudes), la debilitat institucional impedeix la conformació

d'un esquema simbòlic que construeixi una identitat col·lectiva compartida. Els símbols hi poden ser, però, no esdevindran referents indiscutibles.

3. La manca d'institucionalització d'una realitat nacional no comporta la desaparició absoluta de referents simbòlics com a tal. El combat polític per la imposició d'uns símbols nacionals d'un o altre signe es manifesta precisament en l'abundància de símbols. A més a més, l'acció simbòlica troba un camí propici a la producció de béns simbòlics en les tècniques de producció cultural i de *performance* de les societats avançades.

4. Les dues conseqüències més visibles d'aquest context específic de representació simbòlica del passat nacional són: a) l'actualització dels símbols com estratègia de canvi i de competència ideològica (com a reivindicació o com a mostra del poder) més que no pas com estratègia de permanència, b) i l'existència d'una situació de tria individual dels referents col·lectius, més que no pas una socialització dels individus en el marc d'una herència cultural col·lectiva. El resultat és una gran ambigüitat nacional.

BIBLIOGRAFIA

- Peter L. BERGER i Thomas LUCKMANN (1986); *La construcció social de la realitat*. Barcelona: Herder.
- Michael BILLIG (1995); *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Manuel DELGADO (coord.) (2003). *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*. Temes d'etnologia de Catalunya, 8. Barcelona: Departament de Cultura.
- Mary DOUGLAS (1978). *Símbolos naturales*. Alianza Universidad.
- Hans-Georg GADAMER (1977), *Verdad y método I: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Maurice HALBWACHS (1994) *Les cadres sociaux de la mémoire*. Albin Michel. Edició crítica de Gerard Namer.
- Maurice HALBWACHS (1997), *La mémoire collective*, Albin Michel. Edició crítica de Gerard Namer.
- Eric J. HOBBSAWM i Terence RANGER (1988). *L'invent de la tradició*. Eumo.
- David LOWENTHAL (1986), *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press. [Traducció al castellà: *El pasado es un país extraño*].
- Joan Ramon RESINA (2005). *El postnacionalisme en el mapa global*. Idees-Assaig breu.
- Paul RICOEUR (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil.
- Paul RICOEUR (2006), «Mémoire, Histoire, Oubli». *Esprit*, núm. 323. Març-abril.

NOTES

1. Tal com després així ho plantejarà Bourdieu en parlar de la construcció de la biografia a partir de les històries de vida. «L'illusion biographique», *Actes de la recherche*, núm. 62/63, juny de 1986.
2. Ens cal estudiar el paper de l'associacionisme en la conformació de la identitat nacional, atenent a la seva capacitat per suplir la manca d'unes institucions nacionals i d'uns mitjans de comunicació que sostinguin un esquema simbòlic pròpiament nacional.
3. D'altra banda, aquesta consciència ens converteix en ciutadans més crítics i lúcids en aquesta qüestió, perquè ens permet percebre allò que en altres contextos es dona per descomptat.
4. La mateixa recerca que estem duent a terme sobre els símbols amb els quals s'identifiquen els catalans gràcies a l'ajuda del CETC no tindria sentit a Anglaterra o a l'Ile de France.