

# "Vanuit de aangrenzende kamer"

Over geschiedenis, traditie en geheugen

door

Jo TOLLEBEEK

Weinigen onder ons zullen eraan twijfelen dat het met het historisch besef niet goed gaat. Het taant, het gaat teloor, het is dood: dat is de boodschap die vele onheilsprofeten, cultuurcritici en historici ons nu al jaren brengen. Nog onlangs stelde een Nederlands hoogleraar in de geschiedenis tijdens zijn afscheidscollege de heersende "laatdunkendheid en onverschilligheid ten aanzien van de historische component in onze cultuur" aan de kaak.<sup>1</sup>

Dergelijke sombere beschouwingen berusten veelal op de veronderstelling dat het historisch besef een mentale toestand is, die wel van intensiteit kan veranderen, maar niet van karakter. Er is meer of minder historisch besef (meestal het laatste), maar van een *ander* historisch besef kan blijkbaar geen sprake zijn. Nochtans is het dat wat zich de voorbije kwarteeuw heeft afgespeeld: het historisch besef is niet verdwenen, maar heeft een andere gedaante aangenomen. Dat is wat ik in dit opstel hoop duidelijk te maken. Om de bedoelde verschuiving bloot te leggen, zal ik twee conceptuele breekijzers gebruiken: het Angelsaksische begrip van de "*invented tradition*" en zijn Franse tegenhanger, dat van de "*lieu de mémoire*".

## NIEUW GESCHAPEN TRADITIES

Wat hield het historisch besef waarvan zovelen de voorbije jaren de neergang hebben geconstateerd en betreurd, eigenlijk in? Het antwoord op die vraag ligt in essentie besloten in de verzuchting die de Franse neothomist C. Piat in 1908 liet horen: "Wanneer wij doorgaan met leven, dan is dat vooral omdat de doden in ons

1. H.F.J.M. van den Eerenbeemt, "Identiteit en levensboom", in *Sporen en spiegels. Beschouwingen over geschiedenis en identiteit*, ed. J.C. Dekker (Tilburg, 1995), pp. 103-117 (pp. 107-109).

leven."<sup>2</sup> Piat was een reactionair en zijn uitspraak kaderde in zijn kritiek op de moderne samenleving en haar morele standaard. Alleen het voortbestaan van de "oude wet", zo meende hij, hield de moderne mens buiten de draaikolken van verderf, corruptie en leugen. Het was een standpunt dat lang niet door iedereen werd gedeeld. Maar de gedachte dat het leven van de doden nog niet ten einde was, werd wel door velen onderschreven. Zij typeerde het historisch besef zoals dat tussen circa 1870 en 1970 bestond. De dragers van dat historisch besef - of ze nu reactionair of radicaal waren - hechtten aan een innige verbondenheid met het verleden, begrepen de geschiedenis als een vitale voorgeschiedenis met betrekking tot het eigen heden, en benadrukten daarom de continuïteit in het historisch proces. Zij eerden hun voorgangers als erflaters, wier fakkel zij hadden overgenomen en weer zouden doorgeven, en namen telkens opnieuw de maat van de traditie.

In opvoeding en onderwijs kreeg dit historisch besef gestalte in het ideaal van de *Bildung* en de praktijk van de *humaniora*. Steunend op de rotsvaste overtuiging dat het (klassieke) verleden nog niets aan actualiteit had ingeboet, waren zij gericht op cultuur-overdracht. In de geschiedschrijving maakte dit historisch besef elk historiografisch project tot een onderdeel van een gigantische autobiografie: de cultuur trad buiten zichzelf om een lange reis door het verleden te maken, eigende zich dat verleden toe en vond op die manier - via deze omweg - haar identiteit.<sup>3</sup> Van slaafse navolging was daarbij geen sprake, veeleer van creativiteit. De traditie werd telkens opnieuw herschapen en herwogen, en elke herformulering gaf haar een nieuwe glans voor wie haar op haar waarde wist te schatten. In dat ononderbroken gesprek met de doden schuilde het geheim van de beschaving.

Dat dit historisch besef zo krachtig kon bloeien en zo'n lang leven was beschoren, wijst erop dat het ook een maatschappelijke functie vervulde. Die functie lag in het tegengewicht dat het beroep op de traditie ten aanzien van de modernisering van de samenleving in de (tweede helft van de) negentiende en in de eerste helft van de twintigste eeuw kon bieden. De transformatie van *Gemeinschaft* tot *Gesellschaft*, de sociale herinrichting van de maatschappij, de economische verschuivingen, de integratie van steeds

2. C. Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition* (Parijs, 1908), p. 214; geciteerd in K. Wils, *Het verdriet van Leuven. De reactie op het positivisme in het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte (1889-1914)*, onuitg. lic. verh. (Leuven, 1991), p. 65.

3. Ik dank deze gedachte aan Timo Slootweg.

nieuwe groepen in de politieke natie, en de massificatie van de cultuur vergden een "retraditionalisering", die elke nieuwe schok het uitzicht van een "aanpassing" kon geven. Dat blijkt het sterkst bij wat paradoxaal genoeg als de meest radicale vorm van het oude historisch besef kan worden beschouwd: daar waar de continuïteit en het erflaterschap niet bestonden, maar werden gecreëerd.

Het was de Britse historicus Eric Hobsbawm die dit proces in 1983 voor het eerst als "*invention of tradition*" identificeerde.<sup>4</sup> Een "*invented tradition*", zo schreef Hobsbawm, was een praktijk of een geheel van praktijken, die volgens een vast stramien van al dan niet geëxpliciteerde regels verliepen en erop waren gericht bepaalde normen en waarden ingang te doen vinden door zichzelf steeds te herhalen en zo continuïteit met het verleden te suggereren. Deze continuïteit bleek bij nader inzien echter grotendeels een "uitvinding": het verleden waarop de "*invented traditions*" waren geënt, was een fictief verleden of was gereduceerd tot die ene lijn die de aanzet tot het heden kon bevatten. Dat de "*invented traditions*" desondanks zelden hun uitwerking misten, hield verband met hun geformaliseerde en geritualiseerde karakter: zij gingen gepaard met een bewust ontworpen symboliek (op het nationale vlak bijvoorbeeld het volkslied, de nationale vlag en de personificatie van "de natie" in een beeld als de Franse Marianne) en theatrale ceremonies die op uiterst gedetailleerde wijze werden geregisseerd.

Dergelijke "*invented traditions*" tonen hoezeer het oude historisch besef met maatschappelijke veranderingsprocessen was verweven. In de vorm van verwijzingen naar oude situaties werden, in de woorden van Hobsbawm, antwoorden op nieuwe uitdagingen gegeven. Het ging om herkenbaarheid, niet alleen van het verleden, maar ook van het heden. Het wekt dan ook weinig verwondering dat het hoogtij van de "*invented traditions*" in de periode 1870-1914 viel, juist op het moment dat de draad met het verleden dun begon te worden. Zowel de nationale staten als de sociale bewegingen die in deze jaren hun opwachting maakten, schiepen nieuwe tradities, veelal om de cohesie tussen hun leden te versterken en te symboliseren, maar ook om status en gezag te rechtvaardigen of een nieuwe ethiek te socialiseren.<sup>5</sup> De viering

4. E. Hobsbawm, "Introduction: Inventing Traditions" en Id., "Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914", in *The Invention of Tradition*, ed. Id. - T. Ranger (Cambridge, 1992), pp. 1-14 en pp. 263-307.

5. Hobsbawm, "Inventing Traditions", p. 2 en p. 9.

van *Quatorze juillet* dateert van 1880, van Koninginnedag van 1885, van de socialistische eerste mei van 1890. Als publieke ceremonies met officiële en officieuze demonstraties en populaire feesten werden zij een jaarlijks herhaalde bevestiging van de republikeinse waarden in Frankrijk, de eenheid onder Oranje in Nederland en de solidariteit en strijdbaarheid in de internationale arbeidersgemeenschap.<sup>6</sup>

Het door Hobsbawm geijkte begrip heeft intussen zijn weg in het internationale onderzoek gevonden. In Nederland bijvoorbeeld werd de studie van de "*invented traditions*" geïntegreerd in het door de Leidse hoogleraar Jan Bank geëntameerde onderzoek naar het negentiende-eeuwse cultureel nationalisme.<sup>7</sup> In België redigeerde Anne Morelli in 1995 een bundel over de politieke mythologie in het Belgische, Vlaamse en Waalse historische beeld.<sup>8</sup> De meeste bijdragen aan deze bundel waren echter primair bedoeld als een ideologische ontmaskering; voor de wijze waarop het "nieuwe verleden" werd gecreëerd, toonden zij niet veel aandacht. Nochtans is het ook voor België niet moeilijk "*invented traditions*" te traceren. Ik noem er, bij wijze van illustratie, twee. Beide houden verband met de middeleeuwen.

Eerst de katholieke middeleeuwen. Om hun antwoord op de eigentijdse sociale kwestie ingang te doen vinden beriepen katholieke historici zich in de decennia rond de eeuwwisseling veelvuldig op het middeleeuwse verleden. Godefroid Kurth bijvoorbeeld, de volkstriebun die het opkomende socialisme trachtte in te dammen met behulp van een "evangelische democratie" (in plaats van een democratie die op de verklaring van de rechten van de mens was gesteund), noemde de middeleeuwen in 1886 de "gewijde bron" van de moderne samenleving - een bron die opnieuw moest worden opgezocht. Op die manier stemde hij heden en verleden op elkaar af. De eigentijdse "katholieke actie" van Leo XIII en het corporatisme dat daarbij werd verdedigd, kregen "historische" wortels in de middeleeuwse gilden; de middeleeu-

6. Zie onder meer R. Sanson, *Les 14 juillet (1780-1975). Fête et conscience nationale* (Parijs, 1976); H. te Velde, *Gemeenschapszin en plichtsbesef. Liberalisme en nationalisme in Nederland, 1870-1918* (Den Haag, 1992), pp. 121-134 en M. Dommangot, *Histoire du Premier Mai* (Parijs, 1953).

7. J.Th.M. Bank, *Het roemrijk vaderland. Cultureel nationalisme in Nederland in de negentiende eeuw* (s-Gravenhage, 1990). Vgl. als case-study ook Id., "De Oranjes te paard. Oude conventies in nieuwe beelden", in *Openbaring en bedrog. De afbeelding als historische bron in de Lage Landen*, ed. B. Kempers (Amsterdam, 1995), pp. 169-195.

8. *Les grands mythes de l'histoire de Belgique, de Flandre et de Wallonie*, ed. A. Morelli (Brussel, 1995).

wen werden op hun beurt met een katholieke sluier omgeven (zoals elders de liberalen hen tot de oorsprong van de vrije burgerzin verhieven). Tussen beide werd een continuïteit geschapen, als een brug over de "heidense" renaissance heen. Creativiteit werd daarbij echter niet uitgesloten: net als J.A. Alberdingk Thijm riep Kurth zijn geloofsgenoten op "van hun eigen adem te leven" en de middeleeuwse idealen een aan de noden van de tijd aangepaste vorm te geven.<sup>9</sup>

En nu de Vlaamse middeleeuwen. In hun streven een eigen, van het Belgisch nationale bewustzijn onderscheiden natiebeseft te creëren en de "Vlaamse natie" een eigen verleden te verschaffen schiepen de laat-negentiende- en vroeg-twintigste-eeuwse flamin-ganten eigen tradities die op de middeleeuwen werden teruggevoerd. Eén daarvan was de "uitvinding" - in 1887 - van een jaarlijks terugkerende feestdag, 11 juli, de dag der Gulden Sporen (veertig jaar tevoren had een flamingantische vereniging haar kalender overigens reeds in 1302 laten beginnen).<sup>10</sup> Opnieuw werden heden en verleden op elkaar afgestemd: de veertiende eeuw werd "genationaliseerd", terwijl de eigen vrijheidsstrijd een antwoord op een middeleeuwse oproep werd. De symboliek van de kerels en blauwvoeten die daarbij ontstond, kende een opvallende genealogie: de dichters van het *moderne* Vlaanderen, als Rodenbach, putten hun inspiratie uit de romans van Conscience, die zijn stof op zijn beurt dolf uit de *Histoire de Flandre* van baron J. Kervyn de Lettenhove, een tussen 1847 en 1850 verschenen geschiedenis van het *middeleeuwse* (graafschap) Vlaanderen. Met de naam was ook de traditie "gevonden".<sup>11</sup>

## PLEISTERPLAATSEN VAN HET GEHEUGEN

Dat onze gevoeligheid voor dergelijke "*invented traditions*" de voorbije jaren zo is toegenomen, wijst erop dat de maatschappe-

9. Uitbreider in J. Tollebeek, "'Omdat de doden in ons leven.' Belgische en Nederlandse katholieke historici en de perceptie van maatschappelijke vernieuwing", in *De ijkmeeesters. Opstellen over de geschiedschrijving in Nederland en België*, ed. Id. (Amsterdam, 1994), pp. 157-178 (met name pp. 165-175). Vgl. P. Raedts, "De christelijke middeleeuwen als mythe. Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw", *Tijdschrift voor Theologie*, 30 (1990), pp. 146-158.

10. J. Tollebeek, "La Bataille des Eperons d'Or. Le culte de 1302 et la lutte flamande", in *Les grands mythes*, ed. Morelli, pp. 205-218.

11. Zie hiervoor ook R. de Schryver, "Het vroege gebruik van 'Vlaanderen' in zijn moderne betekenis", *Handelingen van de Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis*, 41 (1987), pp. 45-54.

lijke voedingsbodem waarop zij ontstonden, veel van zijn vanzelfsprekendheid heeft verloren. Ook de historicus heeft dat geconstateerd. "Als hij het huis van zijn vak verlaat," zo schreef één van hen in het midden van de jaren tachtig, "en zich op straat begeeft, waaien hem twijfels en tegenstrijdigheden tegemoet."<sup>12</sup> Dat heeft geleid tot een aantal opvallende perspectiefverschuivingen in de geschiedschrijving, niet in het minst op het vlak van de geschiedenis van de natievorming - juist het terrein waarop ook de studie van de "*invented traditions*" zich vaak bewoog. In het nieuwe perspectief gaat het niet langer, zoals N.C.F. van Sas het uitdrukte, om de zijnswijze van de natie, maar om de zienswijze, of beter nog: om de zienswijzen, om het meerstemmige complex van vaderlandbeelden die elk afzonderlijk in sterke mate afhankelijk blijken te zijn van bewust geschapen mythes. Naties maken met andere woorden niet langer nationalist, maar nationalist maken naties, die nu "*imagined communities*" worden genoemd.<sup>13</sup> De geschiedenis wordt binnenste buiten gekeerd.

Tegelijkertijd met deze historiografische perspectiefverschuivingen boette het oude historisch besef aan kracht in.<sup>14</sup> De aan het begin van dit opstel gememoreerde klachten waren (en zijn) hiervoor symptomatisch. Dit statusverlies hing - net als de historiografische perspectiefveranderingen - samen met de onttovering en ontmanteling van de wereld waarin dit historisch besef zijn functie had vervuld. Het kwam als het ware in de lucht te hangen. Maar verdwijnen deed het daardoor niet. Alleen, het uitte zich nu - vanaf circa 1970 - niet langer als een gevoel van innige verbondenheid met het (nationale) verleden, als een hang naar traditie, continuïteit en erflaters, maar als een vluchtig, efemer en anekdotisch herinneren. Dit herinneren nam een veel persoonlijker karakter aan dan het oude historisch besef; niet de autobiografie, maar het *journal intime* werd nu het prototype van de geschiedschrijving. Het object van dit herinneren was bovendien niet langer een samenhangend, als een monolithisch blok geconstrueerd

12. E.H. Kossmann, *De Lage Landen 1780/1980. Twee eeuwen Nederland en België*, 2 dln. (Amsterdam - Brussel, 1986), II, p. 373.

13. B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londen, 1991) en N.C.F. van Sas, "De mythe Nederland", *De Negentiende Eeuw*, 16 (1992), pp. 4-22.

14. Zie onder meer voor Engeland, Nederland en België: D. Cannadine, "British History: Past, Present and Future", *Past and Present*, 1987, nr. 116, pp. 169-191; P.B.M. Blaas, "Historisch besef in Nederland", in *Anachronisme en historisch besef. Momenten uit de ontwikkeling van het Europees historisch bewustzijn*, ed. Id. (Rotterdam - Den Haag, 1988), pp. 91-103 en J. Tollebeek, "Identiteit en vervreemding. Historisch besef in Vlaanderen", in *De ijkmeesters*, ed. Id., pp. 141-153.

en waargenomen verleden, maar veeleer een reeks van (althans op het eerste zicht) geïsoleerde gebeurtenissen, figuren en stijlen. Het geheugen hechte zich aan wat weldra de "*lieux de mémoire*" van het geprivatiseerde verleden werd genoemd.

De term "*lieu de mémoire*" werd in 1984 gemunt door de Franse historicus Pierre Nora.<sup>15</sup> Ook Nora vertrok daarbij van de gedachte dat de oude wereld - in dit geval: de natie-staat Frankrijk - onherroepelijk ten onder was gegaan (waardoor ook het oude nationalisme zijn overtuigingskracht was kwijtgeraakt). Hij sprak over de "*grande passage*" die Frankrijk in de jaren zeventig had doorgemaakt. De factoren die tot deze "overgang" (van een traditioneel naar een nieuw nationaal model) hadden gedwongen, waren veelvuldig geweest: de stabiliteit van de oude boerenwereld was verdwenen ("*la fin des paysans*"), de Staat had aan gezag ingeboet, het tijdperk-De Gaulle was definitief voorbij, de dekolonisatie had haar sporen nagelaten, de grote revolutionaire ideologieën waren uitgeput geraakt (het "Solzjenitsyn-effect"), de wereldeconomie was geherstructureerd. Dat alles had tot een breuk in de geschiedenis geleid: het verleden was werkelijk verleden geworden, een vreemde wereld waarvan de hedendaagse beschouwer voor altijd was afgesneden. De doden waren nu, anders dan bij Piat, definitief begraven.

Hoe in deze context, zo vroeg Nora zich af, nog een geschiedenis van Frankrijk schrijven? Was de geschiedschrijving, nu de warmte van de beleefde traditie was verdwenen, er niet toe veroordeeld een prozaïsche, koele en desacraliserende geschiedwetenschap te worden, zonder innige relatie met het nationale verleden? Nora's oplossing was een ingenieuze: een eigentijdse geschiedenis van Frankrijk kon niet langer - zoals bijvoorbeeld de grote nationale geschiedenissen van Michelet, Lavissee en Braudel dat wél waren geweest - een (chronologisch geordend) verhaal van "positieve" realiteiten zijn, maar moest een geschiedenis van herinneringen aan deze voorgoed vervlogen realiteiten worden. En een dergelijke geschiedenis - een "geschiedenis in de tweede graad" - diende zich te concentreren op de "plaatsen" waaraan deze herinneringen zich hechtten, de pleisterplaatsen van het geheugen.<sup>16</sup>

15. *Les lieux de mémoire*, I: *La République*, II: *La Nation*, 3 vol., en III: *Les France*, 3 vol., ed. P. Nora (Parijs, 1984-1993). Zie H. te Velde, "Het Franse verleden", *Feit & Fictie. Tijdschrift voor de Geschiedenis van de Representatie*, 1 (1994), afl. 4, pp. 53-61.

16. P. Nora, "Comment écrire l'histoire de France?", in *Les lieux de mémoire*, ed. Id., III, vol. 1, pp. 9-32. Vgl. de bijdrage van F. Hartog (onder dezelfde titel) aan *Magazine*

De hiervoor gebruikte term "*lieux de mémoire*" ontleende Nora aan de antieke geheugenkunst. De "*loci memoriae*" waren het door Cicero, Quintilianus en de auteur van *Ad Herennium* aan redenaars toegedichte hulpmiddel om hun oraties te memoriseren door beelden te koppelen aan vaste punten op een wandelroute. Deze suggestie was gebaseerd op een verhaal over de Griekse dichter (en "uitvinder van de mnemotechniek") Simonides van Keos, die op miraculeuze wijze aan de dood ontsnapte toen het huis waarin hij bij een banket aanwezig was, instortte, en erin slaagde de verminkte lijken van zijn medegasten te identificeren doordat hij zich hun tafelplaatsen herinnerde.<sup>17</sup> Naar analogie met deze memoriatietechniek ontwikkelde Nora de gedachte dat de herinneringen aan het nationale verleden zich aan bepaalde, symbolisch geladen "plaatsen" (op de wandelroute door de Franse geschiedenis) verbonden. Hij definieerde de "*lieu de mémoire*" dan ook als "elke betekenisvolle eenheid, van materiële of ideële orde, waarvan de menselijke wil of het werk van de tijd een symbolisch element van het herinneringspatrimonium van een gemeenschap heeft gemaakt".<sup>18</sup>

Kortom, de "*milieux de mémoire*" mochten dan wel verdwenen zijn, de "*lieux de mémoire*" boden nog een aanknopingspunt om een nieuwe geschiedenis van Frankrijk te schrijven. Dat was het project dat Nora, samen met een groot aantal gerenommeerde collega's, tussen 1984 en 1993 uitvoerde. Dat resulteerde in een zeventalige, monumentaal uitgegeven reeks, *Les lieux de mémoire*. De reeks was opgebouwd volgens drie "herinneringscirkels": de Republiek, de Natie en - in het meervoud - de Frankrijken. Zij omvatten samen niet minder dan honderddertig "*lieux de mémoire*". Uit de selectie van deze "*lieux de mémoire*" werd duidelijk hoe ruim het begrip kon worden opgevat. Het Franse geheugen bleek zich te kunnen hechten aan concrete instellingen (als de Archives Nationales), maar ook aan abstracte begrippen (als "generatie"), aan sacrale "*hauts lieux*" (als Vézelay of de Notre-Dame), maar ook aan eenvoudige herinneringspunten (als de schoolboekjes uit de republikeinse jeugd), aan ver in de tijd geprojecteerde oor-

*littéraire*, 1993, nr. 307 (themanummer *La nouvelle histoire de France. Les lieux de mémoire*), pp. 28-32.

17. F.A. Yates, *The Art of Memory* (Harmondsworth, 1978), pp. 17-19 en pp. 42-45, en D. Draaisma, *De metaforenmachine. Een geschiedenis van het geheugen* (Groningen, 1995), pp. 48-52. Zie ook W. den Boer, *The Art of Memory and its Mnemotechnical Traditions* (Amsterdam, 1986).

18. Nora, "Comment écrire", p. 20. Vgl. Id., "L'ère de la commémoration", in *Les lieux de mémoire*, ed. Id., III, vol. 3, p. 1004.



sprongsmonumenten (als Lascaux), maar ook aan dichterbij gelegen gebeurtenissen (als de Koloniale Expositie van 1931). Het ging in *Les lieux de mémoire* immers om een inventaris van de kristallisatiepunten van het Franse herinneringspatrimonium, en dat omvatte zowel materiële als immateriële en ideële, zowel letterlijke als figuurlijke "plaatsen". Het gevolg was een rijk geschakeerde mozaïek waarin het Pantheon, "la mairie", Reims en het Collège de France werden opgenomen, maar ook de Marseillaise, de *Dictionnaire Larousse*, Descartes en zelfs het genie van de Franse taal en de *galanterie*.

Daarbij ging het er uiteraard niet om deze "*lieux de mémoire*" opnieuw op een traditioneel historische wijze te behandelen. Descartes bestuderen als de grootste Franse filosoof (zoals al zo vaak was gebeurd) en tonen hoe de Franse filosofie zich rond Descartes had gevormd door Descartes te verheffen tot het model van "de" filosoof, betekenden immers niet hetzelfde.<sup>19</sup> In *Les lieux de mémoire* werden soms al honderden malen beschreven onderwerpen minutieus en met de grootst mogelijke eruditie geanalyseerd als symbolische begrippen. Het ging erom duidelijk te maken hoe deze onderwerpen - monumenten, pedagogische en historische geschriften, herdenkingen, landschappen, politieke conflicten, religieuze minderheden - in de hedendaagse samenleving als iconen voor de Republiek, de Natie of het Frankrijk functioneerden, hoe zij in het verleden deze status hadden verworven (hoe zij een heilige klank - "resonantie", zou Stephen Greenblatt zeggen<sup>20</sup> - hadden gekregen), en hoe zij samen het netwerk van het Franse geheugen konden vormen. Het ging om een historische studie, maar de betrokkenheid op het heden stond voorop: "De *Lieux de mémoire* zijn niet zozeer het *discours* dat de doden tot de levenden richten dan wel het *discours* dat de levenden over de doden houden", aldus Nora's luitenant Mona Ozouf.<sup>21</sup>

#### HET IMAGINAIRE MUSEUM VAN DE VLAAMSE BEWEGING

Het succes van het "*lieu de mémoire*"-begrip was fenomenaal. De antropoloog Marc Augé noemde zijn studie over de anonieme ruimten die dagelijks door miljoenen mensen worden bezocht -

19. F. Azouvi, "Descartes", in *Les lieux de mémoire*, ed. Nora, III, vol. 3, pp. 734-783.

20. Zie S.J. Greenblatt, "Resonantie en verwondering", vertaling J. Pieters, *Yang*, 31 (1995), afl. 2, pp. 22-35.

21. J.-F. Chanet, "Le passé recomposé", *Magazine littéraire*, 1993, nr. 307, pp. 23-24.

de autosnelwegen, de vertrekhallen van vliegvelden, de overal ter wereld uniforme hotelkamers - *Non-lieux*, en gaf daarmee aan dat deze "plaatsen van de *surmodernité*" de vertrouwde "*lieux de mémoire*" van Nora dreigden te verdringen.<sup>22</sup> Maar het begrip bleek ook een succesvol exportprodukt. In Engeland hadden rond de History Workshop gegroepeerde historici al in de jaren tachtig, onafhankelijk van het Franse project, "*a trip down memory lane*" gemaakt.<sup>23</sup> In andere landen beriep men zich rechtstreeks op Nora. In Italië, Duitsland en Israël werd erover gedacht een nationale pendant van *Les lieux de mémoire* te ontwikkelen.<sup>24</sup> In Spanje inventariseerde een ploeg onderzoekers uit Salamanca de franquistische "*lieux de mémoire*". In Centraal-Europa werd het zo lang door het communisme beheerste nationale geheugen verkend.<sup>25</sup> En ook in Nederland, waar Nora's werk van dichtbij was gevolgd, werd de herinnering aan het voor de hedendaagse beschouwer steeds vreemder wordende nationale verleden in kaart gebracht. Dat resulteerde in twee bundels, waarin onder meer de watersnoodramp van 1953, het Nationaal Monument op de Dam, de martelaren van Gorcum en het Hollandse duinenlandschap aan bod kwamen.<sup>26</sup> Intussen zijn ook plannen voor een "topologie" van de herinnering aan het feministische en aan het verzuilde Nederland ontworpen.

In België werden dergelijke initiatieven nog niet genomen. Men is geneigd de verklaring voor deze lacune te zoeken in het feit dat het (nationale) verleden er nog te zeer een levend verleden is. Maar is deze veronderstelling wel juist? Ook in België groeit immers de afstand tot het verleden en verliest de "familiaire" wereld van weleer haar vertrouwde karakter steeds meer. Het is wellicht niet te gewaagd deze ontwikkeling in verband te brengen met de metamorfose van de politiek. Meer dan een eeuw lang is de politieke strijd in België (als elders) nauw verweven geweest met de

22. M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité* (Parijs, 1992). Zie H. Monsacré, "Une histoire du présent", *Magazine littéraire*, 1993, nr. 307, pp. 32-38.

23. *Patriotism: the Making and Unmaking of British National Identity*, III: *National Fictions*, ed. R. Samuel (Londen - New York, 1989); het citaat uit het essay van A. Light en R. Samuel, "Doing the Lambeth Walk", p. 271.

24. Zie de bijdragen van G. Krumeich ("Le 'Grand Nora'") en van G. Pécout ("Le regard de l'historiographie italienne"), *Magazine littéraire*, 1993, nr. 307, pp. 51-54 en pp. 54-57. Vgl. ook N. Wood, "Memory's remains: les lieux de mémoire", *History & Memory. Studies in Representation of the Past*, 6 (1994), pp. 123-149.

25. *A l'Est, la mémoire retrouvée*, ed. A. Brossat e.a. (Parijs, 1990).

26. *Lieux de mémoire et identités nationales*, ed. P. den Boer en W. Frijhoff (Amsterdam, 1993) en *Waar de blanke top der duinen en andere vaderlandse herinneringen*, ed. N.C.F. van Sas (Amsterdam - Antwerpen, 1995).

strijd om de democratische verbreding van de natie. Hierin schuilde de *ratio* van de arbeidersbeweging, het feminisme, de Vlaamse Beweging. Nu dat proces zich heeft voltrokken en de politieke strijd (inclusief de politieke cultuur en het partijwezen) van karakter verandert, wordt ook de wereld waarmee deze strijd was verbonden, een steeds vreemder wereld die nog slechts in de herinnering bestaat. Het moment lijkt daarom gekomen de zo vruchtbaar gebleken "*lieu de mémoire*"-conceptie ook in België nader in te vullen. Ik licht dit toe aan de hand van één van de twee voorbeelden die ik eerder gebruikte, dat van de Vlaamse Beweging, en probeer op die manier ook tot een typologie van de "*lieux de mémoire*" te komen. Wat behoort er allemaal tot het imaginaire museum van de Vlaamse Beweging?

Een eerste categorie houdt verband met de identiteit van de Vlaamse Beweging. Zij omvat die "*lieux de mémoire*" die een belangrijke rol hebben gespeeld in de definitie, de instandhouding en de afgrenzing van de beweging, en dat - getuige de "*invented traditions*" - vaak op historische grondslag. Om die reden neemt de geschiedschrijving ook in de herinnering aan de flamingantische wereld van weleer een bijzondere plaats in: zij grondde en bakende de identiteit af, en werd (en wordt) als zodanig gememoreerd. Daarbij valt onder meer te denken aan H.J. Elias' *Geschiedenis van de Vlaamse gedachte* (1963-1965) en het verzamelwerk *Twintig eeuwen Vlaanderen* (1972-1979). Tot deze categorie behoren vervolgens de historische gebeurtenissen die bepalend werden geacht voor de vorming van de identiteit: bijvoorbeeld 1302, de Boerenkrijg, de dynamitering van de IJzertoren, de studentenbetogingen in Leuven. En ten slotte, een aantal figuren waarmee de Vlaamse Beweging zich kon identificeren en wier beeld daarom werd (en wordt) herinnerd: Borms (ook Elsschot gaf zijn naam een heilige klank), Frans van Cauwelaert.

Een tweede categorie "*lieux de mémoire*" bevat die "plaatsen" die als de materiële dragers van de flamingantische herinnering kunnen worden beschouwd. Zij geven die herinnering tast- en zichtbaarheid, maar dienen niet om deze materialiteit zelf, maar om hun symbolische lading als "*lieux de mémoire*" te worden bestudeerd. Daartoe behoren natuurlijk de monumenten, de knooppunten van de herdenkingen. Ook de Vlaamse Beweging heeft haar "*statuomanie*" gekend: er werden standbeelden opgericht voor Maerlant (Damme, 1860), Artevelde (Gent, 1863), Conscience (Antwerpen, 1883), Breydel en De Coninck (Brugge, 1887), Charles de Coster (Elsene, 1894), de Maagd van Vlaanderen

(Kortrijk, 1906). Maar ook een geschilderd pantheon als *Het Gulden Doek van Vlaanderen* (begonnen in 1931) van Hendrik Luyten behoort tot deze monumentale "*lieux de mémoire*". Materiële dragers van de herinnering zijn ook de letterlijk te nemen plaatsen zelf, gevoelsmatig geladen ruimten die het verleden met zich meedragen.<sup>27</sup> In het geval van de Vlaamse Beweging kan daarbij onder meer worden gedacht aan de Alhambra-schouwburg, de Brusselse Grote Markt en kerkhoven (ware pelgrimsoorden) als het Campo Santo in Sint-Amansberg en het Antwerpse Schoonselhof, maar ook aan die ene, langgerekte "plaats" die zo'n belangrijke rol in de Vlaamse Beweging heeft vervuld, de taalgrens. Een laatste groep materiële dragers van de herinnering bestaat uit de landschappen, letterlijke of figuurlijke - de laatste, abstracte, maar op concrete plaatsen waarneembare architecturale wereldbeelden als (in het geval van de Vlaamse Beweging) de middel-eeuwse belfortarchitectuur.

Immaterieel is een derde categorie "*lieux de mémoire*", een categorie "geheugenplaatsen" die nog wel een tast- en zichtbare gestalte hebben, maar toch vooral een mentale leefwereld vertegenwoordigen. Daartoe behoren in de eerste plaats een aantal instellingen die naast hun functionaliteit ook een grote symbolische betekenis hebben gekregen: concrete instellingen als de cultuurfondsen, de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, en het Archief en Museum voor het Vlaamse Cultuurleven, maar ook bepaalde types van instellingen als het klein seminarie of het cultureel centrum, wier geschiedenis zo nauw met die van de Vlaamse Beweging is verbonden. Binnen deze categorie vallen ook de heilige teksten van de beweging: de romans van Conscience, een aantal dichtregels van Gezelle, *'t Pallieterke* - en, daarbij aansluitend: bepaalde muziekcomposities als die van Benoit. Immateriële dragers van de herinnering zijn ten slotte ook de rituelen, tradities en symbolen, waarvan de wereld van de Vlaamse Beweging zo sterk was doordrongen. Ze zijn dan ook talrijk: de IJzerbedevaart, de Vlaamsche Wetenschappelijke Congressen, het Vlaams Nationaal Zangfeest, de Vlaamse Leeuw, de kleurencombinatie geel-zwart, en natuurlijk, de meest treffende "*lieu de mémoire*" van allemaal, de taal. In het imaginaire museum van de Vlaamse Beweging nemen zij alle een opvallende plaats in.

27. Zie hiervoor: D. Massey, "Places and their Pasts", *History Workshop Journal*, 1995, nr. 39, pp. 182-192.

Een vierde en laatste categorie ten slotte bezit een nog minder vatbaar karakter: het zijn de ideële "*lieux de mémoire*". Daartoe dienen allereerst de in de herinnering met de Vlaamse Beweging verbonden morele gedrags- en levensstijlen en morele codes te worden gerekend. "Onverschrokkenheid" en "trouw aan de eigen aard" zijn er voorbeelden van. Vervolgens dient te worden gedacht aan een aantal begrippen, veelal van politieke aard, die de status van "*lieu de mémoire*" hebben verworven: de altijd opnieuw herhaalde frase "het onrecht dat ons steeds is aangedaan", het in 1884 voor het eerst gebruikte, maar al snel spreekwoordelijk geworden "Arm Vlaanderen", het begrip "ontwaking". De laatste groep van deze ideële *trias* bestaat uit de sociale connotaties die met de wereld van de Vlaamse Beweging werden (en worden) verbonden: de reeds genoemde kerels bijvoorbeeld, maar ook een negatief begrip als "*bourgeoisie*", haast synoniem voor "franskiljonisme" en juist daardoor in het flamingantische geheugen gegrift.

Veel van deze themata zijn natuurlijk reeds eerder behandeld: over de Boerenkrijg is ampel onderzoek gedaan, Van Cauwelaert is geen onbekende meer, de gedichten van Gezelle werden al nauwgezet ontleed. Maar nogmaals, "*traiter en lieu de mémoire un sujet historique*", zoals Ozouf het uitdrukte,<sup>28</sup> is iets anders dan dat onderwerp op de in de bestaande geschiedschrijving gangbare wijze benaderen. Het gaat "niet om de geschiedenis van een idee, of de geschiedenis van een gevoel, of de geschiedenis van een beweging, of de geschiedenis van een land, een staat, een cultuur of een samenleving, niet om de geschiedenis van een geschiedenis, maar om die van een *representatie*".<sup>29</sup> Het gaat erom de hedendaagse herinnering aan de Vlaamse Beweging te reconstrueren en de oorsprong en historiek van deze inderdaad vaak clichématige herinnering kritisch te analyseren.

De selectie van de "*lieux de mémoire*" speelt daarbij uiteraard een belangrijke rol. Werd bijvoorbeeld in de hiervóór gedane suggesties voor een imaginair museum van de Vlaamse Beweging niet te veel gewicht gehecht aan het Vlaams-nationalisme in vergelijking met het Belgisch-loyale flamingantisme? Of juist omgekeerd? Maar verliezen dergelijke tegenstellingen in de herinnering niet veel van hun oorspronkelijke scherpte? In het Franse geval bijvoorbeeld gingen zowel de Eiffeltoren van de Revolutie-

28. Chanet, "Le passé recomposé", pp. 22-23.

29. P. Nora, "Présentation", in *Les lieux de mémoire*, ed. Id., II, vol. 1, pp. x-xi (cursief J.T.).

herdenkers van 1889, als de in 1891 geconsacreerde Sacré-Coeur, het symbool van het anti-Commune gezinde ultramontanisme, deel uitmaken van de "poëzie van Parijs": beide "partizanenmonumenten" werden nationale "*lieux de mémoire*".<sup>30</sup> De keuze blijft iets willekeurigs houden; ten slotte sprak ook Nora over "*les France*".<sup>31</sup> Belangrijker is misschien het tonen van de veelheid en verscheidenheid die in het geheugen heersen. Wie de herinnering aan de Vlaamse Beweging wil begrijpen, dient daarom alle daarin thuishorende "*lieux de mémoire*" samen te lezen: de flamingantische herinnering is - ik beperk mezelf - "Elias' *Geschiedenis van de Vlaamse gedachte, Twintig eeuwen Vlaanderen*, 1302, de Boerenkrijg, de dynamitering van de IJzertoren, Borms, Van Cauwelaert, het Maerlant-beeld te Damme, de Kortrijkse Maagd, *Het Gulden Doek van Vlaanderen*, de Alhambra, het Campo Santo, de taalgrens, de middeleeuwse belfortarchitectuur, de Academie, het AMVC, het klein seminarie, de romans van Conscience, de poëzie van Gezelle, de Vlaamse Wetenschappelijke Congressen, geel-zwart, het Nederlands, de 'onverschrokkenheid', het 'onrecht', 'Arm Vlaanderen', de kerels, de *bourgeoisie*". Ook hier is het geheel meer dan de som der delen, die door een onzichtbare draad met elkaar zijn verbonden.<sup>32</sup>

#### "VANUIT DE AANGRENZENDE KAMER"

Laat mij, tot slot, opnieuw tot algemener beschouwingen komen door te wijzen op een aantal opvallende ambivalenties in de "*lieu de mémoire*"-conceptie. Ambivalentie allereerst in de positie van de onderzoeker. Die wordt gekenmerkt door afstandelijkheid ten aanzien van een wereld die verdwenen is, maar evenzeer door betrokkenheid: het is immers de persoonlijkheid van de historicus die het metabolisme van de herinnering in werking moet zetten. Ambivalentie vervolgens in de gevoelens die de reconstructie van het herinneringsnetwerk begeleiden. Nora heeft zijn hele onderneming vergeleken met de oprichting van een kathedraal waarin het Franse verleden wordt gecelebreerd, maar evengoed valt zij te typeren als een *memento mori*: nog net geen grafmonument, maar

30. Zie J. Weightman, "A Certain Idea of France", *TLS*, 6 aug. 1993.

31. Vgl. de opmerking in N.C.F. van Sas, "De vaderlandse herinnering", in *Waar de blanke top der duinen*, ed. Id., p. 11.

32. Vgl. P. Nora, "Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux", in *Les lieux de mémoire*, ed. Id., I, p. xli.

toch het bewustzijn een steeds ijler wordende realiteit na te jagen. Ambivalentie ook in de aard van de "*lieux de mémoire*" zelf. Zij incarneren het verdwenen verleden, maar zijn tegelijkertijd ook "*an index of loss*".<sup>33</sup> Of in het fraai gekozen beeld van Nora: "Niet helemaal het leven, niet helemaal de dood, zoals die schelpen op het strand wanneer de zee van het levende geheugen zich terugtrekt."<sup>34</sup>

Maar de meest fundamentele ambivalentie schuilt daar waar het allemaal om begonnen is: in het historisch besef waarvan de "*lieu de mémoire*"-conceptie de uitdrukking is. Het postmoderne (die term kan nu wel worden gebruikt) historisch besef dient te worden begrepen naar het model van het nostalgische verlangen. Nostalgie is het bewustzijn (op een plaats of) in een tijd te leven (waarop of) waarin men niet wil leven. Zij wordt gestuwd door het verlangen deze vervreemding teniet te doen, maar omvat ook het besef dat dit doel nooit zal worden bereikt. Wat de nostalgicus ervaart, is daarom niet "het verleden zelf" (zoals dat in het oude historisch besef wél het geval was), maar het verschil of de afstand tussen heden en verleden.<sup>35</sup> Het is die spanning die het nieuwe historisch besef kenmerkt en "de historische component in onze cultuur" problematiseert. Het is die *Sehnsucht* die de vluchtige herinneringen aan het verleden voedt en hen met weemoed kleurt.

Misschien kan dit alles worden verduidelijkt door de introductie van nog een ander begrip, dat van de "*rite de passage*", zoals dat nu bijna een eeuw geleden door de antropoloog en folklorist Arnold van Gennep is ontwikkeld. Van Gennep onderscheidde in de *rites de passage* drie stadia: de *rites de séparation*, waarbij het individu van zijn oude identiteit wordt ontdaan, de *rites de marge*, die de overgang symboliseren, en ten slotte de *rites d'agrégation*, waarbij het individu opnieuw in de samenleving wordt opgenomen, nu met zijn nieuwe status. Elk van deze stadia is essentieel voor de *rite de passage*, maar het zwaartepunt valt toch op het tweede moment: het moment waarop het individu "tussen twee werelden

33. N.Z. Davis en R. Starn, "Introduction", *Representations*, 1989, nr. 26 (themanummer *Memory and Counter-Memory*), p. 4.

34. Nora, "Entre Mémoire et Histoire", p. xxiv.

35. Zie F.R. Ankersmit, "Historism and Postmodernism. A Phenomenology of Historical Experience", in *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, ed. Id. (Berkeley - Los Angeles - Londen, 1994), pp. 182-238, met name pp. 195-213.

zweeft".<sup>36</sup> "*Flotter entre deux mondes*" - dat is ook wat in het nieuwe historisch besef gebeurt.

Zo is ook het opruimen van het ouderlijk huis wel eens een *rite de passage* genoemd.<sup>37</sup> De meubels, de voorwerpen, de schilderijen en alles wat zich in dit huis bevindt, belichamen het verleden, maar dwingen ook tot het besef dat dit verleden definitief voorbij is. Niemand heeft dit beter uitgedrukt dan de Italiaanse kunst- en literatuurhistoricus Mario Praz, bij wie men telkens weer terecht komt wanneer het erom gaat tot de kern van het historisch besef door te dringen. Praz gaf zijn in 1958 geschreven autobiografie de vorm van een rondgang door het appartement dat hij jarenlang had bewoond. Elk object riep de herinnering aan een episode uit zijn leven op, maar maakte ook duidelijk dat de dood in dit leven was geslopen.<sup>38</sup>

Praz' vatbaarheid voor de suggestie van de verdwenen wereld, die van deze voorwerpen uitgaat (zijn vatbaarheid voor de *historische* suggestie), kan gemakkelijk met de naam van Proust in verband worden gebracht. Proust, wiens machtige schaduw - hoeft het te worden gezegd? - ook over Nora's *Les lieux de mémoire* hangt, gold voor Praz dan ook als een ijkpunt van de geestelijke wereld die hij bewoonde. Tot die wereld behoorde ook Vernon Lee, de Engelse schrijfster die Praz omstreeks 1920 in Firenze had leren kennen. Aan het slot van het korte opstel dat hij dertig jaar na haar dood over haar schreef, probeerde hij haar levenshouding als volgt te karakteriseren: "Zij had een groot gevoel voor muziek (klassieke muziek, niet de emotionele muziek van Wagner), maar moest haar *vanuit een andere kamer* horen: 'Sommige sonates van Haydn speelde mijn moeder elke avond opnieuw in de aangrenzende kamer. Deze voorliefde voor het bij *vlagen horen*, voor de *aangrenzende kamer*, kan in mij geboren zijn door een absurde vrees voor mijn eigen gevoelens: ik voelde mij zekerder in de aangrenzende kamer of meer nog, buiten het raam.' Zo was ook haar houding tegenover het leven. Zij kende een immense

36. A. van Gennep, *Les rites de passage* (Parijs, 1909), p. 24. Ik dank Maria Grever voor deze suggestie.

37. F. Grijzenhout, "In Holland staat een huis", in *Waar de blanke top der duinen*, ed. Van Sas, pp. 32-33.

38. M. Praz, *Huis van het leven*, vertaling A. Haakman (Amsterdam, 1992). Zie J. Tollebeek, "De waarheid van de geschiedenis. Mario Praz, Lord Byron en de historische sensatie", *Feit & Fictie. Tijdschrift voor de Geschiedenis van de Representatie*, 1 (1993), afl. 1, pp. 53-74.



hoeveelheid mensen maar leefde altijd 'in de aangrenzende kamer'.<sup>39</sup>

Drie decennia eerder had Praz Vernon Lee's gedachte van de suggestieve kracht van muziek in de aangrenzende kamer al met Proust geassocieerd.<sup>40</sup> Voor ons is zij een beeld van het hedendaags historisch besef geworden: wij ervaren het verleden nog slechts "vanuit de aangrenzende kamer".

(Tekst van een voordracht voor de gezamenlijke secties van de Koninklijke Zuid-Nederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis, Brussel)

39. M. Praz, "Muziek vanuit de aangrenzende kamer", in *Het verdrag met de slang*, ed. Id., vertaling Th. Klok (Amsterdam, 1986), pp. 309-314 (p. 314; cursief Praz). Vgl. Praz, *Huis*, pp. 289-295 en pp. 300-307.

40. Id., "Vernon Lee", in *Het verdrag*, ed. Id., pp. 293-308 (p. 299). Vgl. ook in dezelfde bundel: "Cultuurgeesten", p. 318.