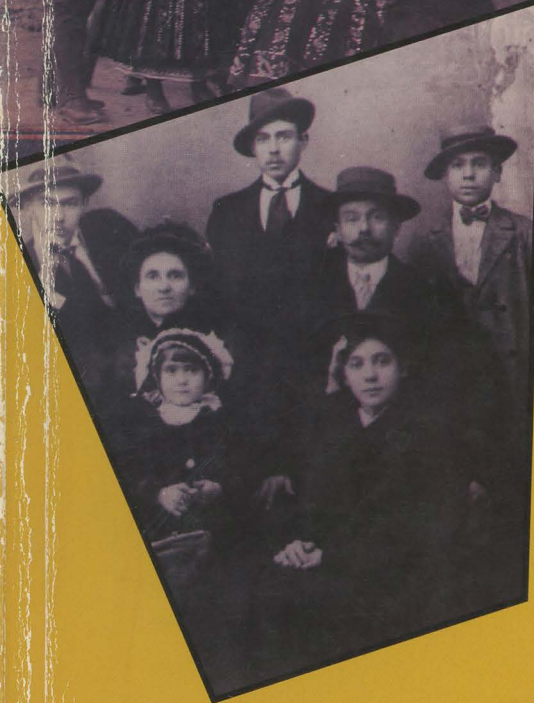




**IDENTITĂȚI
COLECTIVE
ȘI
IDENTITATE
NAȚIONALĂ**

**PERCEPȚII ASUPRA IDENTITĂȚII
ÎN LUMEA MEDIEVALĂ ȘI MODERNĂ**

In memoriam Alexandru Duțu

**IDENTITĂȚI COLECTIVE
ȘI IDENTITATE NAȚIONALĂ.
PERCEPȚII ASUPRA IDENTITĂȚII
ÎN LUMEA MEDIEVALĂ ȘI MODERNĂ**

In memoriam Alexandru Duțu

coordonator Mirela-Luminița Murgescu

**EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI
2000**

Referenți științifici: prof. dr. Alexandru Barnea
prof. dr. Andrei Pippidi

© Editura Universității din București
Șos. Panduri, 90-92, București - 76235; Telefon 410.23.84
E-mail: editura@unibuc.ro
Internet: www.editura.unibuc.ro

Tiparul s-a executat sub c-da nr. 674/2000 la
Tipografia Editurii Universității din București

Tehnoredactare computerizată: Vicoria Iacob

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale

**Identități colective și identități naționale: percepții
asupra identității în lumea medievală și modernă /**
coord.: Mirela-Luminița Murgescu - București:
Editura Universității din București, 2000
292 p. 23,5 cm
Bibliogr.
ISBN 973-575-460-6

I. Murgescu, Mirela-Luminița (coord.)
323.1

SUMAR

LUCIAN BOIA, <i>Cuvânt înainte</i>	5
MIRELA-LUMINIȚA MURGESCU, <i>Prefață</i>	7
MIRELA-LUMINIȚA MURGESCU, BOGDAN MURGESCU, <i>Conștiința națională ca formă de solidaritate umană</i>	9
FLORINA BĂȚĂGUI, <i>Nume și identitate. Analiza onomasticii din Țara Românească în secolele XIV-XVI</i>	21
CONSTANȚA VINTILĂ GHIȚULESCU, <i>Viața în doi. Identitate familială în Țara Românească în secolele XVII-XVIII</i>	53
OLEG COJOCARU, <i>Ce are turcul cu porcul de nu-l mănâncă? Reprezentări ale turcului în mediul rural românesc</i>	75
STELUȚA CHEFANI-PĂTRAȘCU, <i>Vasile Alecsandri și definirea identității naționale românești</i>	87
ALEXANDRU JINGA, <i>Alteritate și identitate național-confesională. Discursul unui cleric ortodox din România secolului al XIX-lea (Melchisedec Ștefănescu)</i>	97
STELIU LAMBRU, <i>Micronațiunea și erupția identitară în Europa de Sud-Est</i>	125
SIMONA CORLAN IOAN, <i>Istorici europeni și africani în căutarea identității Africii</i>	149
ALEXANDRA-MARIA CUCU, <i>Chipul străinului în Japonia Erei Meiji (1868-1912)</i>	163
MIRELA-DANIELA ȚÎRNĂ, <i>Sprrijinirea culturii românești în viziunea Academiei Române. Donații și premii</i>	187
BEATRICE ISPAS, <i>Casa Școalelor și construcția identității naționale. Scurte considerații preliminare (1896-1918)</i>	195
SILVANA RACHIERU, <i>În căutarea propriei identități: Femeia musulmană în Imperiul Otoman</i>	205
EMIL PERHINSCHI, <i>"Criza civilizației" și Nichifor Crainic. Studiu preliminar asupra tradiționalismului interbelic</i>	213
MIHAELA-ANDRA GĂINUȘĂ, <i>Repere identitare în manualele de citire din perioada comunistă (1948-1989)</i>	223
ANDREI ALEXANDRESCU, <i>Marile mituri istorice în discursul ortodoxist al clasei politice românești</i>	247
ROXANA CHEȘCHEBEC, <i>Procesul construcției identitare în revistele românești pentru adolescenți: "Generația Pro" și "Generația Contra"</i>	263
SANDRA G. AÎDARA, <i>De la frontiere-objet à l'homme frontiere. Dynamiques d'identification à Wissembourg de 1991 à 1993</i>	273
<i>Note despre autori</i>	291

CUVÂNT ÎNAINTE

Contribuțiile adunate în acest volum prin strădania doamnei Mirela-Luminița Murgescu și, evident, prin meritul autorilor (cei mai mulți, absolvenți ai “studiilor aprofundate” cu profilul “istoria ideilor și a mentalităților” de la Facultatea de Istorie a Universității din București), se înscriu în ceea ce putem spera că este pe cale să devină un nou curs al istoriografiei românești. Când spun un nou curs nu mă refer la un drum bine definit și cu atât mai puțin la un drum obligatoriu, ci la o nouă mentalitate. Am în vedere un istoric conștient de nelimitatele posibilități ale profesiei lui, de libertatea ca și de răspunderea sa, de faptul că are nu numai dreptul dar și datoria de a relua întreaga istorie și de a-i pune întrebări inedite în acord cu spiritul vremii pe care o trăim.

Identitatea națională și, de fapt, multitudinea identităților colective prinse la un moment dat în structura dominantă a ideologiilor naționale, reprezintă un asemenea teren unde cu siguranță se cer formulate noi întrebări și sunt așteptate noi răspunsuri. Pentru istoricii demni de acest nume era tiradelor patriotice tinde să se încheie. A sosit momentul unor analize temeinice și lucide, eliberate de prejudecăți, conduse în spirit profesionist. Ce poate fi mai important decât încercarea de a ne înțelege pe noi înșine, de a-i înțelege pe ceilalți, de a ne apropia de resorturile raporturilor dintre oameni și comunități? Se află aici un punct de plecare pentru o nouă înțelegere asupra istoriei, dar vizând, în sens mai larg, o mai profundă înțelegere a condiției umane în genere, și, pe de altă parte, deschiderea trecutului spre un viitor pe care numai apropierea dintre oameni și națiuni îl poate asigura.

Lucian Boia

PREFAȚĂ

Probabil că cea mai importantă lecție pe care regretatul profesor Alexandru Duțu ne-a predat-o celor care într-un fel sau altul i-am fost discipoli a fost aceea a curajului de a pune întrebări și de a căuta răspunsuri chiar și la cele mai delicate probleme pe care cercetarea istorică ni le aduce în față. Iar chestiunea identităților (fie ele naționale - căci acestea sunt în ultimul timp în top, fie de altă natură - confesionale, familiale, de gen sau generație) se dovedește a fi nu numai extrem de actuală, dar chiar declanșatoare de acțiuni mai mult sau mai puțin pașnice. Cum înțelepciunea vine din cunoaștere, iar cunoașterea din curaj, volumul de față s-a născut din încercarea unor tineri de a chestiona și de a se chestiona asupra modului de construire, funcționare, transmitere și mai ales asupra rolului pe care diversele tipuri de solidarități le-au avut și le au în continuare în diverse tipuri de societăți sau spații politice, culturale și sociale.

Analizele și studiile propuse în volum reprezintă pe de-o parte percepții istorice (imagini în timp și spațiu) asupra problematicii identitare, iar pe de altă parte se constituie în viziunea proprie a unui grup de tineri istorici asupra modalităților concrete de abordare a acestui domeniu. Cercetările de față privilegiază domeniul concretului, al fenomenului istoric în evoluția lui, în încercarea de a demonstra posibilitățile de analiză și de a deschide cât mai multe ferestre spre cercetări ulterioare. De asemenea, ele au fost scrise cu conștiința fermă că nimic nu este imuabil și mai ales că fiecare nouă cărămidă, uneori chiar mai fragilă sau incomplet finisată, pusă la edificiul istoriografic, poate fi un început pentru o dezbatere ulterioară. Câmpul analizei este variat, la fel ca și spațiul și timpul parcurs de cercetări.

Principală caracteristică a volumului ar fi tinerețea. Majoritatea autorilor (în afară de Sandra G. Aïdara, Bogdan Murgescu, Simona Corlan-Ioan și semnatară acestor rânduri) sunt la început de drum, textele ce urmează fiind printre primele analize de substanță realizate. Acest lucru explică și inegalitățile, uneori chiar disproporțiile de nivel sau de maturitate a exprimării. Evident, fiecare dintre autori, odată cu meritele, își asumă și responsabilitatea pentru eventualele scăderi sau imperfecțiuni ale textelor semnate.

Rămâne însă curajul de a cerceta și mai ales acela de a scrie despre subiecte delicate, uneori chiar incomode.

Mirela-Luminița Murgescu

CONȘTIINȚA NAȚIONALĂ CA FORMĂ DE SOLIDARITATE UMANĂ¹

MIRELA-LUMINIȚA MURGESCU, BOGDAN MURGESCU

În ultima vreme, Europa răsăriteană și nu numai ea, a fost martora unei reînvieri spectaculoase a diverselor naționalisme, deseori aflate în conflict între ele, dar asemănătoare ca structură și forme de manifestare. Contrariind toate teoriile și scenariile care prevedeau impunerea treptată și relativ facilă a unor forme de organizare de tip supranațional, mondiale sau măcar europene (fie varianta restrânsă și elitistă a Comunității Economice Europene, fie în cea lărgită a Casei Comune Europene), acest fenomen se impune cu necesitate reflecției specialiștilor în științele sociale.

¹ O primă formă a acestui eseu a fost scrisă în anul 1987; textul a fost revăzut în toamna anului 1990 și publicat în revista „Societate&Cultură. Noua alternativă“, 1/1990, p.44-46. El este în mare măsură rezultatul discuțiilor și al schimbului de opinii dintre cei doi autori, în acel moment neavând încă acces la bogata literatură scrisă în anii 1980 pe tema naționalismului (studiile lui Benedict Anderson, John A. Armstrong, John Breuilly, Ernest Gellner, Eric Hobsbawn, Anthony D. Smith); ulterior, am avut satisfacția de a vedea că multe dintre ideile noastre concordau în mare măsură cu cele dezvoltate în lucrările de referință din acest domeniu. În condițiile date, textul original nu are note de subsol, și ne-am hotărât să-l republicăm în forma inițială. Menționăm doar faptul că citatul din G. Ionescu-Gion face parte dintr-o conferință susținută la Ateneul Român, *Studiul istoriei naționale în școalele noastre*, București, 1889, p.16-17. O serie de aspecte concrete menționate în acest eseu au fost ulterior dezvoltate în: Bogdan Murgescu, „*Phanariots and „Pământeni“*“. *Religion and Ethnicity in Shaping Identities in the Romanian Principalities and the Ottoman Empire*, în Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (eds.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj, 1995, p.196-204; Mirela-Luminița Murgescu, *Între „bunul creștin“ și „bravul român“*. *Rolul școlii primare în formarea identității naționale românești (1831-1878)*, Iași, 1999, 262p.

În cele ce urmează nu intenționăm să intrăm în hățișul polemicilor cu privire la esența națiunii și la modul ei de definire. Vom aminti, doar, că dincolo de componentele ei obiective, națiunea nu poate ființa fără ca membrii săi să aibă conștiința apartenenței comune. Conștiința națională e, astfel, în esență o formă de solidaritate umană.

Societatea omenească a cunoscut de-a lungul existenței sale o gamă variată de forme de solidaritate umană. Pluralitatea formelor de solidaritate umană nu este numai diacronică, ci și sincronică. Astfel, în psihicul fiecărui individ și al fiecărei colectivități umane pot coexista și coexistă, de regulă, o multitudine de *solidarități primare*: solidaritatea familială, solidaritatea obștii sătęști, solidaritatea socio-profesională, solidaritatea etno-lingvistică, solidaritatea confesională etc., mergându-se la limită, până la solidaritatea genului uman. După cum lesne se poate vedea, această enumerare, care nu și propune să fie exhaustivă, grupează solidarități având la bază un criteriu fix, elementar, de delimitare a semenilor care sunt acceptați ca făcând parte din comunitate și bucurându-se de solidaritate. Stabilitatea și pregnanța acestor criterii conferă solidarităților pe care noi le-am numit "primare" o mare durabilitate temporală și o tendință de universalitate.

Se cuvine observat însă că orice individ, ca și orice colectivitate, poate trăi sincron o sumă limitată de solidarități, ceea ce înseamnă că afirmarea uneia sau alteia dintre solidaritățile primare se face în dauna uneia sau alteia dintre solidaritățile primare, uneori prin negarea acestora din urmă, dar de cele mai multe ori prin trecerea lor tacită în subsidiar.

O problemă importantă, dar care depășește oarecum cadrul tematic pe care ni l-am propus în acest eseu, e investigarea corelației pozitive sau negative care există între afirmarea și importanța relativă a diferitelor forme de solidaritate primară. În cele ce urmează ne vom mulțumi doar să postulăm că aceste corelații aparțin dacă nu chiar permanențelor istoriei, cel puțin *duratei lungi*, așa cum a definit-o istoricul francez Fernand Braudel.

Pe de altă parte, termenul de *natio* s-a impus în evul mediu desemnând mai ales o comunitate social-politică. În acest caz, accentul cade pe statutul social deosebit al grupului ce se definește ca *natio* în raport cu alte grupuri, fie din interiorul aceleiași stăpâniri politice, fie din exteriorul respectivei stăpâniri politice. Spre deosebire de solidaritățile primare, solidaritatea social-politică (de tip *natio*) nu se definește în funcție de un criteriu fix. Dimpotrivă, se constată o mare variabilitate a criteriilor de definire a apartenenței la solidaritatea respectivă, atât la diferitele grupuri și comunități cât și de-a lungul timpului.

De regulă, solidaritatea social-politică se suprapune cu una sau cu alta dintre solidaritățile primare. Această suprapunere depinde în primul rând de interesele specifice ale individului sau grupului social care se legitimează astfel. Variația în timp a acestor interese atrage după sine și trecerea de la legitimarea social-politică prin intermediul uneia dintre solidaritățile primare la legitimarea prin intermediul altei (sau altor) solidarități primare. Sensul acestor translații este determinat în primul rând de interesul concret al indivizilor de a participa la o solidaritate de grup, adică de a se situa pe platforma unor interese și revendicări comune, avantaj pe care aceștia îl consideră corelat cu apartenența la grupul respectiv. Capacitatea de a beneficia de acest avantaj se erodează inevitabil în timp, fie din cauza pătrunderii unor indivizi care anterior nu făcuseră parte din grup, ceea ce duce la devalorizarea avantajului specific acestei apartenențe, fie din cauza unor procese social-economice care conduc la deteriorarea poziției de ansamblu a grupului. În ambele situații, efortul de conservare a drepturilor (avantajelor relative) impune redefinirea criteriului de apartenență la grupul respectiv, în primul caz în sensul limitării accesului potențialilor intruși, în al doilea caz în sensul extinderii solidarității pentru a face față conjuncturii nefavorabile.

Translațiile de la o formă la alta a solidarității social-politice nu au loc mecanic, ci sunt mediate de tabla de valori la care aderă respectivul individ sau grup social. Astfel, calitatea propusă pentru a defini apartenența la grup trebuie să fie deja valorizată pozitiv în momentul inițial al tranziției de la o formă de solidaritate la alta. Rezultă de aici însemnătatea liderilor de opinie ("intelectualii organici" în sensul gramscian) în pregătirea și desfășurarea efectivă a trecerii la noi forme de solidaritate umană. Mai trebuie relevat un aspect: tranziția de la o formă de solidaritate la alta nu are loc instantaneu. Durata ei depinde în bună măsură de mărimea grupului, putând merge în cazul grupurilor mari până la câteva decenii (1-2 generații). În aceste condiții, între adaptarea formelor de solidaritate umană și variația intereselor concrete ale diverșilor indivizi există un decalaj temporal permanent. Astfel, o formă de solidaritate social-politică nu corespunde niciodată pe deplin intereselor concrete ale membrilor grupului respectiv. Ca atare, întotdeauna solidaritatea respectivă lasă porțițe erodării avantajului relativ al grupului respectiv.

În translația sa permanentă de la o formă de solidaritate primară la alta, solidaritatea social-politică s-a suprapus de-a lungul istoriei și cu

solidaritatea etno-lingvistică fără ca această legătură să fi fost o constantă a evoluției istorice. De-a lungul timpului au existat destule situații când - sub impactul unor conjuncturi speciale, deseori manifestate sub forma unor pericole externe acute - solidaritatea etno-lingvistică a trecut în prim-plan determinând trăirea și acțiunile unui mare număr de oameni. Totuși, până în secolul al XIX-lea solidaritatea etno-lingvistică nu a cuprins durabil ansamblul societății, perioadelor de afirmare viguroasă urmându-le altele, de recul. Astfel, chiar în cazul Franței, unde s-a afirmat că momentul Ioana d'Arc reprezintă afirmarea conștiinței naționale franceze, atașamentul față de rege completându-se cu o legătură afectivă puternică față de ceea ce se numea deja "la douce France", cercetările mai noi au evidențiat trăinicia solidarităților provinciale, care nu cedează decât după revoluția franceză, în secolul al XIX-lea. În ceea ce privește impunerea relativ târzie a solidarității etno-lingvistice în mentalul popular românesc, vom cita doar o mărturie a lui George Ionescu-Gion din 1889: "Cine nu-și aduce aminte că, până mai anii trecuți, dacă din vorbă-n vorbă, întrebai pe țăran: dar tu, ce ești mă vere? el răspundea, când scărpinându-se în cap, când surâzând cu supunere: păi deh! Domnule, ce să fiu? Creștin și eu ca toți creștinii, dreptu'lui Dumnezeu! Îl întrebam vorbind tot în rostul lui: bine, mă vericule, cum așa, numa' creștin? Creștin! Creștin e și bulgarul... Creștin e și Muscalul... Creștin e și grecul... Ești creștin! Dar mai ești ceva, nu-i așa? Nu te simți că ești din moși-strămoși Român, Român verde ca stejarul și cu brațul vitejesc ce s-abate ca o ghioagă drept în pieptul dușmănesc? - Eh! Domnule, replică săteanul, eu nu știu d-al d-astea; Dumneata vorbești *ca din carte*".

Ca atare, credem a putea afirma că solidaritatea etno-lingvistică nu a fost percepută întotdeauna ca primordială. Desigur, se poate discuta dacă și în ce măsură a existat de-a lungul istoriei o "preferință" pentru definirea etno-lingvistică a solidarității social-politice, dar mai importantă ni se pare relevarea faptului că impunerea și refluxul acestui tip de solidaritate a fost întotdeauna rezultatul unor conjuncturi istorice determinate, reflectând interese precize individuale și de grup.

Câteva exemple credem că vor susține cel mai bine afirmația noastră: este cunoscut faptul că în timpul stăpânirii otomane, populația supusă era împărțită pe criterii confesionale; existau, astfel, un millet al creștinilor ortodocși, unul al armenilor și unul al evreilor. În secolul al XVII-lea, când umaniștii bulgari catolici au militat pentru scuturarea

jugului otoman, ei au insistat pe tradiția istorică și pe etnicitatea bulgară tocmai în efortul de a estompa criteriul confesional, care separa enclavele catolice de masa ortodoxă. Eșecul lor final este legat de faptul că această masă ortodoxă a continuat să gândească în termeni confesionali și a respins colaborarea.

Uneori, translația este determinată de interesele de clasă ale unor grupuri privilegiate. Astfel, boierimea din Țările Române, confruntată în secolul al XVII-lea cu penetrația și concurența elementelor levantine, valorizează calitatea de *pământean* tocmai pentru a-și legitima opoziția și monopolul privilegiilor. Cazuri similare se constată la aristocrația turcomană din emiratele selgiucide, care în secolul al XIII-lea a încercat să impună limba turcă în locul celei arabe și persane ca reacție împotriva elementelor cosmopolite de la curtea emirilor, sau la aristocrația otomană care în secolele XV-XVI a ponegрит vehement sistemul *devşirme* deoarece copiii de creștini trecuți la islamism și intrați în serviciul sultanului o concureau în competiția pentru dregătorii.

În epocile premoderne, suprapunerile dintre solidaritatea etno-lingvistică și solidaritatea social-politică au fost inevitabil trecătoare, grupurile respective trecând la alte forme de legitimare. Vom invoca aici un singur exemplu. În timpul migrațiilor, criteriul etno-lingvistic a jucat un rol primordial în definirea statutului social-politic. Odată cu teritorializarea și - pe un alt plan - cu adoptarea unei religii universaliste precum creștinismul, criteriul etno-lingvistic trece în subsidiar, cedând primatul altor forme de solidaritate primară.

Începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și continuând în secolul al XIX-lea se constată la nivel european o suprapunere a solidarității socio-politice cu cea etno-lingvistică, rezultând ceea ce îndeobște se numește *conștiința națională*. Apariția acesteia a avut loc într-un context istoric caracterizat de declinul unor solidarități primare importante anterior, cum ar fi solidaritățile confesionale și cele teritoriale, regionale sau sătești. Pe de altă parte, implementarea *conștiinței naționale* la nivel de masă a necesitat o activitate educativă susținută din partea elitelor intelectuale. Prin intermediul școlii, gazetelor, sistemelor de comunicații și al serviciului militar obligatoriu, societatea a acționat destructurant asupra solidarităților anterioare, care au fost silite să se repleze în fața solidarității naționale. S-au impus astfel solid în mentalul colectiv idei care confereau o identitate specifică entității naționale, evidențiind originea nobilă, vechimea și virtuțile poporului respectiv,

rolul său în lume și primatul devotamentului față de patrie. Pe de altă parte, devenind fenomene de masă, naționalismele moderne au dobândit o forță ce le-a permis să fie un element motor al evoluției istorice.

Difuzarea în adâncimea societății și progresul contemporan al mijloacelor de comunicare culturală, tinzând spre impunerea tot mai multor elemente de “cultură comună” tuturor straturilor sociale, explică și trăinicia *conștiinței naționale*, care rămâne și azi modalitatea principală de definire a identității majorității oamenilor.

Odată ajunși în acest punct al excursului nostru, s-ar putea ridica întrebarea: *Care sunt perspectivele acestui tip de solidaritate azi, cu atât mai mult cu cât dezvoltarea explozivă a mass-media tinde să transforme Terra într-un “sat electronic”?* Răspunsul la această întrebare nu poate fi dat aici și acum, el necesitând studii aprofundate care să surprindă situația din diferitele părți ale lumii, având nivele de dezvoltare și medii social-culturale deosebite. De aceea ne vom mulțumi doar să postulăm că trecerea de la solidaritatea etno-lingvistică la solidarități mai cuprinzătoare are toate șansele să se producă eșalonat atât pe orizontală (în diferitele zone geografice), cât și pe verticală (în ceea ce privește diferitele straturi sociale).

În acele state unde aceste decalaje se vor împleti cu conflicte acute de interese între diversele grupuri sociale există riscul ca în loc să se evolueze spre solidarități supranaționale să se ajungă, temporar, fie la primatul solidarităților mai puțin cuprinzătoare, de tip socio-profesional (de clasă), fie la menținerea solidarităților naționale cu excluderea “cosmopoliților”.

Dat fiind pericolul unor asemenea derapaje este necesar ca îndeosebi în societățile aflate în criză, cum sunt cele din Europa răsăriteană, racordarea la entități mai largi să fie judicios pregătită și gestionată.

NATIONAL CONSCIENCE AS HUMAN SOLIDARITY FORM

MIRELA-LUMINIȚA MURGESCU, BOGDAN MURGESCU

Eastern Europe has been lately an arena for a spectacular revival of various nationalisms, often in conflict one with another, but similar in structure and forms of expression. Challenging all theories and scenarios which postulated the gradual and rather smooth establishment of supranational organization schemes, either at world level or at European level (be it in the elitist and limited pattern of the European Economic Community, or in the enlarged version of the European Common House suggested by Mikhail Gorbachev), this phenomenon needs the full attention of social scientists.

¹ A first draft of this essay has been written in 1987; the text has been revised in autumn 1990 and published in the journal "Societate & Cultură. Noua alternativă", 1/1990, p.44-46. Its genesis was due mostly to intensive discussions between the two authors, because at that time we had not yet read the extensive literature on nationalism written in the 1980s (the studies of Benedict Anderson, John A. Armstrong, John Breuilly, Ernest Gellner, Eric Hobsbawm, Anthony D. Smith); nevertheless, we had the satisfaction to see that our ideas were leading in a similar direction with those of major scholars in the field of nationalism. Under these circumstances, the original text had no footnotes, and we have decided to republish it in the same way also now. We will just indicate that the long quotation from George Ionescu-Gion is to be found in his conference at the Romanian Athenaeum, *Studiul istoriei naționale în școlile noastre*, București, 1889, p.16-17. Some concrete aspects mentioned in this essay have been developed by us later in: Bogdan Murgescu, "Phanariots" and "Pamânteni". *Religion and Ethnicity in Shaping Identities in the Romanian Principalities and the Ottoman Empire*, in Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta (eds.), *Ethnicity and Religion in Central and Eastern Europe*, Cluj, 1995, p.196-204; Mirela-Luminița Murgescu, *Între "bunul creștin" și "bravul român". Rolul școlii primare în construirea identității naționale românești (1831-1878)*, Iași, 1999, 262 p.

In the following we do not intend to enter into the details of the polemics about the essence of the nation and the way to define it. We will just outline that, apart from its objective constituents, a nation cannot exist without its members sharing the idea that they belong together. National conscience is thus basically a form of human solidarity.

The human society experienced throughout its existence a great variety of solidarity forms. The multitude of solidarity forms is not only diachronic, but also synchronic. Thus, in the mind of each individual, as well as in that of each human community, there coexist several *elementary (primary) solidarities*: the domestic and/or kin solidarity, the solidarity of the rural community, the solidarity of the people sharing the same profession, the ethno-linguistic solidarity, the confessional solidarity etc., going on up to the limit of the solidarity of all human beings on earth. Obviously, this listing, which does not aim to be exhaustive, groups solidarities based on a stable and elementary criterion of delineating the people accepted as part of the community and enjoying solidarity. The stability and obvious character of these membership criteria grant to these solidarities which we have called *elementary (or primary)* the property of lasting over great periods of time and of being spread worldwide.

We must notice that each individual, as well as each human community, can share synchronically only a limited sum of solidarities; under these circumstances, the rise of any of the elementary solidarities is at the cost of another elementary solidarities, either by outright denial, or more often by quietly pushing them into subordination or even into oblivion.

An important issue, but which transcends the theme of this short essay, is the investigation of the (positive or negative) correlations between different elementary (primary) solidarities. In the following we will just postulate that these correlations are, if not permanent structures, then certainly patterns of the *longue durée*, as defined by Braudel.

During the Middle Ages the term *nation* (Latin *natio*) designated a specific social-political community. The emphasis was put on the special social status of the group which defined itself as *natio* in contrast with other groups, either inside the same political realm, or outside that political dominion. Differently to the elementary solidarities, the social-political solidarity (*natio* solidarity) is not linked to a fixed criterion. Quite on the contrary, one can notice a great variability of the membership criteria, both among various groups and communities and across time.

Usually the social-political solidarity overlaps with one or another of the elementary (primary) solidarities. This overlapping is determined especially by the specific interests of the individual or social group which thus legitimates itself. The variation in time of these interests determines the shift from legitimating oneself by means of one elementary solidarity to legitimating oneself with the help of another elementary solidarity (ies). The logic of this transition is determined first of all by the concrete interest of the individuals to share a group solidarity, i.e. to place themselves on the platform of common interests and requests, and to benefit from being part of that particular group. The ability to collect these benefits inexorably diminishes in time, either because the group is joined by people who initially were not part of it, a fact which leads to the inflation of the specific advantage granted by membership to the group, or because of social-economic processes which lead to the overall deterioration of the group's position. In both situations, the attempt to preserve the 'rights' (the relative advantages) implies the redefinition of the membership criteria to that particular group, in the first case by limiting the access of outsiders, in the second case by enlarging the solidarity in order to face the unfavorable circumstances.

The shifts from one form of social-political solidarity to another are not mechanical, but are mediated by the values shared by the implied individual or social group. Therefore, the quality which will become the prevailing membership criterion has to be already positively valued at the beginning of the transition from the old solidarity to the new one. This outlines the importance of the opinion leaders (Gramsci's "organic intellectuals") in the preparation and the effective unfolding of the transition to new forms of human solidarity. We must also be aware that such a transition does not occur overnight. Its duration depends heavily on the size of the group, lasting in the case of large groups for several decades (1-2 generations). Under these circumstances, between the variation of the concrete interests of the individuals and the adjustment of the solidarity forms there always is a certain time lag. Therefore, no social-political solidarity form matches fully the concrete interests of the members of a social group. Accordingly, each solidarity leaves place for the gradual erosion of the relative advantage of every social group.

In its permanent shift from one elementary solidarity to another, the social-political solidarity overlapped throughout history also with the ethno-linguistic solidarity, but without this connection being a constant pattern of historical evolution. In time there occurred several situations

when - under the pressure of special circumstances, e.g. of acute external threats - the ethno-linguistic solidarity prevailed, determining the life and actions of huge numbers of people. Yet, before the 19th century the ethno-linguistic solidarity did not subdue for a long time entire societies, the periods of impressive breakthroughs being followed by others of decline. Thus, even in the case of France, where the moment of Jeanne d'Arc is considered to be a benchmark in the emergence of the French national conscience, the attachment to the king being combined with a strong affective commitment to what was already called "la douce France", more recent investigations have shown that provincial solidarities still prevailed, being dismantled only after the French revolution, during the 19th century. With respect to the late fulfillment of ethno-linguistic solidarity in the Romanian popular mind, we will quote only a testimony of George Ionescu-Gion from 1889: "Who does not remember that even in recent years, if you asked a peasant: What are you?, he answered, scratching his head and smiling with obedience: Well, Sir, what should I be? A Christian like all other Christians, just to God! I asked him talking in his own manner: Good, my cousin, but how that, only Christian? Christian! Christian is also the Bulgarian... Christian is also the Muscovite... Christian is also the Greek... You're Christian! But you are also something else, are you not? Don't you feel that you are from all your ancestors Romanian, Romanian green as the oak and with a brave arm which smashes the chest of the enemy? - Well, Sir, answered the countryman, I do not know such things; you speak *as from the book*".

Accordingly, we think we can claim that the ethno-linguistic solidarity was not always perceived as prevailing. Certainly, one can discuss whether and to which extent there existed throughout history a 'preference' for defining ethno-linguistically social-political solidarities, but we think that more important it is to outline the fact that the rise and the decline of this particular type of solidarity was always the outcome of determined historical circumstances, reflecting precise individual and group interests.

Some examples will better support our case: it is well-known that under the Ottoman dominion the subject population was classified according to confessional criteria; there existed thus a *millet* of the Orthodox, one of the Armenians and one of the Jews. During the 17th century, when Catholic Bulgarian humanists struggled to overthrow the Ottoman yoke, they insisted on the historical tradition and on the Bulgarian ethnicity in order to overshadow the confessional criterion, which separated

the Catholic enclaves from the Orthodox majority. Their final failure is connected to the fact that the Orthodox mass continued to think in confessional terms and rejected cooperation.

Sometimes, the shift is determined by the class interests of privileged groups. Thus, the boyars from the Romanian Principalities, challenged during the 17th century by the penetration and competition of Levantine elements, valued the quality of *pământeau* (countryman) in order to legitimate its opposition to the intruders and its monopoly over the privileges. Similar situations can be noticed in the Seldjuk emirates during the 13th century, where the Turkish aristocracy reacted to the intrusion of cosmopolitan elements at the courts of the emirs by trying to impose the Turkish language instead of Arab and Persian, or in the Ottoman Empire, where the Turkish aristocracy of the 15th-16th centuries discredited energetically the *devshirme* system, because the children from Christian background who became Muslims and entered the sultan's service challenged it in the competition for official positions.

In pre-modern societies, the overlappings between ethno-linguistic solidarity and social-political solidarity were inevitably ephemeral, the respective groups shifting to other forms of legitimation. We will give only one example. During the migrations, the ethno-linguistic criterion played a major role in defining the social-political status. With territorialization and the adoption of an universalist religion like Christianity, the ethno-linguistic criterion became secondary, letting other forms of elementary solidarity prevail.

Beginning with the second half of the 18th century and continuing during the 19th century, we can notice at an European level the overlapping of social-political solidarities with the ethno-linguistic ones, the result being usually called *national conscience*. Its emergence occurred in a historical context shaped by the decline of elementary solidarities previously important, such as the confessional and the territorial, either regional or local. Furthermore, imposing the *national conscience* to the masses implied a sustained educative effort of the intellectual elites. Through school, newspapers, communication systems and compulsory military service, the society dismantled previous solidarities, which were forced to give way to the national solidarity. In the collective mind there were enforced ideas which granted a specific identity to the national entity, outlining the noble origin, the age and virtues of the respective people, its role in the world and the prominence of the loyalty towards the fatherland.

Moreover, becoming mass phenomena, modern nationalisms acquired the force to be one of the motors of historical evolution.

Its extension to the lower strata of the society and the contemporary progress of the media, leading to the establishment of an increasing number of cultural elements common to all social strata, explains also the lasting character of the national conscience, which is also nowadays the main way most of the people identify themselves.

At this point one could ask: *What are the prospects of this solidarity, taking into consideration that the dynamic development of the media tends to change Earth into an "electronic village"?* We cannot give here and now a short and conclusive answer, such an answer needing detailed studies in order to analyze the issue in various parts of the world, with different development levels and social/cultural environments. Therefore, we will just postulate that the shift from ethno-linguistic solidarity to more inclusive solidarities will most probably occur only in several stages, both horizontally (in various geographical areas) and vertically (with respect to the different social strata).

In those states where these discrepancies will merge with acute interest conflicts between the various social groups, there is a high risk that, instead of switching to supranational solidarities, most of the society will temporarily experience either the prevalence of less inclusive solidarities, e.g. social/professional solidarities, or the strengthening of the existing national solidarities by excluding the 'cosmopolites'.

Taking into account the danger of such accidents, it is necessary that especially in societies facing serious crises, such as those in Eastern Europe, the attachment to larger entities should be thoroughly prepared and dealt with.

NUME ȘI IDENTITATE. ANALIZA ONOMASTICII DIN ȚARA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLELE XIV-XVI*

FLORINA BĂȚĂGUI

Prin specificul său istoria studiază evoluția omenirii din prisma elementelor de bază care duc la formarea conștiinței apartenenței la un grup social restrâns (de tipul familiei) sau mai larg. Aceste elemente sunt: tradiția, mentalitățile, gradul de conservatorism sau tendința către înnoire, și se reflectă în viața politică, socială, economică, culturală.

În vastul proces de reconstituire a imaginii societăților, lingvistica poate fi un auxiliar important al istoriei, întrucât identitatea unei comunități este dată nu în ultimul rând de limba vorbită în cadrul său. Referindu-se la aceasta, Aurel Candrea afirma: “graiul fiind expresiunea exterioară a gândirii, nu se poate să se producă nici o schimbare sensibilă în el fără să se fi efectuat și o schimbare în felul de viață, în sufletul, mentalitatea societății care exprimă acest grai.

Studiind limba unui popor din punct de vedere psihologic, putem ajunge uneori să reconstituim toate fazele prin care a trecut mentalitatea și cultura acelui popor în decursul veacurilor.”¹

Cercetările variate de pe tărâmul onomasticii, ramură relativ recentă a lingvisticii, au dus la schițarea și apoi dezvoltarea unor științe specializate, dintre care toponimia și antroponimia sunt deocamdată

* Materialul de față face parte din lucrarea de licență coordonată de conf. dr. Bogdan Murgescu.

¹ Aurel Candrea, *Straturi de cultură și straturi de limbă la popoarele romanice*, București, 1914, p. 5.

preferate de specialiștii care își îndreaptă atenția în această direcție. Studiarea antroponimiei va trebui așadar pusă într-o legătură mai strânsă cu istoria, tocmai că prin ea pot fi evidențiate fluctuațiile modei (care se reflectă în alegerea numelor în aceeași măsură ca și în vestimentație), sentimentele și conștiința de sine a oamenilor, fiind vorba despre modul în care ei înțeleg să-și boteze copii. În acest sens s-a optat pentru o cercetare a sistemului de denumire în Țara Românească până la mijlocul secolului al XVI-lea, având drept obiective de a deduce în ce măsură se pot evidenția anumite preferințe sociale în alegerea numelor, dacă factorii interni ce țin de tradiție au fost mai puternici sau nu decât influențele străine, indiferent de natura acestora. •

Ne-am propus de asemenea să evidențiem diferențele pe care le-a impus în această direcție apartenența la o categorie socială sau alta, fenomenele de imitație prezente la clasele de jos și tendința de uniformizare a fondului de nume de-a lungul timpului prin măsurarea frecvenței numelor.

Un obiectiv esențial al studiului a fost stabilirea tipurilor de nume folosite în Țara Românească, ca mijloc principal de demonstrare a puterii tradiției și a modei. Am procedat pentru aceasta la împărțirea indivizilor pe categorii sociale și zone de proveniență (zone submontane, zone de câmpie și delimitarea Olteniei de Muntenia), și la prelucrarea datelor prin metode statistice.

În ceea ce privește tipurile de nume, stabilirea lor în funcție de origine, constituie o etapă necesară în relevarea caracteristicilor sistemului antroponimic medieval românesc. Nu vom insista asupra tipurilor de nume după formula de denumire, cunoscut fiind faptul că indivizii apar în acte de cele mai multe ori cu un singur nume (cel de botez sau porecla), și mai puțin cu numele de familie, căci “satul românesc era analfabet cel puțin până la 1945, iar țăranii au continuat să se servească de vechiul sistem, numele de familie rămânând îngropat în actele primăriei”². O prezentare succintă a tipurilor de nume după originea lor este în schimb binevenită pentru înțelegerea datelor statistice prezentate ulterior:

* Studiul a fost realizat pe baza celor 1589 de nume, reprezentând 6418 persoane cuprinse în *Documenta Romaniae Historica*, B, *Țara Românească*, vol. 1-4, București, 1966, 1972, 1975, 1980 sau amintite de Radu Manolescu în *Comerțul Țării Românești și Moldovei cu Brașovul*, secolele XIV- XVI, București, 1965.

² André de Vincenz, *Les fonctions antroponimiques: évolution et structure. Domain roumain*, în *Orbis*, XI, 1962, p.46.

Pentru numele de persoane pare mai potrivită despărțirea în două mari grupe:

1. **Numele religioase** împreună cu derivatele lor populare, dintre care unele sunt împrumutate de la vecini, altele create de români, inclusiv nume privitoare la cult. Includem aici: a) numele străvechi populare în legătură cu sărbătorile mari oficiale sau cu cele populare: *Bun*, *-a*, (*Bunavestire*), *Florea*, *Florica* (< *Floriile*), *Pasca*, *Pascal*, *Botez*, *Crăciun*, etc; b) nume calendaristice ale sfinților cunoscuți cu derivatele lor (exemplu: *Ioan*, care are 650 de derivate³: *Oan*, *-a*, *Oance*, *Ene*, *Ionache*, *Iohan*, *Ianoș*, *Hanca* și chiar și *Preda*, după părerea lui Nicolae Iorga⁴); c) nume privitoare la cult, precum: preot (*Popa*), și la diverse locuri sfinte; d) nume provenite din Biblie și din martirologii. Acestea constituie majoritatea numelor de origine religioasă care au circulat și mai circulă la noi: nume din Vechiul Testament (*Avram*, *Daniil*, *David*, *Adam*, *Isac*, etc); nume din Noul Testament și din martirologii (*Iosif*, *Maria*, *Petru*, *Ioan*, *Andrei*, *Pavel*, *Toma*, *Luca*, *Matei*, *Marcu*, *Cristian*, etc). Toate acestea au o încărcătură simbolică mai mare decât celelalte și se regăsesc în Țara Românească până la 1550, într-o multitudine de forme, care dau un colorit specific acestui sistem denotativ. Alegerea pentru noul născut a unui astfel de nume avea ca rezultat în imaginația oamenilor punerea copilului sub protecția sfântului. Având în vedere că este epoca la care cultul creștin este oficiat în limba slavonă, multe dintre nume s-au răspândit în forma existentă la popoarele slave.

2) Cea de-a doua categorie este reprezentată de **numele laice** în care intră: numele de creație populară, nume împrumutate de la vecini sau alte popoare. Au fost înglobate aici și nume străine, ca sens și origine. În cadrul acestei categorii **numele de origine slavă** formează grupul cel mai important. Ele ocupă același loc în onomastica românească ca și elementul germanic în aceea a popoarelor romanice din apus. Numele împrumutate de la vechii slavi în epoca migrației acestora, au sporit în secolul al X-lea, imitate prin modă în timpul ascendenței politice și culturale a țaratelor din Sudul Dunării, după aceea s-au adăugat altele prin traducere, datorită folosirii îndelungate a limbii slave în stat și în

³ N.A. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc*, Editura Academiei, București, 1963, p. xiii.

⁴ Nicolae Iorga în *Numele de botez la români*, București, 1934, p.5, susține că *Preda* este o formă deosebită a lui *Ioan*, de fapt a sensului și nu a numelui. El explică astfel că *Preda* vine de la Predetici "Sfântul Ioan Înainte Mergătorul".

biserică. Multe au ajuns apoi aici prin intermediul călătorilor și al refugiaților pe timp de restriște. Ele și-au păstrat funcția de nume de botez până târziu, devenind din secolul al XIX-lea nume de familie. Astăzi foarte puține dintre ele mai sunt întâlnite ca prenume. Dintre cele mai des întâlnite astfel de nume amintim: *Danciu, Mircea, Manea, Neagu, Stan, Vlad, Radu* cu derivatele lor. Includem în această categorie și pe *Oprea*, în ciuda diverselor păreri care îl așează printre numele specific românești (având semnificația de “ultimul copil dorit”⁵). Preferința pentru numele slave a celor din Țara Românească, începând de la primii domnitori și rudele lor, unde le întâlnim mai des decât pe celelalte, este dovedită în cele ce urmează prin tabele statistice.

Numele românești, incluse în aceeași categorie a numelor laice, sunt întrebuințate pe o scară mai redusă. Ele sunt formate eventual din cuvinte comune de origine latină, mai ales botanice (nume de flori, fructe) și zoologice (nume de animale). Aceste nume sunt de multe ori porecle (*Balaur, Cioară, Dracul, Gârbovul, Motan, Mutul, Scurtul, Slabul, Spânul, Taurul, Țepeș*) sau nume de botez (cele care se pot înscrie într-o normă estetică de care părinții au ținut întotdeauna seama): nume de flori sau animale care au semnificații deosebite în mentalitatea oamenilor respectivi, la care se adaugă nume specifice românești ca *Bărbat, Albul, Micul*.

Alte nume laice provin de la pecenegi și cumani (acestea fiind foarte puține, de exemplu: *Basarab, Coman, Talabă, Tocsaba*), turci, tătari (*Balaban, Basait, Caracal, Caraja, Hasan, Mustafa, Pazarlie, etc*), greci (în afară de formele grecești ale numelor calendaristice care reprezintă cea mai mare parte a numelor din această serie, mai întâlnim și alte câteva nume care sunt destul de rar folosite la acea dată și care se vor răspândi mai mult în secolele următoare: *Chera, Chiriac, Despina, Margareta, Trandafir*), unguri (astfel de nume sunt extrem de rare în Țara Românească, fiind îndeosebi forme specifice de nume religioase ca și în cazul numelor grecești. Sunt menționate alături de *Gabor, Miclouș, Șandru și Corlat, Darciul, Farcaș < lup >, Mogoș, Torcea*).

Un ultim grup ce aparține categoriei numelor laice este format din nume etnice: *Alaman, Arbanos, Arvat, Sasca, Tătara, Turceanul, Turcul, Țigănușa, Ungurul*.

⁵ N.A. Constantinescu, *op. cit.*, p. 355

ANALIZĂ STATISTICĂ

Particularitățile sistemului antroponimic românesc medieval nu ar fi pe deplin evidențiate în lipsa unor argumente de ordin statistic. Se impune astfel ca o necesitate folosirea metodelor statistice în măsurarea ponderii tipurilor de nume, în surprinderea diferențelor zonale, a modului în care apartenența la o clasă socială a influențat alegerea numelor pentru nou-născuți și a evoluției în timp. Pentru început vom proceda la prezentarea situației generale a numelor după etimologia lor. Pentru aceasta, sunt semnificative datele cuprinse în tabelul care urmează:

Tabelul nr. 1

Situația numelor după etimologie

	Nr.purtători	%purtători	Nr.numere	%numere
Slave	3088	48,11	354	22,3
Calendaristice	1742	27,14	320	20,35
Românești	977	15,22	417	26,27
Ungurești	45	0,7	19	1,19
Turco-cumane	106	1,65	37	2,33
Grecești	35	0,54	18	1,13
Diverse	425	6,64	422	26,43
Total	6418	100	1587	100

Se observă din tabelul de față că situația numelor este diferită de ierarhia purtătorilor acestora. Prin urmare, numele românești sunt mai numeroase decât celelalte, urmate de cele slave și apoi de religioase, în timp ce aderența față de numele slave este cea mai mare, având în vedere faptul că proporția acestor oameni este cea mai ridicată. În același timp, numele religioase sunt preferate față de cele românești. Facem aici precizarea că numele incluse la categoria "diverse" nu reprezintă o categorie omogenă din punct de vedere al originii ca celelalte grupe, fiind incluse aici atât nume a căror etimologie nu a fost încă clarificată, cât și altele provenite din diverse sisteme de denumire și care sunt foarte slab reprezentate în fondul cercetat pentru această lucrare (este vorba despre nume de proveniență aromână, arabă, țigănească și altele). Numele țigănești nu au putut forma o categorie separată din cauza lipsei unei lucrări de specialitate care să trateze problema lor, și pe care le putem

doar bănuî ca fiind tipic țigănești, luînd în considerare faptul că ele nu apar decât la această etnie. Acest criteriu este insuficient însă pentru a le categorisi, dacă ținem cont că tot numai la țigani întîlnim și o serie de nume de origine românească, derivate ale unor cuvinte comune, avînd deci, dacă nu funcția de porecle, măcar forma acestora.

Numele religioase

Crearea unei imagini pe cât posibil complete a sistemului denominativ avut în vedere, necesită prezentarea situației fiecărei categorii de nume. Vom trece așadar la surprinderea particularităților primei grupe, a numelor de factură religioasă, bazându-ne mai întîi pe datele cuprinse în cel de-al doilea tabel.

Tabelul nr. 2

Răspîndirea geografică a numelor religioase

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
% Nume	21,82	27,33	24,19	19,81
%Purtători	27,23	30,66	21,96	20,63

Tabelul de mai sus evidențiază prevalența Nordului Olteniei în ceea ce privește numărul de nume de acest gen, zonă urmată din acest punct de vedere de Sudul Munteniei, unde numele religioase ocupă 24,19% din totalul numelor de aici.

Deosebit de relevante sunt însă datele referitoare la situația celor care purtau aceste nume. Se observă cum, realitățile din diferite zone ajung să se răsfrîngă în domeniul onomastic. Prin urmare, procentul purtătorilor va fi mai mare în Nordul Olteniei, și în Nordul Munteniei, zone încadrate mult mai bine din punct de vedere religios, aici aflându-se episcopiile și cele mai multe dintre mănăstiri. Dintre acestea, prima zonă este cea care se impune. De asemenea, diferențele dintre proporțiile numelor și ale purtătorilor în zonele nordică și sudică ale Munteniei, demonstrează o aderență mai mare a celor din Nord la aceste nume, prin repetarea lor mai frecventă, și un fenomen invers la ceilalți. Situația se prezintă relativ omogen în ceea ce privește proporția celor din regiunile sudice.

Criteriul social

Alegerea numelor se prezintă diferit în funcție de clasa socială din care fac parte oamenii, apartenența la o anumite categorie impunând adesea criteriile după care aceștia își botează copiii. Este motivul pentru care întâlnim proporții diferite ale numelor religioase la cele cinci clase sociale:

Tabelul nr. 3

Ponderea numelor religioase pe categorii sociale

	Boieri	Clerici	Orășeni	Țărani	Țigani
%Nume	21,86	50,78	41,73	18,68	18,11
%Purtători	23,9	53,23	47,52	21,61	26,61

Structura pe criterii sociale a numelor religioase relevă o predominanță netă a lor în rândul clericilor și orășenilor, și o atașare mai mică față de acestea a țăranilor și țiganilor. Se poate deduce de aici un decalaj între sat și oraș în ceea ce privește impunerea controlului religios asupra antroponimiei, o întârziere din acest punct de vedere a satului. Totodată, observăm un procent mai mare la țigani, în comparație cu țăranii și chiar cu boierii, în ceea ce privește numărul de purtători. Această diferență se explică prin faptul că mulți dintre robii țigani cuprinși în documente aparțineau mănăstirilor.

Criteriul cronologic

Din calculele făcute a rezultat o creștere în timp a numărului celor care aveau nume religioase, chiar dacă numărul numelor a rămas relativ constant (adică în jur de 130 nume). S-a constatat astfel o evoluție de la 430 oameni denumiți prin aceste nume, câți erau în primul interval (1247-1500), la 498 în al doilea (1501-1525), 386 între 1526 și 1535, și 547 între 1536 și 1550. Faptul acesta poate fi explicat prin aceea că numărul total al celor consemnați este oscilant ajungând la cea mai mare valoare la sfârșitul perioadei (1989 purtători). Ceea ce ar putea să ne surprindă este omogenitatea proporțiilor celor avuți în vedere aici în diferitele intervale, rezultând o constantă a purtării acestui tip de nume, contrar a ceea ce ne-am așteptat: 28,2%, 25,9%, 26,69% și respectiv 27,5%. Cercetările viitoare vor stabili evoluția în timp a acestor nume,

dovedind că factorul religios s-a impus în alegerea numelor în perioade ulterioare. Deja unii dintre autorii care s-au ocupat de problema numelor pe diferite zone au emis ipoteze care confirmă cele susținute anterior. Este cazul lui Ștefan Pașca, care a calculat pentru satul Porumbacu de Jos o medie a celor care purtau numele *Ion* cuprinsă între 8% și 26% din totalul bărbaților înregistrați între anii 1680 și 1789.⁶

Repartiția pe sexe

Vom urmări în continuare situația numelor religioase în funcție de sexe, în scopul de a evidenția locul pe care îl ocupă acestea în fondul de nume feminine și masculine și de a stabili dacă există diferențe.

Tabelul nr. 4

Ponderea numelor religioase la bărbați și femei⁷

	Bărbați	Femei
% Nume	20,02	23,74
% Purtători	28,68	26,44

Tabelul de mai sus dovedește o pondere mai mare a numelor religioase la femei față de bărbați. În ceea ce privește proporția purtătorilor, aceasta este mai mare la bărbați și datorită faptului că la această categorie întâlnim cele mai multe persoane din mediul clerical. Mai trebuie precizat că baza de raportare a acestor procente este diferită pe cele două categorii, la femei ea fiind mult mai mică (aproximativ de 12 ori).

Tabelul nr. 5

Numele religioase în funcție de sex și zonă

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
Feminine	32,3%	35,8%	25,8%	12,5%
Masculine	21,1%	26,4%	23,9%	20,8%

⁶ Ștefan Pașca, *Circulația numelui de botez în Țara Oltului, în "Țara Bârsei"*, nr. 5, 1931, p.545

⁷ Precizăm aici că procentele au fost calculate din totalul numelor și al purtătorilor fiecărei categorii.

Purtători nume religioase în funcție de sex și zonă

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
Femei	25,2%	20,7%	28%	14,2%
Bărbați	28,4%	32,2%	24,1%	21,4%

Pentru început observăm că numele religioase ocupă un loc însemnat în cadrul fondului de nume feminine în zonele de nord dar sunt mai puțin purtate. Cea mai mare diferență se remarcă în zona nordică a Olteniei, unde deși 35,8% din totalul antroponimelor feminine sunt religioase, abia 20,7% din femei le poartă. Un fenomen invers are loc în ceea ce-i privește pe bărbați, unde procentajul celor care dețin astfel de nume este mult mai mare în zonele nordice decât proporția numelor efective. Zona sudică a Olteniei se evidențiază prin cele mai mici procentaje înregistrate atât la nume cât și la purtători, la ambele categorii. Amintim că numărul mănăstirilor este mai mic în această zonă, și de asemenea așezările sunt mai concentrate în nord.

Tabelul nr. 7

Numele religioase în funcție de sex și categorii sociale

	Boieri	Clerici	Orășeni	Țărani	Țigani
Feminine	23,9%			24,3%	43,5%
Masculine	21,6%	50,7%	41,2%	18,1%	16,5%

Tabelul nr. 8

Purtători nume religioase în funcție de sex și categorii sociale

	Boieri	Clerici	Orășeni	Țărani	Țigani
Femei	22,2%	–	–	16,1%	47,9%
Bărbați	25,5%	53%	47,7%	21,9%	27,4%

Pentru categoriile *clerici* și *orășeni* nu s-a putut calcula un procent din cauza lipsei de date suficiente, la aceste categorii înregistrându-se doar 3 și respectiv 1 femei. Cea mai mare pondere a acestui tip de nume s-a înregistrat la țigănci (43,5% nume și 47,9% purtători), pentru femei, în timp ce la bărbați primul loc din acest punct de vedere îl dețin clericii și orășenii. La categoria *țigani* (bărbați) numele religioase reprezintă doar 16,5% din totalul numelor țiganilor, însă aderența lor la acest tip de nume este destul de ridicată (27,4%). Procentajul mai mic față de cel întâlnit la țigănci se poate explica prin faptul că, pe de o parte femeile sunt mai înclinate spre punerea sub protecția unui sfânt, și pe de altă parte tendința mai mare a țiganilor de a urma din această perspectivă pe stăpânii lor.

Principalele nume religioase

Din anexele I și II putem să remarcăm faptul că numele religioase se situează în plan secundar, cel mai frecvent ocupând doar locul al V-lea. Este însă nevoie să precizăm că acest nume este tot o formă slavă a unui nume religios: *Manea*, nume explicat de filologi ca un derivat slav al lui *Emanuel*. Aflat pe locul al IX-lea în ierarhia stabilită, *Dan* are ca cel mai important derivat pe *Danciul*, acesta întâlnindu-se de mai multe ori în Nordul și Sudul Munteniei decât forma principală, iar din punct de vedere social, el este preferat în rândul țiganilor. Urmează *Dumitru* care deține cel mai important procent la categoria orașenilor și la cei din Nordul Olteniei. Cea mai mare aderență la numele *Petru* a fost calculată pentru țigani (1,49 %). *Mihail* ocupă 3,23% din fondul de nume al clericilor, fiind cel mai bine reprezentat la aceștia. În cazul numelui *Ion* cel mai important derivat este *Oancea* (45 purtători) care înregistrează 26 indivizi în Nordul Munteniei față de 21 înscriși pentru *Ioan*. Acest nume reprezintă 0,7 din totalul bărbaților ca nume principal, și 2,7% cu tot cu derivate, trecând astfel printre primele cinci nume.

În ceea ce privește numele feminine, cele mai frecvente nume religioase sunt *Maria* și *Ana*, care reprezintă împreună cu derivatele 4,8% și respectiv 4,4% din femei. Pentru numele *Ana*, cel mai important derivat este *Anca*, care este forma cea mai întâlnită (3,8%), și care a plasat de fapt acest nume în top. De asemenea, s-a observat și pentru femei că numele religioase se plasează după cele slave. Cercetări analoage s-au făcut pentru spațiul francez, dintre care amintim studiul cu privire la situația numelor din orașul Chartres, în secolul al XVIII-lea din care am preluat date referitoare la numele religioase și la frecvența acestora. Autorul stabilește în articolul respectiv o pondere a numelui *Maria* sau a unui derivat al său de până la 3/4 și 3/5 din primele nume în rândul agricultorilor și respectiv în mediul urban, în timp ce numele *Ana* reprezenta doar 7% din fețele botezate⁸. Pentru numele bărbătesci este stabilită ponderea numelui *Jean*, corespondentul lui *Ioan*, la 20%, până la 30% dintre băieți.⁹

Deși, după cum s-a putut observa, numele religioase dețin o proporție însemnată în sistemul antroponimic din Chartres, autorul este de părere că aceasta se datorează în primul rând tradiției și mai puțin unei devoțiuni excepționale față de Fecioară sau sfinți.

⁸ Benoît Garnot, *Les prénoms populaire à Chartres au XVIII-e siècle*, în "Revue historique", nr. 561, 1987, p. 6.

⁹ Ibidem, p. 8.

Numele slave

Acest tip de nume reprezintă așa cum am putut remarca din primul tabel al capitolului de față, principala categorie a sistemului denominativ românesc din perioada studiată. Repartiția acestor nume este diferită în funcție de zonă, criteriu care este primul în analiza munelor slave, ca și la cele religioase.

Tabelul nr. 9

Ponderea numelor slave pe zone

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
%Nume	21,6	23,3	37,0	40,5
%Purtători	43,7	48,0	51,7	48,3

Observăm aici o diferență majoră a proporției numelor din zonele nordice față de cele din sud, care sunt mult mai bine reprezentate, datorită contactului cu lumea slavă de la sud de Dunăre. În ceea ce privește purtătorii, situația acestora este mult mai bună față de celelalte categorii de nume, reprezentând peste 40% din numele înscrise în cele patru regiuni. Cea mai slabă reprezentare o întâlnim în Nordul Munteniei, în timp ce pentru celelalte regiuni s-a constatat o răspândire omogenă.

În zonele nordice ale Munteniei se remarcă un raport interesant între numele slave și purtătorii acestora, numele având o pondere mult mai mică față de cei care le poartă, demonstrând o medie de repetare a acestora mult mai mare în zonele respective. Proporția ridicată a celor din regiunile nordice se explică în parte și prin prezența mai numeroasă aici a țăranilor și boierilor.

Criteriul social

Analiza numelor în funcție acest criteriu, evidențiază deosebiri de multe ori notabile ale ponderii numelor slave în cele 5 categorii.

Tabelul nr. 10

Ponderea numelor slave pe criterii sociale

	Boieri	Clerici	Orășeni	Țărani	Țigani
%Nume	27,3	25,6	22,6	35,3	20,5
%Purtători	53,2	28,3	33,6	54,0	28,9

Numele slave dețin o proporție mult mai mică în totalul de nume în comparație cu procente calculate pentru indivizii care le purtau. Cel mai mare procent al numelor slave este înregistrat la categoria țăranilor, după care urmează boierii și clericii, apoi orășenii și țiganii. Ceea ce este demn de remarcat este procentajul foarte ridicat al purtătorilor acestor nume, mai cu seamă la boieri și țărani, unde se depășește media de 50% din persoanele consemnate. Această asemănare între țărani și boieri se explică prin fenomenul de imitație existent la cei din clasele inferioare, fenomen care a fost tratat mai pe larg în capitolul nr. 1 al acestei lucrări. Ne putem da seama din acest tabel că numele de origine slavă ocupă locul principal în sistemul antroponimic al diferitelor clase sociale, mai puțin în cel al clericilor și orășenilor, pentru care s-a stabilit din subcapitolul anterior, că numele religioase sunt cele care predomină.

Țiganii, deși poartă în principal nume slave, din nou o informație care ne surprinde până la un punct, nu dețin din acest punct de vedere proporții atât de însemnate ca celelalte categorii sociale, întrucât se întâlnește aici, așa cum era de așteptat, o pondere destul de mare a numelor din categoria "Diverse"(21,18%), unde am stabilit mai înainte că există numeroase nume țigănești.

Situația numelor slave în funcție de sex

Ponderea numelor slave pe sexe

Tabelul nr. 11
%

	Femei	Bărbați
Nume	32,3	21,3
Purtători	50	47,9

Varietatea raportată la numărul de persoane menționate, este mai mare la femei decât la bărbați, de unde rezultă că numele slave se repetă mai mult la aceștia din urmă. Din punct de vedere al indivizilor care le dețin, numele slave au o repartitie omogenă, deținând cea mai mare proporție dintre toate tipurile de nume la ambele categorii.

Nume slave în funcție de sex și zonă

Tabelul nr. 12

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
Feminine	18,3%	51,0%	41,9%	52,5%
Bărbătești	21,8%	24,8%	36,4%	38,2%

Zona sudică se distinge prin procente mari ale numelor din ambele fonduri. Dintre toate zonele, N. Munteniei apare cu cea mai mică pondere a slavelor din totalul numelor înscrise aici. La numele feminine o prevalență a acestor nume o întâlnim în Oltenia, atât în Sudul cât și în Nordul provinciei, pentru care au fost calculate procentaje apropiate, depășind jumătate din antroponime. Faptul că la femei apar astfel de valori ridicate, se datorează în parte numărului mult mai mic de femei cuprinse în documente în comparație cu bărbații. La aceștia din urmă se observă că situația este aproximativ unitară în sud, diferențe notabile apărând față de zonele nordice, iar dintre acestea remarcăm că Nordul Olteniei este mai bine reprezentat din acest punct de vedere.

Tabelul nr. 13

Purtătorii de nume slave în funcție de sex și zonă geografică %

	N. Munteniei	N.Olteniei	S.Munteniei	S. Olteniei
Femei	42,4%	57,5%	50,8%	57,1%
Bărbați	43,8%	47,9%	56,0%	47,6%

Proporția purtătorilor numelor slave este mult mai mare față de cea a numelor în toate cele patru regiuni. În ceea ce privește femeile, acestea poartă nume slave în proporții foarte ridicate în Oltenia, apoi în Sudul Munteniei, situație asemănătoare cu cea a numelor efective. Totodată la bărbați cota celor care au astfel de denumiri este cea mai ridicată în Sudul Munteniei, depășind de această dată valorile din Sudul Olteniei, spre deosebire de nume, unde am văzut mai sus că situația lor era asemănătoare în cele două zone. Rezultă de aici atât o medie de repetare mai ridicată a numelor din Sudul Munteniei, cât și o atașare mai mică față de aceste antroponime a oamenilor din Sudul Olteniei. Se mai observă că opțiunile bărbaților se îndreaptă în aceeași măsură spre acest tip de nume în întregul spațiu al Olteniei, în timp ce există mari deosebiri între Muntenia nordică și cea sudică.

Tabelul nr. 14

Ponderea numelor slave în funcție de sex și starea socială

	Boieri	Clerici	Orășeni	Țărani	Țigani
Feminine	32,2%	-	-	43,9%	25,6%
Bărbătești	26,7%	25,9%	26,3%	34,5%	19,9%

Remarcăm poziția net superioară a țărănimii care deține cel mai însemnat procentaj al numelor slave atât la feminine cât și la masculine.

La restul categoriilor sociale aceste denumiri se prezintă omogen pentru bărbați, cu excepția numelor slave purtate de țigani, care ocupă doar 19,9% din antroponimele acestora.

Aceste diferențe sunt similare celor observate la bărbați, și anume folosirea unui nume mare de nume slave de către țărânci și respectiv diversitatea mai redusă a acestor nume în cazul țigăncilor.

Tabelul nr. 15

Purtătorii de nume slave în funcție de sex și starea socială

	Boieri	Clerici	Orășeni	Țărani	Țigani
Femei	61,4%	-	-	59,1%	25,0%
Bărbați	52,5%	28,6%	33,8%	53,6%	29,2%

Țigani dețin și aici ultimul loc, la femei și bărbați, având o situație similară cu aceea a clericilor și orășenilor în rândul bărbaților. De notat însă faptul că în cazul boierilor și țăranilor- categoriile cele mai importante ale societății românești din acea vreme- mai mult de jumătate dintre femeile și bărbații consemnați în documente poartă nume de origine slavă.

Principalele nume slave

a) Numele purtate de bărbați.

Numele pe care le-am întâlnit cel mai des în documentele istorice au fost, după cum am mai afirmat, numele de origine slavă. Dintre acestea s-au remarcat în ordine descrescătoare următoarele nume, care ocupă primele cinci locuri în clasamentul celor mai frecvente denumiri ale bărbaților: *Radu* care reprezintă singur 4,8% dintre purtătorii bărbați, iar împreună cu derivatele sale 5,5% din totalul bărbaților, fiind depășit în această privință de *Stan* cu derivatele sale (8,4% din bărbați). Urmează *Stoica* (2,8%), *Dragomir* (2,1%) și *Badea* (1,5%) (vezi anexa nr 1).

Răspândirea numelui *Radu* este omogenă în cele patru zone, dar apar diferențe la diversele categorii sociale. Ordinea în care aceste clase au aderat la numele respectiv este următoarea: boieri (6,2%), țărani (5,1%), clerici (4,5%), țigani (3,6%) și orășeni (2,9%). Acest nume avea prin urmare în acea perioadă un accentuat caracter nobil, iar celelalte categorii sociale tind să-l preia pentru a da o notă de distincție denumirilor lor. De aceea considerăm că orășenii nu l-au preluat în aceeași măsură, fiind o categorie mai puțin înclinată să-i imite pe boieri.

Pentru numele *Stan* s-a calculat cea mai mare frecvență la țărani, atât la numele principal cât și pentru totalul formelor în care a circulat (4,5% și 11,3%). Din nou clericii și orășenii adoptă mai puțin decât celelalte clase sociale această “familie” de antroponime, iar în ceea ce îi privește pe ȣigani, aceștia nu optează încă pentru numele respectiv decât într-o proporție mică (2,2%). Pe zone numele este răspândit unitar, mai puțin în Nordul Munteniei (6,7%). Cel mai important derivat este *Stanciul*, care are o poziție mai bună decât a numelui principal în zona nordică a Olteniei

Grupa numelui *Stoica* deține un procentaj omogen în Sudul Olteniei și N. Munteniei, în timp ce în Sudul Munteniei este zona în care acest nume deține cea mai însemnată proporție. Cel mai ridicat procent al celor care sunt denumiți astfel s-a înregistrat la categoria orășenilor (5,4%), iar cel mai mic îl întâlnim la ȣigani (0,6%).

Numele *Dragomir* a fost înregistrat singur în anexa 1, întrucât nu am trecut formele apropiate de acesta, considerând că ele nu constituie derivate ale sale, ci doar nume “înrudite”, derivate din aceeași temă “drag”. Acest nume are ponderea cea mai mică în regiunile sudice și la categoriile orășenilor și ȣiganilor. Cel mai bine este reprezentat la boieri și țărani.

Cel de-al cincilea nume amintit, *Badea*, este foarte bine reprezentat în comparație cu celelalte regiuni, în Sudul Munteniei. Ponderea acestui nume este cea mai mare la ȣigani, în timp ce în mediul urban nu am întâlnit nici o persoană cu acest nume.

b) Numele purtate de femei

Ordinea stabilită pentru aceste nume a fost cuprinsă în anexa nr. 2. Pe primul loc se află numele *Neacșa* (8,2%), apoi *Stana* (7,4%), *Neaga* (5,2%), *Vișa* (3,%) și *Voica* (3,6%). Această ierarhie se schimbă dacă avem în vedere numele împreună cu derivatele. Astfel *Stana* are cele mai multe derivate, ajungând împreună cu acestea la 15,5% din totalul femeilor, după care urmează celelalte în ordinea stabilită anterior.

Numele *Stana* și derivatele sale sunt cel mai bine reprezentate în Sudul Munteniei, apoi în Nordul Olteniei, iar Sudul Olteniei deține cea mai scăzută pondere a acestor nume. Pe categorii sociale, valoarea cea mai ridicată apare la țărânci, după care urmează boieroaicele. Cel mai important derivat al acestui nume este *Stanca*. Acesta are o pondere mai însemnată în Nordul Olteniei, și în rândul boieroaicelor, decât cea a

numelui principal (16 persoane față de 7 câte apar cu numele Stana în Nordul Olteniei, și 27 boieroaice denumite prin *Stanca*, în timp ce *Stana* este purtat de 23 femei din această clasă).

Numele *Neacșa* este foarte slab reprezentat în regiunile sudice, majoritatea persoanelor înscrise cu acest nume fiind localizate în zonele de nord. Categoria femeilor nobile l-au adoptat cel mai mult (11,8%). Procentele ridicate ale acestei grupe se pot explica prin faptul că boieroaicele sunt cel mai des menționate în acte.

Spre deosebire de numele de mai sus, *Neaga* se situează mai bine în Sudul Olteniei și în rândul țărăncilor. *Vișa* și *Voica* apar mai des în Nordul Munteniei și respectiv în Nordul Olteniei (4,3% și 5,3% dintre femeile înscrise menționate aici), și la boieroaice (4,8% și 5,5%).

Numele românești

4

Ponderea numelor românești pe zone Tabelul nr. 16
%

	N. Munteniei	N.Olteniei	S.Munteniei	S. Olteniei
Nume	27,4	21,2	17,7	29,2
Purtători	16,1	11,2	12,5	18,6

Numele românești se remarcă printr-o mare varietate, și în același timp prin cea mai mică medie a repetării lor. Astfel, apar diferențe însemnate între procentele calculate pentru numele efective și cele ale purtătorilor lor, în sensul scăderii acestora din urmă. Prin urmare vom întâlni în zona de nord a Munteniei cea mai ridicată valoare a ponderii în cadrul fondului antroponimic de aici dintre toate categoriile de nume. Situația se schimbă însă dacă avem în vedere purtătorii, care ajung doar la 16,17%, situându-se pe al treilea loc în aceeași regiune. Astfel de reduceri ale valorilor se pot observa pentru toate zonele. Ponderea numelor românești este cea mai mare în sistemele de denumire din Nordul Munteniei și Sudul Olteniei, având cote mai scăzute în Nordul Olteniei și mai ales în Sudul Munteniei. În ceea ce privește indivizii care le purtau, aceștia sunt cel mai bine încadrați în Sudul Olteniei. Având în vedere faptul că multe dintre numele românești au forma și de multe ori chiar funcția de porecle, ne putem gândi că oltenii din sud erau mai

încălnați să se individualizeze prin denumiri date după anumite trăsături. Nordul aceleiași regiuni se plasează din acest punct de vedere pe ultimul loc cu 11,2% purtători.

Tabelul nr. 17

Ponderea numelor românești pe categorii sociale

	Boieri	Clerici	Orășeni	Țărani	Țigani
%Nume	27,8	13,6	12,1	25,9	26,8
%Purtători	13,6	9,4	8,4	14,9	20,8

Numele din această categorie dețin proporții asemănătoare la categoriile boierilor, țăranilor și țiganilor, fiind cel mai puțin reprezentate la orășeni și clerici. Țiganii au optat în cea mai mare măsură pentru aceste nume în comparație cu celelalte grupuri sociale. Orășenii și clericii se remarcă și aici prin cele mai reduse procente, probabil datorită preferinței lor mai marcate pentru numele religioase, ca și din cauza caracterului mai compozit din punct de vedere etnic al acestor categorii sociale.

Tabelul nr. 18

Ponderea numelor românești în funcție de sex

	Feminine	Masculine
%Nume	14,3	27,4
%Purtători	8,5	14,7

În cadrul fondului de nume masculine antroponimele românești cunosc cea mai mare diversitate, dar nu sunt purtate decât de 14,7% dintre bărbați. Este semnificativ faptul că femeile prezintă procente mult mai scăzute decât bărbații în ceea ce privește diversitatea numelor românești folosite, cât și în ceea ce privește ponderea purtătorilor de nume românești.

Tabelul nr. 19

Ponderea numelor românești pe zone și sexe

	N.Munteniei	N.Olteniei	S.Munteniei	S.Olteniei
Femeiești	14,0%	13,2%	6,5%	10,0%
Bărbătești	28,4%	22,0%	18,4%	31,7%

Pentru numele feminine se observă o situație omogenă în zonele nordice, unde numele românești sunt cel mai bine reprezentate. Din același punct de vedere Sudul Munteniei este pe ultimul loc. În aceeași

situație se află această zonă și în ceea ce privește numele purtate de bărbați. Semnalăm însă ponderea foarte mare a acestor nume în Sudul Olteniei și apoi în Nordul Munteniei.

Tabelul nr. 20

Purtătorii de nume românești pe zone și sexe

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
Femei	24,5%	11,5%	5,2%	8,9%
Bărbați	15,6%	10,4%	10,4%	19,0%

Situația femeilor denumite prin nume românești este asemănătoare cu aceea a numelor, privind repartitia pe zone, cu deosebirea că Nordul Munteniei, regiune care continuă să dețină primul loc, nu mai prezintă similitudini cu Nordul Olteniei în care purtătoarele numelor respective au un procentaj mai mic. Persoanele de sex masculin cuprinse în acest tabel prezintă aceeași ordine a proporțiilor ca și numele lor: Sudul Olteniei, Nordul Munteniei, și cu aceeași pondere (10,4%) Nordul Olteniei și Sudul Munteniei.

Tabelul nr. 21

Ponderea numelor românești în funcție de sex și starea socială

	Boieri	Clerici	Orășeni	Țărani	Țigani
Feminine	12,5%	-	-	17,0%	7,6%
Masculine	29,7%	13,7%	12,2%	26,8%	28,2%

Numele românești sunt cel mai bine reprezentate în rândul țăranilor, în cazul numelor feminine, și la boieri și țigani pentru masculine.

Tabelul nr. 22

Ponderea purtătorilor de nume românești în funcție de sex și starea socială

	Boieri	Clerici	Orășeni	Țărani	Țigani
Femei	5,9%	-	-	17,2%	10,4%
Bărbați	12,8%	9,5%	7,9%	14,8%	19,4%

Femeile denumite prin aceste antroponime au cel mai însemnat procentaj în rândul țăranilor, ca și în cazul numelor. În cazul bărbaților, numele de origine românească le întâlnim îndeosebi la țigani, poate și datorită faptului că unele nume românești au la bază porecle, apoi la țărani și boieri, fiind mai slab reprezentate în rândul clericilor și orășenilor.

Principalele nume românești

Nici unul dintre numele românești nu este cuprins în anexa referitoare la cele mai frecvente nume din total. Numele *Albul*, care se plasează pe al 16-lea loc în ceea ce privește numărul de purtători, denumind împreună cu derivatele sale 50 persoane, reprezentând mai puțin de un procent din totalul oamenilor înscrși. De aceea nu vom zăbovi asupra ponderii sale în funcție de diversele criterii stabilite anterior. Amintim doar că peste un procent s-a înregistrat numai în Sudul Munteniei și la orășeni, însă la acestea cifrele din care au fost calculate procentele sunt foarte mici.

Un alt nume românesc este *Barbul*, care individualizează 42 bărbați. Acesta se evidențiază prin poziția pe care o deține în Sudul Olteniei, unde ponderea sa depășește 2% din cei care au fost înregistrați aici. Numele respectiv este cel mai bine reprezentat la țărani și boieri (0,8% față de 0,5% calculat pentru clerici și 0,3% pentru țigani, iar la orășeni nu am întâlnit un asemenea nume).

În cazul numelor femeilor, nu putem reda situația niciunuia dintre nume românești care să intre la această categorie, a numelor cele mai utilizate, întrucât ponderea lor în totalul de nume feminine nu ne-a permis acest lucru.

Nume ungurești

Tabelul nr. 23

Ponderea numelor ungurești pe zone

%

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
Nume	1,1	1,7	0,8	1,2
Purtători	0,7	1,0	0,4	0,8

Ca și în cazul numelor românești, se constată o scădere a procentelor purtătorilor de nume ungurești față de cele ale numelor propriu-zise. Observăm o pondere mai mare a acestor nume în regiunile din nord și în Sudul Olteniei, și o slabă prezență a lor în zona sudică a Munteniei, unde contactele cu ungurii sunt mai puține. Oltenia de Nord este, după cum ne-am așteptat, prima dintre toate zonele, dacă luăm în considerare indivizii care aveau nume de acest fel. În orice caz, acest tip de nume nu este în acea perioadă prea bine reprezentat la noi, nereușind să ajungă la un procent de 2% în nici o regiune.

Ponderea numelor ungurești în funcție de categoria socială**%**

	Boieri	Clerici	Orășeni	Țărani	Țigani
Nume	1,6	1,0	0,8	0,6	0,9
Purtători	0,8	0,4	0,4	0,5	0,5

Cea mai bună situație o au numele ungurești în fondul antroponimelor boierilor și clericilor, cei dintâi fiind pe primul loc și în ceea ce privește ponderea purtătorilor.

Țăranii și Țigani au optat în aceeași măsură pentru ele, situându-se după boieri, ultimul loc la proporția indivizilor deținându-l clericii și orășenii, pentru care au rezultat de asemenea ponderi similare. Datorită lipsei de date suficiente din punct de vedere statistic, vom renunța la prezentarea situației numelor ungurești în funcție de sex.

Nume turco-cumane

Tabelul nr. 25

Ponderea numelor turco-cumane pe zone

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
%Nume	2,16	1,6	3,2	3,0
%Purtători	1,4	1,1	2,8	2,6

Acest tip de nume nu este nici el bine încadrat în sistemul denominativ românesc în această epocă. Numele din categoria respectivă sunt totuși mai bine plasate decât cele anterioare, având o pondere ce depășește 1% din totalul numelor și al purtătorilor, în fiecare din cele patru zone. Situația numelor respective este omogenă în regiunile din sud, aici fiind cel mai bine reprezentate aceste antroponime din ambele perspective (a numelor și a celor care le poartă). Această concluzie este în concordanță cu rezultatele cercetării lui Ioan Donat, care susține că migratorii turanici, și nu numai, s-au așezat cu precădere în regiunile sudice ale Țării Românești, adică acolo unde așezările băștinașilor erau mai rare.¹⁰

¹⁰ Ioan Donat, *Contribution à l'étude de la toponymie petchenégue-comane de la Plaine Roumaine du bas- Danube*, București, 1958.

Ponderea numelor turco-cumane în funcție de starea socială %

	Boieri	Clerici	Orășeni	Țărani	Țigani
Nume	2,8	1,0	0,8	1,7	1,8
Purtători	2,1	0,7	0,4	1,1	0,9

Se observă din tabelul de mai sus că situația numelor și a purtătorilor lor este relativ asemănătoare în ceea ce privește categoriile sociale unde acestea sunt mai bine reprezentate. Principala categorie este pentru numele turco-cumane categoria boierilor*, urmați de țărani și țigani cu procente apropiate. Clericii și orășenii au purtat mai puțin aceste nume, făcând și de această dată notă distinctă de restul claselor sociale. Nici la această grupă de nume nu vom mai face analiza privind împărțirea pe sexe a indivizilor, din același motiv anunțat anterior. De altfel, acest segment al cercetării va lipsi și în cazul ultimei grupe de nume considerate, aceea a antroponimelor grecești.

Numele grecești

Am inclus în tabelele următoare numele grecești de factură laică, pe celelalte incluzându-le în categoria numelor religioase.

Tabelul nr. 27

Ponderea numelor grecești pe zone

%

	N. Munteniei	N. Olteniei	S. Munteniei	S. Olteniei
Nume	0,9	1,0	1,6	1,5
Purtători	0,5	0,5	0,8	1,0

Ca și în cazul numelor turcice, putem afirma că perioada stabilită de noi ca reper cronologic al acestei lucrări, nu corespunde "înfloririi" lor în spațiul românesc, procentele care au rezultat pentru acestea, fiind extrem de mici. Astfel, dacă din punct de vedere al numelor, zonele sudice și Nordul Olteniei depășesc 1%, în cazul purtătorilor acest procent

* Faptul că numele de origine turco-cumană sunt mai răspândite la boieri decât la celelalte categorii sociale nu poate însă, din cauza ponderii totale totuși scăzute chiar și la această categorie (2,1%), să constituie un argument suficient în polemica referitoare la rolul cumanilor în geneza clasei suprapuse la începuturile statului Țara Românească.

este depășit doar în Sudul Olteniei. Prin urmare, în regiunile din Sudul Țării Românești sunt reprezentate cel mai bine numele grecești simțându-se aici o oarecare influență din Sudul Dunării.

Tabelul nr. 28

Ponderea numelor grecești în funcție de categoriile sociale %

	Boieri	Clerici	Orășeni	Țărani	Țigani
Nume	1,4	-	0,8	0,6	1,1
Purtători	0,8	-	0,4	0,3	0,7

Tabelul de mai sus relevă slaba prezență a acestor nume la toate categoriile sociale, chiar inexistența lor în rândul clericilor. Cel mai mare procent al celor care sunt denumiți prin aceste nume este al boierilor și țiganilor, însă nici acestea nu depășesc 1% din indivizii din diferitele clase sociale cuprinși în actele cercetate. O varietate mai ridicată a numelor de acest gen, întâlnim tot la aceste categorii.

Frecvența numelor

Măsurarea frecvenței numelor este un alt obiectiv al analizei de față. Acest termen definește media repetării unui nume și evidențiază fenomene caracteristice antroponimiei cum ar fi lărgirea fondului sau dimpotrivă, micșorarea lui.

Subcapitolul se bazează mai întâi pe datele consemnate în tabelul 29, unde putem remarca diferențe de la o categorie la alta, de la o zonă la alta și de-a lungul timpului.

Tabelul 29

Frecvența generală a numelor¹¹

Total	B	C	Or	Țr	Țg	P.I	P.II	P.III	PIV	NM	NO	SM	SO
4,0	3,8	2,1	1,7	2,8	1,8	2,4	2,5	2,8	2,7	2,9	3,4	1,9	1,1

Acest tabel demonstrează faptul că pe măsură ce trece timpul oamenii au tendința de a repeta diferite nume, media acestei repetări crescând de la 2,42 purtători la un nume la începutul perioadei cercetate la 2,82 în intervalul 1526-1535 și 2,79 până la 1550 deși diferențele

¹¹ Prescurtările din tabel sunt prezentate în lista abrevierilor.

nu sunt foarte mari. Explicația pentru această creștere ar consta în sporirea legăturilor între diferite zone prin intensificarea circulației, care au avut ca rezultat o tendință de uniformizare a sistemului de denumire.

Media repetării unui nume apare mai mare la boieri față de celelalte categorii sociale, datorita tendinței lor mai accentuate de a-și boteza copii cu nume din familie și mai ales faptului că este categoria cea mai bine reprezentată. În ce privește țărănimea, deși este mai numeroasă, deține mai puține nume decât ȣigani, rezultând o frecvență de 2,97 față de 1,85 cât s-a calculat pentru cei din urmă. Pe zone, din tabel relevă o frecvență mai mică a numelor sudului față de cele din nord.

Pentru a ne face o imagine cât mai completă asupra acestui aspect, am recurs la compararea frecvențelor numelor după etimologia acestora.

Tabelul nr. 30

Frecvența numelor după etimologie

	Total	N.M.	N.O.	S.M.	S.O.	B.	C.	Or.	Ȧr.	Ȧg.
Religioase	5,39	3,67	3,53	1,78	2,57	4,24	2,18	2	3,32	2,73
Slave	8,57	5,87	5,56	2,94	2,96	7,43	3,23	2,27	4,32	2,66
Românești	2,49	1,82	1,8	1,5	1,65	2,06	1,6	1,26	1,79	1,45

Media repetării unui nume apare cea mai mare la numele slave, între 2,96 și 5,87, urmată de cea a numelor religioase. Pe ansamblu numele se repetă cel mai puțin în zonele sudice. Constituite în cele mai multe cazuri din supranume sau porecle, numele românești au cea mai mică frecvență.

Luând în considerare criteriul social, observăm repetarea într-o măsură mai mare a numelor de origine slavă, chiar și în cazul clericilor, deși se cunoaște fenomenul de adoptare a unui nume religios în momentul călugăriei, așa cum am mai spus. O situație interesantă observam la țigani, la care frecvența cea mai mare o au numele calendaristice-2,73.

Un ultim criteriu după care s-a calculat frecvența antroponimelor, a fost sexul. S-a avut aici în vedere nu doar frecvența generală a numelor feminine și masculine ci și situația pe zone și categorii sociale, după cum se va vedea din tabelele 31a și 31b.

Frecvența numelor feminine

	Total	N.M.	N.O.	S.M.	S.O.	B.	C.	Or.	Țg.	Țr.
Calendaristice	3,06	2,04	1,42	2	1,6	2,78	3	1	1,35	1,5
Slave	5,48	6,07	2,77	2,23	1,52	5,7	-	-	1,2	3,05
Românești	2,1	1,4	2,14	1,5	1,25	1,41	-	-	1,66	2,28
Total	3,55	2,61	2,45	1,83	1,4	3	2	1	1,23	2,26

Tabel 31 b

Frecvența numelor masculine

	Total	N.M.	N.O.	S.M.	S.O.	B.	C.	Or.	Țr.	Țg.
Calendaristice	5,86	3,99	3,92	2	2,7	4,73	2,19	2,04	3,56	3,16
Slave	9,19	5,94	6,22	3,05	3,26	7,83	2,32	2,26	4,55	2,8
Românești	2,2	1,62	1,53	1,12	1,56	1,72	1,46	1,14	1,63	1,31
Total	4,09	2,96	3,22	1,98	2,62	3,99	2,1	1,76	2,93	1,91

Pe ansamblu, numărul femeilor care poartă același nume este mai mic decât la bărbați, iar ordinea descrescătoare este: nume slave, nume calendaristice, nume românești, obținută și în calculele anterioare, când s-a vorbit despre situația numelor feminine și masculine în valori absolute și relative. Această ordine se menține și în cazul frecvenței pe zone, atât la bărbați cât și la femei. Ceea ce diferă aici este gradul repetării, și pentru a ne lămuri mai bine asupra acestui aspect, vom da următorul exemplu: numele slave sunt mai frecvente în Nordul Olteniei decât în celelalte zone la bărbați, în timp ce la femei, ele sunt mai mult repetate în Nordul Munteniei.

Din punct de vedere al categoriilor sociale, frecvența este în ordine descrescătoare, mai mare la numele slave pentru boieri apoi a numelor calendaristice, și a numelor românești. La ȣigănci numele slave sunt pe ultimul loc în aceasta privință, iar la ȣigani cea mai mică frecvență o au numele românești.

CONCLUZII

În finalul acestui articol dorim să punctăm câteva dintre concluziile desprinse în primul rând din analiza statistică, pentru care ne-am propus principalele obiective. Am demonstrat în acest articol, prin argumente statistice, existența în epoca studiată a unor fenomene postulate de

filologii care au studiat antroponimia românească. Ponderile calculate dovedesc imitarea numelor boierești de către țărani și ȝigani, preluarea de către români a unor nume de la popoarele cu care au venit în contact de-a lungul veacurilor, atașarea față de valorile religioase prin adoptarea acestui tip de nume.

Argumentele stastistice dovedesc că alegerea numelor pentru noii-născuți, ca și mentalitatea oamenilor, pentru care este un relevator important, se diferențiau în funcție de zone și categorii sociale.

Primele secole ale documentelor scrise se remarcă din punct de vedere antroponomastic prin prevalența numelor slave în ceea ce privește purtătorii (48% din indivizii consemnați în acte), fiind urmate de numele religioase (27,14% din totalul purtătorilor). Numele românești sunt cele mai variate (26,27 % din totalul de nume), dar se situează pe cel de-al treilea loc în ceea ce privește numărul indivizilor care le poartă.

Analiza situației numelor și a indivizilor pe zone a relevat faptul că numele religioase sunt cel mai bine reprezentate în regiunile nordice și mai ales în nordul Olteniei (30,66% din totalul purtătorilor). În sudul Munteniei și sudul Olteniei s-au înregistrat cele mai ridicate procentaje ale numelor slave (37,09% și respectiv 40,54% din numele menționate pentru aceste zone).

Ponderea cea mai mare a celor care poartă nume românești o întâlnim în sudul Olteniei (16,68% din purtătorii de aici).

Numele turco-cumane denumesc în cea mai mare parte indivizii localizați în zonele sudice (2,89% pentru sudul Munteniei și 2,66% pentru sudul Olteniei). Antroponimele ungurești se întâlnesc mai des în nordul Olteniei (1,08% din purtători), iar cele grecești în sudul Olteniei (1,99% din purtători).

Toate aceste procentaje sunt în măsură să lămurească asupra unor realități ale vieții sociale și politice din diferitele zone. S-a remarcat așadar influența slavilor în zonele sudice, a grecilor în sudul Olteniei, a ungarilor în nordul Olteniei, urmele pe care le-au lăsat turco-cumanii în zonele sudice și impactul însemnat pe care l-a avut existența într-un număr mare a lăcașurilor de cult în zonele nordice .

Pe categorii sociale, boierii au purtat în cea mai mare parte nume slave (peste 53%), țăranii urmându-le exemplul în proporție de 54,01%. Clericii și orășenii se remarcă prin cele mai înalte cote ale ponderii numelor religioase. Pentru ȝigani semnalăm ordinea descrescătoare: nume slave, nume religioase, cu mențiunea că la această categorie socială numele românești sunt cele mai bine reprezentate (20,85 %).

Gruparea numelor menționate în funcție de sex, a dus la demonstrarea faptului că femeile erau în epocă mai atașate de numele religioase, în timp ce bărbații revendică în proporții ridicate nume de spiță, care făceau parte în majoritatea cazurilor din grupa numelor slave, considerate pe atunci cele mai distinse.

Stabilirea funcției numelor a reprezentat un alt obiectiv propus, necesar în evidențierea tendințelor sistemului antroponimic, și anume, în demonstrarea faptului că de-a lungul timpului, fondul de nume se restrânge, existând din ce în ce mai mult înclinația de a repeta antroponime ale diferitelor rude, sau nume la modă în epocă. La această scădere a varietății a contribuit și intensitatea legăturilor dintre aceste regiuni. De asemenea, mulți filologi consideră că poreclele, supranumele și, în fine numele de familie au apărut din necesitatea de a se evita confuziile frecvente datorate restrângerii fondului de antroponime. Se remarcă prin urmare o creștere a frecvenței numelor de la 2,4 oameni, medie calculată pentru intervalul 1247- 1500, la 2,9 oameni în jurul anului 1500.

Analizând evoluția în timp a diferitelor grupe de nume, nu am surprins o modificare însemnată a procentajelor la nici una dintre categoriile majore ale numelor. Este dominant așadar spiritul conservator al oamenilor asupra elementelor care se mai află la baza sistemului de denumire: influențele străine și factorul religios. Societatea românească este prin urmare puternic atașată de valorile tradiționale (în care se încadrau deja la acea dată numele slave și numele religioase).

Cercetarea noastră a confirmat deci impresia despre caracterul profund conservator al practicilor denominative medievale.

Rămâne însă ca cercetările viitoare, care vor trebui să se focalizeze asupra unor segmente temporale pentru care există deja documentații mai abundente, de preferință asupra secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, dacă și când apar mutații semnificative în sistemul de nume folosite în Țara Românească.

Abstract

The author has undertaken the statistical analysis of the names included in the Wallachian documents from the late 14th century up to 1550. She has found 6418 mentions of 1587 names. She has taken into consideration four aspects: the etymology of the names (distinguishing names of Christian, Slavic, Romanian, Hungarian, Turkish-Cumanian, Greek and other origin), the geographical distribution (she has divided Wallachia in 4 areas), gender, and the social background of the people having these names (boyars, clergy, townsmen, peasants, Gypsy slaves).

LISTA ABREVIERILOR

I = 1247- 1500

II = 1501- 1525

III = 1526- 1535

IV = 1536- 1550

f sau (F) = nume feminine

N. M. = Nordul Munteniei

N. O. = Nordul Olteniei

S. M. = Sudul Munteniei

S. O. = Sudul Olteniei

B. = Boieri

C. = Clerici

O. = Orășeni

Ț. = Țărani

Țg. = Țigani

Principalele nume bărbățești sunt prezentate în tabelul următor

	Total	N.M.	N.O.	S.M.	S.O.	B.	C.	Or.	Tr.	Tg
RADU	289	137	81	22	29	174	15	3	54	31
	4,8%	4,6%	4,9%	5,1%	3,7%	5,6%	3,7%	1,4%	4,4%	3,2%
RADU+derivații	331	154	92	23	38	192	18	6	63	35
	5,5%	5,2%	5,6%	5,3%	4,9%	6,2%	4,5%	2,2%	5,1%	3,6%
STAN	209	101	63	14	28	114	12	2	55	19
	3,5%	3,4%	3,8%	3,2%	3,6%	3,6%	3%	0,9%	4,5%	1,9%
STAN+derivații	501	200	173	47	65	295	22	11	138	23
	8,4%	6,7%	10,6%	10,9%	8,4%	9,5%	5,5%	5,4%	11,3%	2,3%.
SOICA	163	69	43	15	18	92	5	11	43	6
	2,7%	2,3%	2,6%	3,4%	2,3%	2,9%	1,2%	5,4%	3,5%	0,6%
STOICA+derivații	168	72	43	15	19	97	5	11	43	6
	2,8%	2,4%	2,6%	3,4%	2,4%	3,1%	1,2%	5,4%	3,5%	0,6%
DRAGOMIR	126	66	35	7	12	75	6	2	29	7
	2,1%	2,1%	2,1%	1,6%	1,5%	2,4%	1,5%	0,9%	2,3%	0,7%
MANEA	93	44	21	6	15	54	2	-	26	9
	1,5%	1,4%	1,2%	1,3%	1,9%	1,7%	0,5%	-	2,1%	0,9%
BADEA	91	44	8	21	16	50	4	-	20	15
	1,5%	1,4%	0,4%	4,8%	2%	1,6%	1%	-	1,6%	1,5%
BADEA+derivații	94	47	8	21	16	50	4	-	20	18
	1,5%	1,5%	0,4%	4,8%	2,0%	1,6%	1%	-	1,6%	1,8%

OPREA	91	40	36	8	4	37	5	6	27	15
	1,5%	1,3%	2,2%	1,8%	0,5%	1,1%	1,2%	2,9%	2,2%	1,5%
OPREA+derivații	101	48	37	8	4	42	5	6	28	18
	1,7%	1,6%	2,2%	1,8%	0,5%	1,3%	1,2%	2,9%	2,3%	1,8%
NEAGOE	84	35	21	9	11	46	3	-	31	2
	1,4%	1,1%	1,2%	2%	1,4%	1,4%	0,7%	-	2,5%	0,2%
NEAGUL	57	33	10	9	2	28	3	3	22	1
	0,9%	1,1%	0,6%	2%	0,2%	0,9%	0,7%	1,4%	1,8%	0,1%
TOTAL+derivații	162	73	40	20	17	84	10	3	60	3
	2,7%	2,4%	2,4%	4,6%	2,2%	2,7%	2,5%	1,4%	4,9%	0,3%
DAN	79	21	40	1	12	55	2	1	18	-
	1,3%	0,7%	2,4%	0,2%	1,5%	1,7%	0,5%	0,4%	1,4%	-
DAN+derivații	146	48	66	6	18	82	5	2	26	19
	2,4%	1,6%	4%	1,3%	2,3%	2,6%	1,2%	0,9%	2,1%	1,9%
DUMITRU	79	35	27	4	5	41	5	12	15	6
	1,3%	1,1%	1,6%	0,9%	0,6%	1,3%	1,2%	5,9%	1,2%	0,6%
	81	37	27	4	5	43	5	12	15	6
	1,3%	1,2%	1,6%	0,9%	0,6%	1,3%	1,2%	5,9%	1,2%	0,6%
NANU	61	32	16	5	6	27	4	-	16	13
	1%	1%	0,9%	1,1%	0,7%	0,8	1%	-	1,3%	1,3%
	86	43	21	8	7	40	5	-	20	17
	1,4%	1,4%	1,2%	1,8%	0,9%	1,2%	1,2%	-	1,6%	1,7%

PETRU	75	27	34	2	10	39	3	2	14	15
PETRU+derivații	1,2%	0,9%	2%	0,4%	1,3%	1,2%	0,7%	0,9%	1,1%	1,5%
	76	28	34	2	10	39	4	2	14	15
	1,2%	0,9%	2%	0,4%	1,3%	1,2%	1%	0,9%	1,1%	1,5%
MIHAIL	57	36	12	2	5	23	10	3	13	3
MIHAIL+derivații	0,9%	1,2%	0,7%	0,4%	0,6%	0,7%	2,5%	1,4%	1%	0,3%
	87	56	18	5	6	35	13	3	18	11
	1,4%	1,9%	1,1%	1,1%	0,7%	1,1%	3,2%	1,4%	1,4%	1,1%
NICOLAE	53	29	18	-	4	15	5	5	3	22
NICOLAE+derivații	0,8%	0,9%	1,1%	-	0,5%	0,4%	1,2%	2,4%	0,2%	2,2%
	68	40	22	-	5	27	5	5	4	25
	1,1%	1,3%	1,3%	-	0,6%	0,8%	1,2%	2,4%	0,3%	2,6%
IOAN	43	21	16	4	2	25	3	2	11	1
IOAN+derivații	0,7%	0,7%	0,9%	0,9%	0,2%	0,8%	0,7%	0,4%	0,8%	0,09%
	162	82	68	17	17	82	16	15	31	21
	2,7%	2,7%	4,1%	3,9%	2,2%	2,4%	4%	7,4%	2,5%	2,1%

* Sunt cuprinse numele care reprezintă peste 1% din totalul purtătorilor

Principalele nume feminine*

	Total	N.M.	N.O.	S.M.	S.O.	B.	C.	O.	T.	Tg.
NEACȘA	41 8,2%	18 9,6%	15 11,5%	2 3,5%	3 5,3%	34 11,8%	-	-	6 6,4%	1 2%
STANA	37 7,4%	14 7,5%	7 9,3%	10 17,5%	6 10,7%	23 7,9%	-	-	13 13,9%	1 2%
STANA + derivații	77 15,5%	28 15%	25 19,2%	13 22,8%	8 14,2%	52 18%	-	-	21 22,5%	2 4,1%
MARIA	17 3,4%	10 5,3%	3 2,3%	4 7%	-	15 5,2%	-	-	-	2 4,1%
MARIA + derivații	24 4,8%	13 6,9%	6 4,6%	5 8,7%	-	20 6,9%	-	-	-	3 6,2%
NEAGA	26 5,2%	10 5,3%	10 7,6%	2 3,5%	2 3,5%	15 5,2%	-	-	8 8,6%	2 4,1%
NEAGA + derivații	29 5,8%	11 5,9%	10 7,6%	2 3,5%	11 19,6%	17 5,9%	-	-	9 9,6%	2 4,1%
ANA	3 0,6%	2 1%	1 0,7%	-	-	1 0,3%	-	-	1 1%	1 2%
ANA + derivații	22 4,4%	7 3,7%	6 4,6%	6 10,5%	3 5,35%	14 4,8%	-	-	5 5,3%	3 6,2%
VIȘA	18 3,6%	8 4,3%	3 2,3%	1 1,7%	2 3,5%	13 4,5%	-	-	3 3,2%	2 4,1%
VIȘA + derivații	19 3,8%	8 4,3%	3 2,3%	1 1,7%	3 5,3%	14 4,8%	-	-	3 3,2%	2 4,1%
VOICA	18 3,6%	5 2,6%	7 5,3%	1 1,7%	3 5,3%	16 5,5%	-	-	2 2,1%	-
SORA	16 3,2%	4 2,1%	8 6,1%	1 1,7%	2 3,5%	7 2,4%	-	-	7 7,5%	1 2%

* Sunt cuprinse numele care reprezintă împreună cu derivatele peste 3% din totalul purtătoarelor

VIATA ÎN DOI. IDENTITATE FAMILIALĂ ÎN ȚARA ROMÂNEASCĂ ÎN SECOLELE XVII-XVIII

CONSTANȚA VINTILĂ-GHIȚULESCU

Un cuplu - o necesitate

Prezența unei femei într-o casă este strict necesară, în fapt munca și priceperea ei în treburile gospodărești sunt două atuuri importante pentru supraviețuirea unui mariaj. Bărbatul, deseori recunoaște rolul și locul pe care femeia îl ocupă în cadrul menajului. Plecat mai mereu de acasă “cu treburile”, soțul își lăsa soția să conducă armata de slugi, să dirijeze treburile gospodărești, să crească și să educe copiii și de ce nu să păzească casa de hoți, să păstreze aprins focul din vatră, locul sacru al familiei. La 1794, Manea Brutaru cere voie să se recăsătorească, el recunoaște că are nevoie de cineva care să-l ajute la treburile din casă de zi cu zi, dar și în administrarea averii. El mărturisește că lipsa unei femei înseamnă: “răsipirea casei ce mi se face din pricină că nu are cine să chivernisească”.¹ În același timp, bărbatul are nevoie de o femeie sănătoasă și capabilă, nefuncționalitatea unuia din membrii având efecte negative asupra economiei familiei și asupra vieții intime a cuplului. Din acest motiv legea nu stă prea mult pe gânduri atunci când unul dintre cei doi soți este bolnav și acorda despărțirea, considerându-se că celălalt trebuie să-și continue viața, să îngrijească copiii și să chivernisească averea deținută până atunci în comun. În documente, de regulă, femeile sunt cele care se îmbolnăvesc și cer bărbaților ruperea căsătoriei dându-i

¹ D. Stănescu, *Viața religioasă la români și influența ei asupra vieții publice*, București, 1906, p. 412.

în același timp voie să se recăsătorească. Ca acea Maria din Moldova care recunoscând că este bolnavă și că nu-și mai poate îndeplini atribuțiile care-i reveneau în cadrul gospodăriei, dă voie bărbatului să-și ia altă femeie: “dau-ți știre cum eu-s beteagă și, de casă, nu-s de a ține, iar tu, de-ți va trebui femeie, tu să-ți iai altă femeie”.²

O femeie rea, nepricepută, cheltuitoare duce nu numai la ruinarea averii comune, dar și la ruinarea cuplului. La 1761, Drăgușin din Slomnul sud Prahova, se plânge că soția lui umblă din cârciumă în cârciumă, că el este obligat să-i plătească datoriile făcute în sat pe băutură, că nu-și “caută de casă și de copii”. Din acest motiv casa lor a devenit o ruină. Nu numai el, dar și vecinii sunt împotriva ei, mărturisind că nu-și face datoria de mamă și soție: “cămăși copiilor sau bărbatului n-au făcut”.³ Observăm cum are loc o inversare de roluri: femeia în cârciumă, iar bărbatul la războiul de țesut, inversare de roluri care nu convine nimănui, nici bărbatului, dar nici societății din jur. Fiecare își are locul său bine stabilit: femeia în casă, la bucătărie sau la războiul de țesut, bărbatul afară cu munca câmpului și de ce nu uneori la cârciumă alături de ceilalți bărbați ai comunității. Pentru a-și reface viața și averea, bărbatul are tot dreptul să ceară desfacerea acestei căsătorii care nu-l avantajează și găsirea unei “femeie mai de cinste”.

Dar și bărbatul are obligații față de familia sa. Principala obligație este aceea de a aduce banii necesari pentru hrana de zi cu zi, pentru haine și pentru atâtea lucruri necesare într-o casă. Constantin logofătul își are casa și nevasta la Găești în Vlașca, dar muncește prin țară ca ispravnic pentru a “câștiga mai cu adaos”. El are nevoie de bani pentru a-și “îmbrăca cu haine scumpe și juvaericele” soția și pentru a ține casă mare cu slugi.⁴ Dacă bărbatul nu-și îndeplinește această sarcină, femeia poate cere despărțirea. Acuza că soțul “nu o chivernisește” este, de altfel des întâlnită în procesele de divorț.

Observăm așadar că în cadrul familiei fiecare are locul și rolul său pe care trebuie să și-l asume și să-l respecte. Buna înțelegere și bunăstarea unei familii depind de respectarea drepturilor și obligațiilor pe care fiecare le cunoaște și și le asumă.

² N. Iorga, *Scrisori de femei*, Vălenii de Munte, 1927, p. 28.

³ D. Stănescu, *op. cit.*, p. 445-448.

⁴ V. A. Urechia, *Istoria românilor*, București, 1894, vol. III, p. 516-517.

Căsătoria, una din cele șapte taine

“Să știți că principalul scop al căsătoriei este facerea de copii, iar nu plăcerea” spune călugărul oratorian Bourée, iar un alt teolog catolic Lorient merge mai departe admitând că unii se căsătoresc “pentru a avea un ajutor în necesitățile comune ale acestei vieți, o ușurare în necazuri și o consolare reciprocă în mâhnire” și admite că acest scop este bun și legitim, iar alții se căsătoresc pentru “a-și stăpâni cumpătare” și acest scop este bun, dar spre deosebire de primul este mai puțin perfect. Totuși Lorient revine la scopul primordial și principal al unei căsnicii: procreerea. “Dar adevăratul scop al căsnicii și singurul care ar trebui să fie avut în vedere atunci când te căsătorești este acela de a avea copii.”⁵ Opinia teologilor catolici nu diferă prea mult de cea a celor ortodocși. Conform *Legiurii Caragea* “Nunta iaste tocmeala unirii bărbatului cu fămeia spre facere de copii”⁶. Antim Ivireanul, analizând taina căsătoriei, dă la 1710 următoarea definiție: “Materia acestei taine iaste bărbatul și muiarea care vin cu gând desăvârșit ca să se împreune amândoi și să lăcuiască nedespărțiți. Iară chipul sunt cuvintele care amândoi zic în biserică înaintea preotului în auzul tuturor (adecă): Voiești-mă? Voescu-te ... Iară sfârșitul iaste înmulțirea neamului omenesc și încetarea pohteii cei trupesti, după cum grăiește sf. Pavel la cartea cea dintâi către corintieni, în 7 capete zicând: Iară pentru curvie fieștecările a sa muiere să aibă și fieștecările pre al său bărbat să-l aibă”⁷. Observăm că atât pentru ortodocși cât și pentru catolici căsătoria are aceeași semnificație: procreerea și rezolvarea crizei erotice. Ambele biserici insistau pe prietenia și bunătatea care trebuie să domnească între soți, pe o viață sexuală temperată și fără pasiune, actul sexual având menirea de a rezolva necesitățile hormonale, necesități comparate sau mai bine zis asociate cu o boală, boală care se putea trata numai în acest mod. Dar cum nu-ți face plăcere să iei leacuri împotriva unor boli, nici actul sexual, care era definit ca un leac, nu trebuia să-ți facă plăcere: “Amintiți-vă întotdeauna că acesta e un leac pentru necumpătarea voastră și că nu iei niciodată un leac fără dezgust și silă, ci cu măsură și precauție”⁸. Actul sexual care nu avea drept scop procreerea era considerat un păcat de moarte. Manualele confesionale occidentale din secolele XVI-XVIII au preluat sentința pusă de Sf. Ieronim: “cel mai infam lucru este să-ți

⁵ J. Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*, Iași, 1998, I, p. 132-133.

⁶ *Legiuirea Caragea*, București, 1953, p. 74.

⁷ Antim Ivireanul, *Opere. Didahii*, ed. G. Ștrempel, 1997, p. 334.

⁸ J. Delumeau, *op. cit.*, p. 132.

iubești soția ca pe o metresă”⁹. A face din plăcere scopul principal al căsătoriei era de asemenea un lucru infam. Și Antim Ivireanul blamează trupul păcătos care se lăsa în voia plăcerilor și poftelor de tot felul, totodată el cere preoților ca la spovedanie să-i întrebe pe bărbați dacă au “păcătuit cu nevestele lor”¹⁰.

Pe de altă parte se încerca limitarea raporturilor sexuale. Era un păcat și o necuviință să te împreuni cu nevasta “în zilele ... dinaintea confesiunii, în timpul principalelor sărbători de peste an sau în zilele de penitență grea”¹¹. La aceste zile prevăzute de preoții catolici, *Îndreptarea legii* adaugă zilele de sâmbăta și duminica “Bărbatul și muiarea să nu se afle în pohta trupească nici sâmbăta, nici duminica, că într-aceste zile mai mult se face Dumnezeuiasca liturghie”¹².

În cadrul căsătoriei importante sunt fidelitatea, dragostea, supunerea femeii în fața bărbatului: “Sunt datori cei după lege, luați în căsătorie, a avea unul către altul deopotrivă dragoste și credință între dâșii, însă bărbatul a fi cu otcârmuirea și muierea cu supunerea”¹³. Și alte lucrări din epocă insistă pe starea de inferioritate a femeii care trebuia să se supună și să asculte vocea autoritară a bărbatului. *Ceasornicul domnilor* recomandă: “să învățăm pre femeile doamne și jupănese, alese dintre altele să asculte pre bărbații lor, de vor să petreacă norocită adunare”¹⁴. Iar Elina Cantacuzino cere fiilor ei să nu asculte cuvintele jupăneselor lor pentru că “fac fraților neviață, nici să se amestece ele în vorba voastră”¹⁵. Plecând de la aceste recopmandări date atât de biserică cât și de societatea civilă vom încerca să facem o analiză asupra vieții cuplului.

Spectacolul nunții

După logodnă și alcătuirea foi de zestre urmează nunta. Conform pravilei tinerii se puteau căsători la o vârstă foarte fragedă, 12 ani pentru fete și 14 ani pentru băieți.¹⁶ Absență unor statistici face imposibilă

⁹ *Histoire des femmes en Occident*, vol.III, (XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles), sous la direction de Natalie Zemon Davis et Arlette Farge, Plon, 1991, p. 82.

¹⁰ Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 132, 207.

¹¹ J. Delumeau, *op. cit.*, p.129.

¹² *Îndreptarea legii*, București, 1953, p. 173.

¹³ *Pravilniceasca Condică*, , București, 1957, p. 202.

¹⁴ *Ceasornicul domnilor*, ed. G. Ștrempel, București, 1976, p. 423.

¹⁵ N. Iorga, *Documente privitoare la familia Cantacuzino*, București, 1902, p. 25.

¹⁶ *Îndreptarea legii*, p.174.

evaluarea precisă a frecvenței acestor situații. Wilkinson observa că părinții căutau soți pentru fiicele lor după ce acestea împlineau vârsta de 13-14 ani¹⁷, iar Mihai Cantacuzino ne povestește că a așteptat ca nora lui să împlinească 15 ani pentru a o căsători cu fiul lui de 19 ani¹⁸. Chiar și în această situație căsătoria este destul de timpurie în comparație cu lumea occidentală unde vârsta, pentru aceeași perioadă, era de 26 de ani femeile și 28 de ani bărbații.

Fie că se desfășura în mahala, fie că se desfășura în marile case boieresti nunta se celebra cu mult fast și bucurie. Părinții cheltuiau sume uriașe pentru ospățul nunții. Dacă mirele și mireasa erau copii de boier, cu câteva zile înaintea nunții, aveau obligația de a merge la curtea domnească pentru a săruta mâna domnului și pentru a cere binecuvântarea. Pregătirile încep cu o săptămână înainte, riturile și obiceiurile specifice acestui eveniment fiind respectate cu strictețe. În ajunul nunții tineri și tinere merg la fată cu darurile nunții unde pe ritmul muzicii, se împletesc cununi. Este ziua când fata își ia ziua bună de la fecioare intrând în rândul nevestelor. Ceremonia religioasă are loc duminica la amiază, iar de acolo se pleacă la casa ginerelui unde începe ospățul nunții: cu mese întinse, cu hore, cu lăutari și unde se cântă de zor “Taci mireasă nu mai plânge,/ Căci la măta mi tei duce/ Când a face plop pe pere/ Și răchita vișinele ...”¹⁹. Acest chef ține trei zile la cei săraci și șapte și șapte nopți la cei bogați.²⁰ La miezul nopții “fiecare rudă sau prieten da câte ceva, după putința sa, ceva bani mirelui și mireasa le dă un biet ștergar; și cu acei bani ei plătesc cheltuielile nunții”²¹. În rândul boierimii darurile sunt mult mai valoroase. Constantin Brâncoveanu întocmise chiar o listă standard cu darurile și banii ce trebuiau dați la nunți în funcție de obaze: unui fecior de boier mare, unui boier de al doilea obraz și unui boier de al treilea obraz.²²

¹⁷ W. Wilkinson, *Tableau historique de la Moldavie et de la Valachie*, Paris, 1821, “Quand une fille atteint l’âge de treize a quatorze ans, ses parents commencent a s’occuper de lui trouver un mari.”

¹⁸ Mihai banul Cantacuzino, *Genealogia Cantacuzinilor*, ed. Nicolae Iorga, București, 1902, p. 289.

¹⁹ I. Ghica, *Scrisori către Vasile Alecsandri*, București, 1953, p. 62.

²⁰ *Călători străini despre Țările române*, ed. N. Holban, M.M. Dersca-Bulgaru, P. Cernovodeanu, București, 1973-1997, VI, p. 122-123; X, p. 352-353; D. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, București, 1973, p. 238-243.

²¹ *Călători străini*, X, p. 353.

²² D. C. Giurescu, *Anatefterul. Condica de porunci a visteriei lui Constantin Brâncoveanu*, în SMIM, vol.V, 1962, p. 456-457.

Virginitatea - o valoare?

După petrecere tinerii sunt conduși în odaia de culcare. Puritatea unei fete este o cinste pentru părinți și o onoare pentru soț. Ea trebuie să fie virgină în noaptea nunții și fidelă soțului pentru a asigura o descendență legitimă. A doua zi după nuntă, "cămașa cu semnele fecioriei" este arătată socrilor și părinților fetei. Atât *Legiuirea Caragea* cât și *Îndreptarea legii* dau voie soțului să-și alunge soția dacă n-a găsit-o în curătenia fecioriei.²³ Pentru unii bărbați "dezonoarea" soției și implicit a familiei sale este un bun prilej de șantaj. El își amenință socrii că le va trimite fata cu mare rușine acasă dacă zestrea nu va fi mărită. Tatăl pentru a evita bârfele și dezonoarea acceptă tacit pretențiile ginerelui. Se întâmplă uneori ca ginerele să considere prea puțin ceea ce i se oferă sau să se simtă atât de dezonorat încât apelează la tot ceea ce tradiția îi pune la dispoziție pentru a sancționa necinstea fetei. Și atunci spectacolul începe: mahalaua întreagă privește cum părinții înjugați la cea mai proastă căruță din oraș își duc fata acasă.²⁴ La 1747, acest obicei este semnalat și în Moldova de un misionar catolic care nu se poate abține să nu facă o comparație cu lumea din care provine: "și când se mai întâmplă așa ceva la catolici, mirele îi dă o bătaie zdravănă și vrea să știe cine este complicele și apoi de cele mai multe ori trăiesc ca câinii"²⁵.

Treptat, treptat fenomenul se extinde și tot mai multe fete își pierd fecioria înaintea căsătoriei. Încercând să stopeze această practică, Constantin Ipsilant dă acea anafură din 1805 prin care cere părinților să aibă grijă de fetele lor și să le învețe cum să-și apere cinstea. Și secolele XVII-XVIII occidental este marcat de astfel de fenomene: practica sexuală preconjugală și sarcini prenuptiale. Biserica a încercat să rezolve criza fie prin excomunicarea celor care întrețineau relații sexuale în timpul logodnei, fie prin refuzul cununiei dacă tinerii nu aveau acordul părinților.²⁶

Câtă valoare avea virginitatea pentru bărbații din Țările Române ne-o demonstrează două documente contradictorii: unul de la 1739 și celălalt de la 1793. La 1739 Dumitrașco Nanoveanu se despărțea de soția lui pentru că "numai două luni au trecut și au făcut copil fiind grea de

²³ *Legiuirea Caragea*, p. 74; *Îndreptarea legii*, p. 225.

²⁴ D. Cantemir, *op. cit.*, p. 245.

²⁵ *Călători străini*, IX, p. 353.

²⁶ *Histoire des femmes en Occident*, p. 79-80.

alții", pe el nu îl deranja că soția lui nu fusese fecioară în noaptea nunții ci faptul că trebuia să crească copilul altuia, că cel care se născuse nu era copilul lui. Dacă cu două luni în urmă s-a lăsat păcălit și a luat în căsătorie o femeie însărcinată în luna a șaptea acum el nu mai putea fi înșelat, copilul nu putea fi al lui. Părinții au fost chemați să-și ia fata acasă.²⁷ Celălalt document de la 1793 este cu totul excepțional. Florea, fiul lui Barbu Diaconul din Argeș își trimite soția acasă la trei săptămâni de la nuntă pe motiv că n-a fost fecioară. El respectă întru totul ritualul batjocoritor al epocii: fata este trimisă acasă pe un cal șchiop "cu multe hule și vorbe proaste". Tatăl știindu-și fata cinstită și fecioară îl aduce pe Florea în fața episcopului de Râmnic Kir Iosif la 15 iulie 1792. Ceea ce îl nemulțumea cel mai tare pe Cincă, tatăl fetei, este necinstea ce se pogorâse asupra casei sale, pentru că injuriile lui Florea au lovit și în cinstea celorlalte fete pe care le mai avea de măritat "încă mai arată că s-a atins și de celelalte fete ce mai are, făcându-le pe toate curve, și acum nu poate să și le mărite". Florea pentru a afla numele celui cu care credea că păcătuisese nevasta lui o supune la chinuri cumplite: "... ar fi băgat-o în lanț de gât și în fiare, și în acest fel au ținut-o zece zile, bătând-o în toate zilele de moarte ca pe hoți, și înfricoșând-o că va să o împușce de nu-i va spune vreun om cu care a păcătuit". De teamă să nu fie omorâtă fata spune un nume: Mihai Goșa. La judecată, însă, s-a dovedit că acesta este un om bătrân și neputincios. Instanța îl consideră pe Florea vinovat. Fapta lui o dovedește, căci dacă fata n-ar fi fost virgină ar fi trimis-o de a doua zi acasă și nu ar fi așteptat trei săptămâni. El a apelat la acest mijloc pentru a-și șantaja socrul care nu vroia să-i mărească zestrea.²⁸

Soțul meu, prietenul meu

Secolul al XVII-lea este un secol al respectului pentru tradiție, dar mai ales pentru instituția sfântă a căsătoriei. Devierile de la morală creștină sunt mult mai puține, biserica are foarte puține procese de rezolvat. Câteva în rândul marilor boieri. Umilului țăran și săracului mahalagiu nici nu le trece prin minte să desfacă o legătură sfântă. Pe de altă parte ei nici nu au banii necesari pentru cheltuielile pe care le presupune un proces de divorț. Documentele nu vorbesc de cupluri

²⁷ Ms. 139, f.207v.-208.

²⁸ Ms. 143, f. 125-130.

fericite, dar și cele care surprind eșecul cuplului sunt foarte reduse. Este foarte adevărat că și documentele sunt mult mai puține în comparație cu cele din secolul următor, dar și dezordinea din sânul familiei este mai redusă. Totodată documentele de secol XVII vorbesc foarte puțin despre viața celor mulți, boierul și problemele sale fiind în centrul atenției. Plecând de la faptul bine știut, că boierul și familia lui constituia un punct de reper și un exemplu pentru țărani, putem presupune că și viața lor se desfășura în aceleași limite: respect pentru tradiție și mai ales pentru familie.

Numeroase sunt cuplurile longevive din istoria secolului; boierii își aleg soții odată pentru totdeauna și numai moartea îi mai poate despărți. Dacă au fost fericiți împreună nu putem ști, documentele nu surprind decât momentul conflictului atunci când intervenția statului și a bisericii este imperios solicitată. Nu suntem siguri dacă au fost fericiți împreună, dar putem presupune că s-au înțeles: împreună sunt ctitori de biserici, împreună au muncit pentru sporirea averii familiei și tot împreună au crescut și și-au căpățuit copiii.

Diatele, făcute la sfârșitul vieții, după ani și ani de conviețuire, surprind adesea buna înțelegere care a domnit în viața unui cuplu. Lazăr paharnicul se căsătorește la începutul secolului al XVII-lea, nași i-a fost chiar domnul Radu Șerban. După treizeci de ani de viață în comun, el trece în diata sa ca unic moștenitor al averii sale pe soția lui Marga și își justifică opțiunea astfel: "că s-au luat amândoi de în tinerețe și au trăit amândoi până la vremea bătrâneții și au avut multă socotință", iar averea a fost câștigată de amândoi și prin munca lor. Marga a fost alături de el până în ultima clipă, chiar și pasul în moarte l-au făcut împreună "și s-au stins în mâna mea".²⁹ Dacă dragostea înseamnă: bunătate, respect, încredere, ajutor reciproc atunci cei doi soți s-au iubit. La fel proceda și Sima cămărașul treizeci de ani mai târziu în 1661, când își lăsa averea soției sale Marica; motivul reflectă foarte bine buna înțelegere care a domnit în acest cuplu: "că și la bine și la rău cu dânsa mi-am ridicat toate nevoile și la vreme de boală și de moarte, ea m-a căutat"³⁰. Dar modelul familiei ideale, rămâne, pentru tot secolul, familia postelnicului Constantin Catacuzino și al Ilinei Șerban. Căsătorii pe la 1625 cei doi soți au trăit împreună până la 1663 când intervenția brutală a domnului Grigore Ghica a pus capăt postelnicului și a adus durerea și jalea în sânul acestei familii. Prietenia și încrederea i-au ajutat pe cei doi soți să treacă

²⁹ DRH, XXIV, 344-345.

³⁰ *Revista de istorie socială*, nr. 1, 1996, p. 502.

peste toate necazurile vieții și Stoica Ludescu ne spune că au fost foarte multe³¹. Alături de soția lui, postelnicul Constantin a făcut carieră politică și a reușit să strângă o importantă avere pentru copiii lui; au avut împreună 12 copii, băieții, toți au ajuns mari dregători, iar fetele au fost femei înțelepte și bine educate, devenind mândria bărbaților lor. Iată de ce atunci când știa că sfârșitul îi era aproape, postelnicul își întocmea diata lăsând pe soția lui Ilina "desăvârșită stăpână ... de vreme ce iată până astăzi sîntu 38 de ani de cându ne-am împreunat și am trăit aicea viață trecătoare". Importante sunt și sfaturile pe care le lasă cu limbă de moarte fiilor săi, sfaturi care în fapt rezumă concepția lui despre familie, principii care l-au călăuzit timp de 38 de ani și care s-au dovedit bune: unitatea familiei să nu fie niciodată uitată; iubirea să domnească în familiile lor și nu ura și le dă exemplul relația pe care el a avut-o cu frații și surorile lui "între dâșii niciodinioară nu s-au auzit vrajbă"; să nu aplece urechile la bârfele soțiilor; fericirea lor să fie un exemplu pentru cei din jur "ca să vază alții să să minuneze și să cunoască că sînteți feciori de un părinte"; și ceea ce era mai important rufele murdare trebuiau să se spele întotdeauna în familie, nimeni nu trebuia să afle despre viața intimă a familiei tale: "nimeni nu le-au știut cum au trăit și cum au petrecut". Să fie oare un început de conștientizare a existenței unui domeniu al privatului? Când totul se desfășura în public sub privirile curioase ale celorlalți, el cerea fiilor săi zidirea vieții private și-i sfătuia să păstreze secretele vieții intime în familie.³² Sfaturile se pare că i-au fost urmate numai de unii dintre fiii lui, fiind binecunoscută rivalitatea Șerban-stolnicu Constantin și Mihai. Dar dacă nu s-a împăcat bine cu Șerban asta nu înseamnă că stolnicul Constantin n-a fost un soț bun. La trei ani de la moartea sa violentă la Constantinopol, soția sa Safta încă îl plânge cerând fiicei sale să se ocupe de sufletul ei căci a rămas singură "n'am avut parte nici de soț, nici de feciori ca să caute de sufletul meu", durerea răzbate la fiecare rînd "că cu multă jale a inimii scriu aceste puține rînduri". Apoi amintește că ar trebui să facă pomenile pentru sufletul soțului, dar mai ales îi cere fiicei să aibă grijă și să respecte obiceiurile creștinești și să dea tatălui de pomană un rînd de haine așa cum se făcea "să silești, fata mea, doar ar putea face un rînd de haine să se dea dumnealui: că ști că nu i s-au dat fiind vremurile așa"³³.

³¹ *Letopiseșul Cantacuzinesc*, p. 123-178.

³² *Revista de istorie socială*, nr. 1, p. 502

³³ Nicolae Iorga, *Scrisori de femei*, p. 30-32.

Așadar căsătoria se baza pe prietenia și înțelegerea care exista între cei doi soți. Același rost îl vom întâlni și în secolul al XVIII-lea pentru marii boieri. În prima etapă criza morală a subminat trăinicia familiei mai ales în rândul celor mulți și săraci, marile familii boierești au continuat să fie un exemplu până aproape de sfârșitul secolului. Pentru secolul al XVIII-lea, modelul de familie ideală în care domnește buna înțelegere și liniștea este cea a vornicului Iordache Crețulescu și Safta Brâncoveanu. A trăit împreună cu soția sa 40 de ani, ani în care "vară, iarnă, ploaie, zăpadă, ger, el trebuia să meargă la biserică de la ortos în toate zilele ...". Iordache este primul mare boier care nu amestecă publicul cu privatul: mare vornic rezolvă problemele statului la slujbă și nu acasă unde niciodată nu discută politică și nici nu îi bârfește pe alții "el niciodată nu vorbea în casa sa de orice din cele întâmplare la Curte, sau de casele altora". Pentru el "acasă" semnifica spațiul privat prin excelență, locul unde vii să te odihnești după rutina cotidiană. Aici nu este loc pentru public, timpul nu mai aparține statului, ci este timpul privat pe care ai dreptul să-l petreci cu "soția și copiii, cu nurile și prietenii casei", adică cu cei foarte apropiați și cu care poți împărtăși secrete, bucurii, necazuri.³⁴

Spre sfârșitul secolului familiile în care domnesc prietenia și respectul sunt din ce în ce mai puține, în schimb crește numărul divorțurilor, al adulterelor, al sarcinilor preconjugale. Ofițerii europeni au adus cu ei noi obiceiuri și o nouă conduită. Sub influența noilor idei, dar și sub influența romanelor populare citite în epocă, dragostea capătă o nouă semnificație. La 1792 Șerban Andronescu scria "au răposat prea dorita mea soție Ecaterina ... pă brațele mele ... Nouă ani și o lună am viețuit cu Caterina".³⁵ Mult mai important este faptul că au început să fie contractate căsătorii și din dragoste, acest sentiment primând în fața aranjamentelor familiale. La 1806 hatmanul Răducanu Rosetti s-a îndrăgostit nebunește de "preafrumozii ochi" ai Eufrosinei Manu cu care s-a și căsătorit. A fost o căsătorie din dragoste ne asigură Radu Rosetti, și în care dragostea a rezistat, hatmanul fiind "cu desăvârșire sub îndoitul farmec al frumuseții și al spiritului ei". Cei doi au avut și o lună de miere la Viena semn clar al influenței occidentale, căci acest obicei nu era practicat până acum.³⁶ Cert este că sfârșitul de veac aducea noi schimbări în mentalitatea colectivă, boierimea și în general societatea dovedindu-se foarte permisivă, ea acceptând orice și de oriunde.

³⁴ Mihai banul Cantacuzino, *op. cit.*, p. 371-372.

³⁵ *Însemnările Androneștilor*, studiu introductiv de Ilie Corfuz, București, 1947, p. 38.

³⁶ Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 45-46.

Dragoste sau orgoliu rănit?

Deseori domnul intervine în viața intimă a familiei silind un boier să se căsătorească cu o femeie pe care nu o dorea și exemplul domnului Mavrogheni este deja binecunoscut; mulți bărbați au fost căsătoriți atunci cu sila numai în urma unei simple jalbe din partea unei femei care pretindea că cutare sau cutare a necinstit-o și acum refuză să o ia în căsătorie. Dar nu numai Mavrogheni a apelat la puterea de care se bucura pentru a-i sili pe unii boieri să se căsătorească după voia lui ci și alți domni au făcut la fel. Uneori alegera era bună, iar cei doi soți deși nu s-au dorit, ajung să fie fericiți împreună. Exemplul cel mai bun îl constituie căsătoria silită, făcută din porunca lui Nicolae Mavrogheni, între Maria Cantacuzino și Constantin Ramadan: "măcar că cu sila se măritase, dar cu toate acestea, el fiind om bun, de cinste și de bun neam, a trăit ea cu dânsul prea bine".³⁷ Alteori decizia luată de domn era fatală.

Nicolae vel paharnic hotărăște să-și însoare unul din cei patru fii. Cum la vremea aceea mare ban al Valahiei era Toma Crețulescu s-a gândit că n-ar fi rău să se încuscrească cu acesta mai ales că bănuia el că copiii se plac. După ce cei doi cuscri au căzut la învoială, împreună cu tinerii au mers la vodă Ștefan Racoviță să-i sărute mâna după obicei. Vodă le-a dat bucuros binecuvântarea, dar chiar în ziua nunții invocând că Iordache și tatăl lui sunt greci i-a ridicat din mijlocul nuntașilor și i-a aruncat în închisoare, iar pentru fată a găsit imediat un alt ginere în persoana lui Radu Slătineanu. Și așa "nunta a început cu un ginere și s-a sfârșit cu un altul", exclamă cu năduf banul Mihai atunci când povestește despre tragedia acestei familii pentru că lucrurile nu s-au terminat aici. Iordache, închis fără de vină chiar în ziua nunții sale nu și-a mai revenit niciodată. După câteva luni de închisoare a murit "de întristare" ne spune banul. Să fie vorba de dragoste sau era, mai curând, supărat că mândria sa de boier mare fusese știrbită prin gestul lui Vodă? Nu vom ști niciodată. Prin aceeași situație a trecut și tatăl care nu se aștepta la aceasta din partea lui Vodă, mai ales că el era unul din oamenii lui de încredere. Timp de 6 ani a fost dus de pe această lume : "nici nu zâmbea a râde, nici nu vorbea, nici nu cerea de mâncare ..." ³⁸

³⁷ Mihai banul Cantacuzino, *op. cit.*, p. 35.

³⁸ Ilie Corfus, *În legătură cu opera lui Mihai Cantacuzino*, București, 1947, p. 125-140 (extras).

Conflicte familiale

Problemele unui cuplu sunt numeroase de la micile neajunsuri zilnice și până la certuri violente care duc, treptat treptat, la ruina vieții intime. Căsătorii de tineri, cu o educație superficială, proveniți din familii diferite, cu obiceiuri diferite, cei doi soți se adaptează cu greu în noua viață de familie. Băutura, jocul de cărți, violența fizică și verbală, adulterul sunt principalii dușmani ai unei familii. Bețivi incurabili sau împătimiți ai jocurilor de noroc, bărbații, vând tot din casă, toacă zestrea soțiilor pe care o vând sau o zălogesc pe la cămătarii ovrei. Protestele nevestelor sunt răsplătite cu lovituri de pumn sau de cuțit și uneori moartea pune capăt unei existențe nefericite. Dumitru Gheorghe, sub pretext că merge la moară și că are nevoie de ajutor își ia soția cu el, dar acolo profitând de un moment de neatenție o aruncă în Olt; sau Constantin Olteanu care beat fiind își împușcă nevasta mortal.³⁹

În scurt timp familia ajunge în sapă de lemn; capul familiei chemat să aibă grijă de bunăstarea familiei nu-și îndeplinește această obligație care-i revine de drept. Femeia bătută, sărăcită este nevoită să apeleze la intervenția statului. Ea nu cere despărțirea, ci doar intervenția autorității pentru a-i dojeni și a-i amenința soțul și chiar pentru a-l pedepsi dacă purtarea lui nu se îmbunătățește. Niciodată o familie nu-și rezolvă problemele singură, la cel mai mic semn de neînțelegere ea apelează mai întâi la preotul parohiei, dacă conflictul continuă jalba pleacă mai departe către protopop și chiar către mitropolit. Puterea nu se lasă mult rugată și intervine, soțul vinovat este fie trimis la ocnă fie bătut prin târg pentru a fi un exemplu și pentru ceilalți. Datorită acestor intervenții, însoțite de anchete făcute la fața locului, astăzi beneficiem de un bogat material care ne dezvăluie viața cuplului în cele mai mici detalii. Puterea intervenea atunci când un membru al familiei o cerea, dar și când un vecin nemulțumit reclama că familia cutare prin purtarea ei dă un exemplu rău pentru mahala sau purtarea unei femei perturbă ordinea și liniștea mahalalei sau satului. Un zvon care circulă prin sat, este, deasemenea un bun prilej de intervenție. Astfel puterea este chemată nu numai să rezolve cazurile de divorț, dar și relațiile dintre părinți și copii, dintre rude sau dintre vecini. Neputința de a-și rezolva problemele este clară atunci când o femeie sau un bărbat cer mitropolitului să decidă "cum va ști mai bine". Dar "năravul din fire n-are lecuire", an după an și jalbă după jalbă se

³⁹ V.A. Urechia, *op. cit.*, p. 441-447.

încearcă rezolvarea situației tensionate dintr-o familie sau alta și totuși nimic nu se schimbă, un cuplu cu probleme rămâne un cuplu cu probleme. Promit "că se vor îndrepta", "că vor părăsi relele obiceiuri", "că voi asculta de bărbat și voi chivernisi casa cu ceale ce-mi va aduce", dar odată ieșiți pe ușa mitropoliei o iau de la capăt și o țin așa cu jălbi și certuri ani în șir până când mitropolitul sătul de acest cuplu îndărătnic socoate că nu mai există nici o speranță și aprobă divorțul. Preoții încearcă cu ajutorul pildelor din Biblie să-i împace: "și părinții clerici învățându-ne de bine, ca să ne părăsim de răutate și să trăim bine, fiind casă ca și alți creștini".⁴⁰ Dar și femeia are "năravurile" bărbatului și pe ea o găsim deseori în cârciumă sau la masa de joc. Și cum căsătoria este o instituție care se baza pe respectarea drepturilor și obligațiilor pe care le are fiecare, neseriozitatea unuia duce la proasta funcționare a familiei. Unul singur nu poate susține familia, într-o căsătorie e nevoie întotdeauna de doi.

Păuna este "limbută" și îi plăcea să umble cu farmece, să-și certe soțul ori de câte ori are ocazia. Asta până într-o zi când bărbatul nemaiputând "răbda traiul rău și proasta viețuire" face jalbă de despărțire. Până la decizia finală, Păuna va fi închisă într-o mănăstire "să-și plângă păcatele" și "să-și vină în simțire". Aici, în acest lăcaș al reculegerii, Păuna își dă seama că aruncată într-o lume a bărbaților nu va supraviețui, de aceea își roagă prietenii și rudele să mijlocească împăcarea cu soțul ei.⁴¹ Teama de singurătate, de mizerie și sărăcie face ca multe din femei să suporte bătăile și sudălmile zilnice. Ele nu au unde să se refugieze, deseori părinții împovărați la rândul lor cu o familie numeroasă refuză să le primească. Mărturia lui Constantin Băjescu de la 1739 este ideală pentru a desena relațiile dintre partenerii unui cuplu: "... și fiind eu rău și bețiv și nevrednic ca să locuiesc cu dânsa bine și să o am în dragoste ca pre o soție ... am început a avea pentru întâiași dată viață amară și în multe rânduri au răbdat sudălmile mele și necazurile cu care am necăjit-o, socotind că doar mă voi lăsa de năravul cel rău și de beție și să avem viață bună, dar eu încă și mai mult am început a o necăji și a o înjura și a face multe necuviințe și a o bate afară din cale și nici la lucru mergând, nici pre la boieri, nici la slujbe, nici să-mi caut de moșii și de case ce tot beat umblam ...". Dar cum aflăm din jalba Maricăi, nici ea nu era o soție supusă întru totul soțului. La bătai răspundea cu bătai, la ocări răspundea cu ocări, nici ea nu se lăsa mai prejos. Chiar ea recunoaște că uneori a

⁴⁰ D. Stănescu, *op. cit.*, p. 417.

⁴¹ *Ibidem*, p. 419.

mâncat bătaie vinovată fiind: "bătându-mă întotdeauna și cu vină și fără de vină". De aceea mitropolitul îi cerea să își asculte soțul, să se supună lui ca unui stăpân, să nu-l mai bată și să nu-l mai ocărească ci "să-l am în dragoste după cum poruncește Dumnezeu".⁴²

Soacră, soacră ...

Noul cuplu, ajutat de părinți și rude își construia foarte repede o casă, aproape fiecare familie avea casa ei chiar dacă era formată numai dintr-o singură încăpere. În marile familii, boierii aveau grijă ca fiii lor să aibă propria lor casă, doar unul din ei putea rămâne în casa părintească. Fie că locuiesc cu părinții, fie că nu, noile cupluri au deseori probleme, iar relațiile noră-soacră, ginere-soacră, sunt întotdeauna tensionate. În jalbele adresate Mitropolitului unui bărbat se plâng că intervenția soacrei în viața lor a dus la divorț. Jalba lui Ilie din București descrie necazurile prin care acesta a trecut datorită soacrei sale. Abia căsătoriți, soacră-sa Despa s-a mutat în casa lui cu ceilalți copii ai ei. El a primit-o fiindu-i milă de ea. Dar după patru luni de căsătorie "au început zăzanie a mi se face de către soacră-mea și fiică-sa au primit trăgându-mă prin judecăți". Despărțit de soția lui, Ilie timp de doi ani face jalbe peste jalbe pentru a afla motivul despărțirii și cu era vinovat⁴³; Lazăr din mahalaua Protopopului o acuză tot pe soacră-sa de fuga soției sale "că din povăștiurea soacrei sale Păuna l-ar fi lăsat și ar fi fugit"⁴⁴; Gheorghe arată în jalba sa că până la intervenția socrilor în viața lor s-ar fi împăcat "bine și cu liniște", dar atunci când socrul îl bate, chiar în ziua de Sf. Vasile "atât cât i-au fost voia", înțelegerea de până atunci s-a destrămat.

Relațiile dintre noră și soacră sunt la fel de tensionate, mai ales că bărbatul dă aproape întotdeauna dreptate mamei lui și aproape întotdeauna își ascultă mama. Îndemnat de mamă-sa, Nicola Chesarie profită de lipsa soției sale, plecată peste Olt să-și viziteze părinții și-și vinde casa. Întoarsă în București, Rada ia o sută de taleri, bani de zestre, și-și cumpără casă, casă în care va locui și soțul. După nouă ani, îndemnat de mamă-sa, Nicola își aruncă fetele și soția în stradă vrând să vândă și această casă pe motiv că va face el alta când va avea bani⁴⁵.

⁴² Ms. 139, f. 209-210.

⁴³ Ms. 140, f. 68-68 v

⁴⁴ Ms. 140, f. 125-127

⁴⁵ V. A. Urechia, *op. cit.*, IV, p. 438-444

Viața Anastasiei Crețulescu a devenit un calvar din cauza soacrei sale care era "fămee cumplită și răutăcioasă". Căsătorită de patru ani cu Nicolae Fălcoianu, ea cere Mitropolitului să intervină și să le rezolve situația. Ea nu vrea să se despartă de soțul ei, dar nici cu soacră-sa în casă nu vrea să mai trăiască. Mitropolitul îi propune Fălcoianului să-și mute soția în altă casă și să "viețuiască împreună" poate așa se vor împăca, dar acesta refuză categoric "zicând că până la moarte nu se va deosebi de mumă-sa"⁴⁶. Observăm așadar că nu numai contemporanii noștri se confruntă cu dificultăți de acest gen ci că ele au rădăcini adânci în trecut.

Amanți și amante

Relațiile extraconjugale sunt numeroase și prezente în toate straturile societății. Adulterul este istoria unei atitudini duble, tolerat dacă vine din partea bărbaților, dar interzis femeilor. Ideea că desfrâul și adulterul mascat sunt păcate venale pe care femeia trebuia să le privească cu un ochi indulgent este demonstrat și prin faptul că până târziu în secolul al XIX-lea, majoritatea căsătoriilor sunt "aranjate" de părinți, avându-se în vedere strategia economică și politică a familiei: interesul mai presus de sentimente. Pe de altă parte legislația vremii, prin omisiune, îngăduia viața extraconjugală a bărbatului. Ea dă voie bărbatului să-și ucidă soția prinsă cu altul⁴⁷, dar nu amintește nimic despre bărbatul prins de soție că păcătuiește cu o alta în casa lui. Legea dă voie bărbatului plecat să muncească în altă localitate să aibă o ȋtiitoare, soția este obligată să-l aștepte trei ani, bineînțeles că în tot acest timp soțul deși are "posadnică" va trebui să-și îndeplinească obligațiile și anume "să-i trimeată de cheltuiala hranei ei, sau carte"⁴⁸. Soția are dreptul să se despartă de soțul ei dacă află că acesta are "altă muiarea în casa lui și va dormi cu dânsa, sau în alt sat sau într-alt loc", dar femeia trebuie să dovedească veridicitatea zvonurilor și apoi să ceară soțului "odată, de două ori, să se depărteze"⁴⁹. Dacă după insistențele soției, ale rudelor sau ale părinților, bărbatul nu-și părăsește amanta, soția are dreptul să ceară desfacerea căsătoriei.

⁴⁶ *Acte judiciare*, p. 906

⁴⁷ *Îndreptarea legii*, p. 234-236

⁴⁸ *Ibidem*, p. 230

⁴⁹ *Ibidem*, p. 224

Femeia era considerată ca un bun a cărui valoare se diminua atunci când era "folosită" de un altul. Pe de altă parte onoarea masculină depindea de castitatea femeii. O femeie "păcătoasă" sugera incapacitatea bărbatului de a-și guverna propria casă și deci de a avea copii legitimi. Legitimitatea filiației era un lucru foarte important, ea marca sacralitatea familiei; din acest motiv are dreptul de a-și ucide soția prinsă în flagrant.

Boieroaica privește cu ochi indulgenți relațiile pe care soțul ei le are cu slujnicele și roabele de prin casă. Atât timp cât el își îndeplinește atribuțiile pe care le are în calitate de soț și tată, n-o afectează prea mult. Știe că, niciodată nu-i vor lua locul, nu vor deveni stăpânele casei, nici măcar copiii făcuți cu aceste "țiiitoare" nu-i vor îndepărta pe proprii copii de la moștenirea familială. Anicuța Cantacuzino, fiica marelui postelnic Constantin Cantacuzino, știa că bărbatul ei, Ianache Catargi, păcătuia cu roaba din casă, roabă care i-a făcut și doi copii, dar ea nu a reacționat în nici un fel. La 1653 era o situație normală. Atunci când Ianache moare averea a fost împărțită între nepoți și Anicuța, roabele și copiii lor sunt excluși de la împărțirea averii. Totuși Anicuța cere unuia dintre nepoții soțului ei, rămas în Moldova, să aibă grijă de cei doi copii și să-și primească și ei parte din averea tatălui lor⁵⁰.

Soția intervine numai atunci când relația extraconjugală devine primejdioasă, când ea și copiii ei sunt neglijati în favoarea celeilalte femei și a bastarzilor ei, când averea familiei se mută în buzunarele amantei. De altfel, femeia trebuie să intervină pentru a pune capăt prăbușirii economice a familiei, căci din punct de vedere sentimental familia era prăbușită de mult timp. Un document de la 1788 a reușit să surprindă foarte bine viața unui cuplu care se confruntă cu astfel de probleme.

Constantin logofătul încercând să-și justifice păcatul, își povestește în fapt viața. Căsătorit de tânăr cu o fată săracă și fără zestre, el trebuie să meargă din județ în județ pentru a câștiga "mai cu adaos". Bani îi dă soției să-și cumpere haine și giuvaeruri, să ridice casă mare și să plătească slugile. Pentru el căminul familial reprezenta liniștea și relaxarea de care un bărbat ar avea nevoie după zile și nopți de muncă. Vroia să vină acasă cu bucurie, fericit că are cine să-l întâmpine. Aștepta de la soție "vorbe dulci" și vrea să-i citească în ochi mulțumire și recunoștință pentru munca lui: "că cu cuvânt dulce și supunere să-l fi

⁵⁰ *Revista de istorie socială*, nr. 1, p. 499

primit". Dar soția și căminul sunt departe de a întruhipa ceea ce el visează. Ea este o nemulțumită, dorește mai mult, tot mai mult, cu reproșuri și ocări îl așteaptă ori de câte ori vine acasă, ba mai mult îi aruncă cu lături în cap, îl bate și-l acuză "că nu-i vrednic să câștige precum alții". Scenele devenind din ce în ce mai dese, inima lui Constantin s-a depărtat încet-încet de soția lui, și încearcă să găsească în altă parte ceea ce soția lui nu-i putea și nu vroia să-i ofere: liniștea unui cămin și un pic de înțelegere. Nici de această dată soția nu înțelege mesajul și în loc să-și schimbe purtarea îl trage prin judecată, îl trimite la "pușcărie și în butuci multă vreme și la zid cărând cu targa". După ispășirea pedepsei, Constantin este dispus să uite și să se împace cu soția, dar îi cere "să-l cunoască de bărbat și de stăpân". Mitropolitul mulțumit că a mai salvat o căsătorie de la pierzanie îi trimite pe cei doi să locuiască o vreme în casa logofătului de la departamentul de judecată. Acesta, om înțelept ar fi putut să-i sfătuiască și să-i îndrume. Dar soția îndărătnică și "limbută", ca de obicei, refuză să-i asculte pe cei care au venit să-i comunice sentința, ba mai mult îi ocărăște. Dezgustat, de această purtare, Constantin pleacă chiar a doua zi cu ispravnicii prin județe, iar mitropolitul recomandă domnului să aprobe divorțul în acest caz, fără să stea prea mult pe gânduri. În fapt, soția a fost cea care și-a împins soțul spre astfel de viață⁵¹.

Alteori rudele sau copiii sunt cei care intervin pentru stoparea unei legături amoroase, mai ales, atunci când femeia se folosește de tinerețea și farmecele ei pentru a-și rotunji averea. Ajuns la vârsta bătrâneții, cu băiat însurat și la casa lui, cu soție care-l respectă "și-l caută la bătrânețe", Mihalache s-a îndrăgostit nebunește de o femeie din Slănic. Soția încearcă timp de doi ani să-l readucă pe calea cea bună și să-l facă să renunțe la acea femeie. Supărată de ceea ce se întâmplă, rușinată de păcatul soțului ei, femeia "au căzut la boală și au murit". Moarta ieșea pe o ușă, iar pe cealaltă intra amanta care din acel moment devenea stăpâna casei. Mihalache "robit de farmecele ei", cheltuiește întraga avere cu ea "făcându-i haine și scule, care nu se întâmplă a fi la alte jupânese acolo în orașul Câmpina", îi ridică casă chiar lângă casa lui, unde femeia se mută cu bărbatul ei, bărbat care acceptă această relație a soției lui din moment ce este atât de profitabilă. Timp de nouă ani amanta a cheltuit tot avutul pe care Mihalache îl strânsese într-o viață, sau mai bine zis îl mută în casa de peste drum. De la moartea mamei sale, Dumitrache, supărat, își

⁵¹ V.A. Urechia, *op. cit.*, III, p. 516-517

abandonează tatăl și preferă să nu se amestece în viața lui, dar când amanta "s-a obrăznicit" și a început să-i necinstească tatăl cu bătaie se simte obligat să intervină. Intervenția sa este cerută de tot satul⁵².

Recursul la putere

A apela la autorități este absolut necesar. Orice faptă care perturbă ordinea și bunul mers al unei comunități trebuie făcută publică, orice comportament considerat ca rușinos trebuie judecat și dat ca exemplu negativ pentru cei din jur. Într-o societate orală, puterea are nevoie de ajutorul oamenilor pentru a pedepsi și a suprima exemplele negative. Preotul este cel care are misiunea de a supraveghea și a sesiza purtările "indecente" din parohie, la nivelul puterii este ajutat de ispravnic, de agă și de spătar. Frontierele între public și privat sunt foarte subțiri și uneori inexistente. O mică ceartă familială se desfășoară de obicei în curtea casei și uneori chiar în stradă unde vecinii se strâng să privească spectacolul. Incapabilă să-și rezolve problemele, familia apelează la un arbitru. Cele mai neînsemnate dificultăți sunt trecute prin condicele mitropoliei: un tată bătut de fiu, o mamă batjocorită de ginere, un soț înșelat, o soție neglijată, etc. Problemele care țin de viața intimă a fiecărui individ sunt aduse în public cu mare ușurință.

Dar nu numai familia își trimite membrii în fața instanței spre a fi judecați. Rudele pot cere judecarea unui membru și pedepsirea lui dacă se dovedește că prin atitudinea lui aduce prejudicii neamului. Bărbatul își poate pierde dreptul de a avea grijă de familia și averea sa, dacă rudele puteau dovedi că era "iresponsabil". Vorniceasa Ecaterina Greceanu cerea domnitorului să anuleze drepturile pe care paharnicul Fălcoianu și soția sa (care îi era fiică) le aveau asupra averii și a copilului deoarece "se găsesc amândoi rău economi și risipitori, din care pricină a cheltuielilor celor fără de cale și peste măsură". Casa se găsea ruinată, iar cei doi vroiau să vândă și ce-a mai rămas și să-și lase copilul sărac. Vodă aprobă cererea vornicesei și averea celor doi va fi pusă sub tutelă⁵³.

Femeia cere deseori pedepsirea bărbatului, atunci când purtarea acestuia este unanim dezaprobată de către vecinii din imediata apropiere. Poate fi vorba de un soț care cheltuiește prea mult la cârciumă și care

⁵² Ms. 140, f. 7v-9

⁵³ V.A. Urechia, *op. cit.*, VIII, p. 427

petrece cu femei cu un prost renume, sau de o soție care bea și are chef de ceartă tot timpul, etc. Vinovatul este bătut și obligat să strige în gura mare prin târg fapta de care se făcea vinovat și în același timp trebuie să-și ia angajamentul că niciodată nu va mai cădea în astfel de păcate. Dar se întâmpla ca tot soția să intervină cu jălbi pe la domnie pentru a cere punerea în libertate a soțului, ea are nevoie de un bărbat în casă care să muncească. Bătaia publică, închisoarea sunt văzute de bărbați ca o dezonoare, mai ales dacă sunt condamnați la cererea nevestelor. Constantin logofătul mărturisește că ar fi avut de gând să se împace cu soția sa, dar recursul ei la justiție i-a adus "atâta necinste" încât el "nu poate a se mai lipi de dânsa"⁵⁴.

Mahalaua sau satul pot întocmi jalbe împotriva unui membru al comunității lor, care prin purtarea sa tulbură liniștea și ordinea. Sătenii din Gura Văii cer ispravnicilor de Vlașca să-i alunge din satul lor pe Rada și pe bărbatul ei deoarece prin certurile și bătăile zilnice au îngrozit satul⁵⁵. Mahalaua Ceuș Radu adresa o cerere Mitropoliei prin care cerea pedepsirea celor trei popi ai mahalalei prezenți în toate zilele la cârciumi în loc să-și facă datoria la biserică⁵⁶. Vecinii au același drept de a cere intervenția autorității atunci când onoarea lor era călcată în picioare. Certurile și înjurăturile zilnice dintre popa Dumitrache și vecina sa Păuna au pus mahalaua Olteni pe gânduri. Popa răspândise zvonuri în mahala despre vecinii de lângă casă. Orice trecător era bun pentru a bârfi pe seama acestora. Mahalagiii preiau bârfele și în curând toată lumea știa că Lixandru "este ovrei" sau că Păuna "are patima beției", că popa avea relații la spătarie și că la orice oră putea să s-o ducă pe vecina lui acolo spre a fi pedepsită, etc. Bârfele, zvonurile, certurile au afectat familia care s-a lăsat fără voia ei angrenată în acest joc⁵⁷.

Gelozie și onoare

Bărbatul are datoria de a apăra onoarea și cinstea casei. Un soț înșelat este batjocura vecinilor, a mahalalei, a satului. Autoritatea și cuvântul său nu mai au nici o valoare. Uciderea soției și a ibovnicului este un nimic, ea nu-i va aduce onoarea înapoi, dar este totuși o răzbunare.

⁵⁴ *Ibidem*, III, p. 516

⁵⁵ *Ibidem*, VIII, p. 427

⁵⁶ D. Stănescu, *op. cit.*, p. 506

⁵⁷ *Ibidem*, p. 505

Mihalache Uescu era foarte nefericit, căci sărdarul Ioniță Slătineanu se îndrăgostise nebunește de soția sa, și mai grav este că Frusina, soția lui, răspundea avansurilor făcute de acesta. Tot satul cunoaște dragostea lor pentru că "să didese în publică". Zvonurile îi ajung la urechi din toate părțile, dar el încearcă disperat să găsească dovezi, dovezi palpabile și care să-i demonstreze fără putință de tăgadă că soția lui îl înșală. Se mută din județ în județ și din moșie în moșie pentru a scăpa de această bănuială care-i macină sufletul, dar sărdarul se ține după ei întărindu-i bănuielile. Și într-o zi, dorind să pună capăt acestei aventuri, îi spune sărdarului că pleacă la București, dar el se ascunde sub pat și așteaptă. Știindu-l plecat, sărdarul s-a înfățișat la jupâneasa lui, iar aceasta "i-au ieșit înainte și au început a face vorbe necuviincioase într-acea casă unde era el ascuns și zice cum că deosebit din vorbe și semne ce auzea, blestemătește, arăta că ar fi simțit și alte pricini de a se aprinde fireasca zavistie și de mânie, încât nemai putând răbda au eșit de supt pat și au făcut uciderea". Îndoiala, gelozia, onoarea care i-au măcinat sufletul atâtea luni sunt acum răzbunate. De altfel, conform pravilei el are dreptul să-și ucidă soția și pe bărbatul cu care păcătuia în casa lui, veliții boieri știu și ei acest lucru și totuși nu se pot împăca cu fapta oribilă a Uescului. El nu trebuia să-și facă singur dreptate și apoi nu trebuia să fie atât de violent. Putea să rezolve această problemă în mai multe moduri: "prin mijloace prietenești", să-și stăpânească nevasta, să facă apel la cercetarea bisericească și chiar la cinstiții dregători. Boierii sunt indignați mai ales de faptul că Uescu și-a făcut singur dreptate și a ignorat justiția și asta "într-o țară, întru care putea găsi toate acestea, să îndrăznească să facă singur și judecată și răsplătire și încă răsplătire cu ucidere, este vrednic de mare pedeapsă"⁵⁸. Suntem la 1780, lucrurile evoluaseră, mentalitățile se schimbaseră, civilizația își spunea cuvântul.

Pentru a înțelege mai bine ar trebui să comparăm această tragică întâmplare cu alta petrecută la începutul secolului al XVII-lea. Maria din Bucov a fost prinsă de soțul ei Lupu Mehedințeanul mare paharnic "umblând cum nu se cade în curvie cu o slugă". Furia soțului nu cunoaște margini mai ales că "au tot petrecut cu bună rânduială și fără nici o supărare". El vrea, dar nu poate înțelege gestul soției sale și ca atare îl consideră ca un atentat la onoarea lui de bărbat și de mare boier "au vrut să calce capul meu" constată plin de năduf. N-o omoară deși ar fi avut tot

⁵⁸ *Acte judiciare*, p. 909-911

dreptul, el lasă călăul să-și facă treaba. Insistențele rudelor și prietenilor sunt de prisos, el nu vrea s-o ierte, dezonoarea este prea mare. Numai rugămintea domnului care este, în fapt, o poruncă îl fac pe marele paharnic Mehedințeanul să-și schimbe decizia, dar cu ce preț: Maria și cele două fete avute în căsnicia anterioară sunt aruncate în stradă. Societatea întreagă este coalizată împotriva ei, nimeni nu vrea s-o ajute, poartă pe chipul ei amprenta păcatului. Disperarea ei poate fi ușor citită din răvașul prin care Vintilă mare logofăt se îndură să-i dea 500 de aspri împrumut: "a rămas goală și înfometată și ea și copiii ei, în plâns. Și n-a aflat pe nimeni din rudele lor sau din streini sau din negustori ca să-i caute și să-i miluiască la sărăcie"⁵⁹. A fost o nefericită care și-a ispășit din plin păcatele, iar bătrânețea și-a petrecut-o în lacrimi și-n rușine. Fiica ei, Frusina urându-și mama, s-a coalizat cu soțul ei Nedelco paharnicul, și au acuzat-o toată viața ca a dat mai multă zestre sorei ei Elena, ba merg chiar mai departe: "o bat și măscărescu și nici o cinste n-au de către dânșii la vreme de bătrânețe"⁶⁰.

Același Lupu Mehedințeanul care a văzut în purtarea soției sale o dezonoare are un copil, pe Preda logofătul, "făcut cu Elina, care au fost ținut-o Lupul paharnicul posatnică" și care la 1618 când tată-său moare, avea probabil 20-21 de ani din moment ce era logofăt. Deci legătura cu această Elena avusese loc chiar în perioada când era căsătorit cu Maria⁶¹. Dar bărbatul adulter nu riscă nimic, el se bucură de complicitatea societății masculine.

Résumé

LA VIE EN DEUX. IDENTITÉ FAMILIALE DANS LA VALACHIE (XVII^e-XVIII^e siècles)

Beaucoup de documents du XVIII^e siècle - les acts de séparation ou de réconciliation, les décisions de divorce, les testaments, les listes de dot, les documents de procès pour les domaines - mettent en valeur le discours du grand nombre sur la vie privée, sur la vie du couple, le comportement familiale, le statut du femme etc. Chaque document est un récit minuscule, une «micro-histoire» qui a comme personnage principal l'homme et ses problèmes. Ces «récits minuscules» permettent de mieux comprendre la personnalité humaine qui est à la fois représentatif et exceptionnel par rapport à un milieu socioculturel donné. Avec l'aide de ces «micro-histoires», longtemps oubliées et négligées, on se propose «d'humaniser» le passé.

⁵⁹ DIR, II, P. 116-117, 346-347

⁶⁰ DRH, XXIV, p. 553; XXV, p. 89

⁶¹ *Arhivele Olteniei*, 1939, p. 451

CE ARE TURCUL CU PORCUL DE NU-L MĂNÂNCĂ? REPREZENTĂRI ALE TURCULUI ÎN MEDIUL RURAL ROMÂNESC. SECOLELE XVIII-XIX.

OLEG COJOCARU

I. Turcul fantastic (personaj al extremei alterități)

Înainte de a dezvolta subiectul propriu-zis pe care ni l-am propus a-l trata, trebuie făcută o precizare în ceea ce privește imaginea turcului. Ea rezumă o idee care se va încerca a fi tradusă într-o demonstrație și se referă la faptul că nu se poate vorbi despre imaginea *celuilalt* ca despre una singură, la care s-ar reduce una din cele două construcții opozante ale binomului Bun-Rău. Reprezentările negative ale *celuilalt* concurează cu cele pozitive în a crea o imagine în a cărei structură să se păstreze doar anumite elemente, fie cele de nuanță depreciativă, fie din contră cele de admirație. Faptul în sine, că în conștiința populară turcul este un personaj negativ, concentrează în fond o atitudine punctuală care exploatează stările afective, transparente în anumite situații contextuale și care doar în astfel de condiții sunt funcționale.

Turcul, așa cum apare el în diferitele sale ipostaze, posedă de cele mai dese ori un contur care-i accentuează latura negativă. Această caracteristică se datorează în bună măsură discursului *vocilor identitare*, voci, care grație tangențialității lor de durată cu spațiul otoman - un spațiu

de presiune alteritară de circa 500 de ani¹ - reușesc să imprime în timp, în imaginarul colectiv, câteva constante personajului turc.

Turcul ca alteritate însă, este la fel de opozabil *nouă*, asemenea altor alterități proxime - maghiară, rusă, germană, sârbă, bulgară etc - fără a le exclude și pe acelea regionale (părți din *noi*), din cadrul relațiilor alteritare. Or, în literatura paremiologică, spre exemplu, aceste alterități mai devreme numite sunt compuse dintr-un șir de elemente care le fac să fie percepute și reprezentate distanțat atât în cadrul comparației între ele, cât și în al aceleiași alterități. Ce-i drept, în cazul din urmă comparația se face din perspectiva unei analize pe categorii alteritare.

Revenind la ideea tangențialității alteritare, adică interferența *vocii identității* cu elemente ale alterității reflectate, trebuie adăugat faptul că această interferență se pretează segmentar unei anumite serii tipologice alteritare, în care *ceilalți* sunt diferențiați în baza unor criterii, dintre care cele mai spectaculoase sunt cele de natură biologică (animalieră). Fiind plasați în cercuri concentrice în jurul unui centru, acești *ceilalți* devin din ce în ce mai *ceilalți*, adică tot mai diferiți în raport cu *noi*. Altfel spus, diferența dintre *noi* și *ei* crește direct proporțional odată cu depărtearea de *centrul lumii*, centru care este condiția neechivocă a normalității.

Localizarea *centrului lumii* este - din această perspectivă - importantă pentru a putea stabili în ce măsură și ce treaptă ocupa turcul imaginarului alteritar pe scara seriei tipologice a *celorlalți* mai devreme definită.

Există în această ordine de idei două perspective abordabile. Prima, arhetipală ca substanță și arhaică ca formă în egocentrismul său afișat, se autodenunță răspunzând la întrebarea: "...Unde este mijlocul pământului? - prin - aici unde mă găsesc".² O a doua este cea în care rolul de "buric al pământului" rămâne a-l juca un alt centru arhetipal - Constantinopolul - lume în egală măsură a realității imediate dar și a imaginației.

"... Buricul pământului e tocmai în mijlocul curții aceștia împărătești" - afirma un personaj (Cacavela) într-o dispută imaginară (?) cu un hogo turc la Istanbul.³

¹ Luminița-Mihaela Iacob, *Imagologie și ipostazele alterității: străini, marginali, excluși*, în *Minoritari, marginali, excluși*, vol. coord.de A. Necula, G. Ferreol, Iași, 1996, p. 49-50.

² Tudor Pamfile, *Cimiliturile românești, introducere și glosar de...*, în col. DVPR, II, 1908, p. 9.

³ *Cornicea satelor*, Buc., 1875, p. 43 și urm., apud M. Gaster, *Literatura populară română*, edit. pref. și note de M. Angheliescu, București, 1983, p. 115.

Prin urmare, am crede că dacă din perspectiva dispunerii în spațiu, ar fi fost improprie categorizarea turcului drept element tranzitoriu între umanitate și bestialitate (bestia fiind *celălalt* extrem), atunci, din perspectiva “istoriei”, imaginația populară l-a investit și înzestrat pe acesta cu toate atributele inerente unei asemenea poziții.

În această ordine de idei, legenda originii canine a strămoșului turcului vine să confirme supoziția noastră. Prin narațiunea dată, străbunul turcului - rezultat al unei perversiuni sexuale dintre unica fiică a împăratului de Țarigrad și un “zăvod d’ăia mari”⁴ (cum îl denumește naratorul pe câine) - vine să compromită imaginea turcului real, contemporan, îi asigură poziția dezagreabilă care i se reclamă pentru faptul de a fi - în postura sa de alteritate reală - o alteritate superioară.

De aceea, tendința ruralului, dirijată de altfel de o suspiciune și susceptibilitate cronică de a-l asocia pe *celălalt*, *străinul* cu vrăjitori, persoane demonice din folclorul mitic sau cu omul-monstru (monstru antropomorf) este simptomatică, iar descrierea pe care o deținem este relevantă în acest sens.

“... Și a născut fata împăratului șapte znămenii, șapte jigării că făce-ți-ai cruce! Țste șapte opăcături erau cu chip de om până la brâu, iar din brâu în jos, adică picioarele și șezutul, erau ca de câine; flocoși, cu ghiare, cu coadă etc. taman ca câinele /.../ Din împelițații ăștia se trag turcii din ziua de azi.”⁵

De ce turcul vechi a fost asociat cu câinele? Pot fi sugerate câteva direcții de interpretare. În primul rând este cunoscut faptul că câinele este perceput fie ca simbol al necurăteniei,⁶ fiind ca și șacalul un necrofag, care se hrănește nu doar cu hoituri, dar devoră până și cadavre umane⁷ fie, dimpotrivă, ca paznic de nădejde, având proprietăți ciudate: vede spiritele, presimte catastrofele,⁸ făcându-se inconștient credit puterii lui nocturne și celei de clarviziune.⁹

În cazul legendei noastre este exploatată mai ales latura negativă, accentuându-se, - de câte ori o cere sau nu contextul - necurătenia

⁴ Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor*, vol. VI, București, 1901, p. 410-411.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Alfred Bertholet, *Dicționarul religiilor*, Iași, 1995, p. 91.

⁷ Jean-Paul Clebert, *Bestiar fabulos. Dicționar de simboluri animaliere*, trad. de R.M. Valter, R. Valter, București, 1995, p. 77.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Alfred Bertholet, *op. cit.*, p. 91.

“spurcăciunilor”. Este un mod arhaic de percepție, o percepție ce-i drept, supraviețuită până în plin secol al XIX-lea sub forma unor credințe populare ce reclamă ... impuritate nativă turcilor.

“...Turcii se spală des la cur, căci partea asta pute ca câinele plouat, fiind-că a semănat cu câinele - sau - din mâna turcului să nu mănânci nimic, căci ce intră pe mâna turcului se spurcă, fiind nebotezat, - precum și că - sunt bătrâni care nu-ți mănâncă nimic din mâna turcului. Se spune că pe când veneau turcii în țară, le puneau de mâncare în vase de bașca, și bucatele ce rămâneau de la ei, le dau câinilor, iar la porci sau la alte lighioane, de se mănâncă, nu le dau.”¹⁰

Fiind rezultat al unei *conceptio maculata*, turcul este obligat să poarte semnul originii sale bestiale - coada. O poartă pentru a fi recunoscut și cunoscut. Ea este elementul care-l plasează în categoria alterității extreme și nu doar una cu ascendență pur zoologică, vizibilă. Reminiscentă animalieră și stigmat etnic totodată, coada reprezintă și un personaj care continuă să oscileze între real și imaginar.

“... Turcii aveau coadă ca câinele, mai înainte vreme, dar s-au scurtat azi ceva, mâine ceva, până a dispărut de tot isprava, - totuși - sunt bătrâni care spun că erau mulți, din cei ce veneau de robeau țara care aveau niște cozi ca de oi la șezut.”¹¹

Acest gen de excurs etiologic gravează o întreagă literatură, împregnată de o oralitate cu maximă implicare în modelarea și manevrarea psihicului individual și colectiv. Totodată, explicarea trecutului prin prezent, rezumă, prin raportarea la realul pe care îl transmite sau inventează, o stare mentală, o atitudine imediată și adeseori stereotipă.

Credem în același timp, că proiectarea obligatorie în trecut a unui personaj imaginar se face, pentru ca același personaj, decupat din cotidian este deja prea familiar ca să mai poată suporta orice înzestrare animalică pe care i-o reclamă imaginarul popular. Construcția arhetipală supraviețuiește, fiind în plus cimentată cu noi argumente, cu sprijin cules din realitate, însoțită cum este firesc de explicarea unei situații ce derivă implicit dintr-o imagine preexistentă; dintr-un trecut crezut adevărat: “ ... Turcii țin câini mulți în curte, căci câinele e tată al lor”.¹²

¹⁰ Iuliu A. Zanne, *op. cit.*, p. 411.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

Astfel că, în pofida pierderii stigmatului său “peduncular”, în universul consensual al mentalului colectiv, asociațiile și filiațiile dintre lumea bestiară și cea umană sunt la fel de persistente. Fantasticul folcloric vădindu-se astfel o prelungire familiară a realului, este perceput de concepția arhaică drept o ipostază a acesteia, adică verosimil, posibil în anumite limite. Aici intervine colectivitatea care îl circumscrie fie în timpuri de odinioară, fie în ținuturi îndepărtate, cunoscute doar din auzite.¹³

II. Ce are turcul cu porcul de nu-l mănâncă

Aceeași legendă a turcului, dă un sens și interdicției de a consuma carne de porc la turci. Conform legendei, după nașterea celor “șapte znămenii” s-a pus probleme alăptării monștrilor. “... Taman atunci, - ne spune povestitorul - fătase și o scroafă /.../ Ce făcea fata? Lepădă purceii de la scroafă și dete copiii ei /.../ Și așa au tot supt de la scroafă până s-au făcut mari”.¹⁴

Este interesantă în acest context, perversitatea de sens pe care o suferă simbolismul porcului în construcția etiologiei prohibiției. Perceput ca animal prin excelență impur în lumea mediteraneană, deci și la islamici, porcul este interzis în alimentație nu datorită acestei impurități a lui, ci dintr-o recunoștință a alăptării la origini, recunoștință reclamată cu insistență de logica creștinului rural de la noi. “... Turcii nu mănâncă carne de porc, căci au supt lapte de la scroafă”.¹⁵

De altfel, a existat un întreg topos pe această temă în imaginarul colectiv. În acest cadru tematic conexiunile ce se fac, interferențele cu alte construcții imagologice asemănătoare ne sugerează prezența unei gândiri active, care construiește rețele cauzale cu aplicabilitate extinsă la un șir de reprezentări-stereotip. Drept exemplu, putem analiza reprezentarea turcului bogat sau mănăstos. Stereotipul în sine nu transmite nimic, decât dacă este însoțit de o explicație stereotip, care să facă apel la bagajul cultural și la imaginația alteritară sedimentată deja în el. În acest mod se simplifică înțelegerea multor lucruri, iar “... Turcii deaceia sunt nație mănăstosă, căci au supt la scroafă, care se îngrașă mai mult din nimic”.¹⁶

¹³ Ovidiu Bîrlea, *Poetica folclorică*, București, 1979, p. 146.

¹⁴ Iuliu A. Zanne, *op. cit.*, p. 411.

¹⁵ *Ibidem*, p. 412.

¹⁶ *Ibidem*.

Personajul tipizat al turcului bogat sau mănos, traversează ușor și alte producții ale imaginarului colectiv, producții denumite ca amintiri ale bătrânilor sau sinteze de înțelepciune populară (definiția popularizată a literaturii paremiologice).

“... Bătrânii spun că-și aduc aminte când veneau turcii în țară anul era întotdeauna bun, bucatele se făceau cu îmbelșugare; din contra când veneau rușii anul era sărac.”¹⁷

Se poate ușor observa din acest citat, cum suprimarea unui element constitutiv pentru o imagine negativă - prejudicierea (căci în unele texte folclorice turcul apare doar ca prejudiciabil) - ilustrează participarea în construcția imaginii *celuilalt*, a unuia din principalele mecanisme ale imaginarului.

Mecanismul în cauză este exacerbaria. Exacerbaria fie a calităților, fie a lipsurilor sau laturilor negative ale *celuilalt*. De aceea, și mai ales într-o comunitate rurală, tradiționalistă, valorizarea *străinului* este făcută doar în măsura în care acesta prezintă anumite elemente obligatorii, care să-l propulseze în categoria *minimal valorizaților*. Un element cheie, pricipiu al diferențierii sociale este bogăția. Acest lucru, se concretizează cel puțin astfel, ca urmare a unei comparații graduale la care procedăm, comparând alteritățile concurente la o minimală valorizare, cum ar fi ca exemplu, “concurența” alterității turcești cu cea rusească.

“... Cu turcii îți mai scoteai din capete, că dacă îți picau vreodată în mână, aveai cu ce te despăgubi de toate necazurile suferite: luai bănet de-ți împăcai nevoile /.../ Pe câtă vreme muscalii erau și răi, și cofoși, și săraci.”¹⁸

Însoțit de unele categorii stereotipizate, achiziționate pe parcurs, traseul turcului în imaginarul popular este relevant și pentru alte reprezentări - decât cea a turcului bogat - degajabile din fondul mitologic al folclorului românesc.

Se știe că mentalul colectiv face uz excesiv de suspiciuni, care-l plasează pe pista cauzalităților de tot felul. De aici și tendința generală de a reprezenta o cauză într-o manieră imagistică de a personifica motive și stimulente. La fel s-a întâmplat cu turcul, a cărui bogăție (clișeu devenit clasic) a ajuns să fie explicată printr-o referire la “istorica” alăptare a

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ C. Rădulescu-Codin, *Legende, tradiții și amintiri istorice. Adunate din Oltenia și din Muscel de ...*, în col. DVPR, București, Leipzig, Viena, 1910, p. 88.

acestui de către o scroafă (*Scroafa*). Sau, cum același eveniment, revizuit și redirecționat, poate explica persistența unor alte imagini-clîșeu, care au la baza lor mecanismul utilizat în teoria reprezentărilor sociale și care exprimă nevoia de a decoda toate semnele al căror “foc ascuns” scapă înțelegerii.

Doar în acest sens poate fi interpretat paralelismul izbitor dintre simbolica creștină și mitologică a porcului, emblema lăcomiei și lubricității¹⁹ și reprezentările devenite celebre prin uzură ale turcului lacom și iubăreț (afemeiat). Simbolul scroafei, la rândul-i, este esențialmente cel al fecundității; fapt explicat prin numărul mare de pui fâțați deodată.

Dar cum fecunditate fără sexualitate nu există, abundența primei are drept corespondent, lipsa de măsură a celei de a doua,²⁰ situație agravată prin atribuirea porcului și a altor calificative depreciative ca dușmănie față de om, murdărie, lene etc.²¹

III. Alte identificări zoomorfe.

În una dintre numeroasele legende biblice apocrife de fabricație bizantină, descoperim între alte bucăți de secol XII sau puțin mai târziu, o interesantă caracteristică zoomorfică a popoarelor: “Întrebare: spune-mi, care sunt particularitățile limbilor? Răspuns: italianul e leu, germanul aqvilă, arabul vier, turcul balaur, armeanul gușter, indul porumbel”²² etc. Chiar dacă caracterizarea dată de manuscrisul slavon i se părea lui B.P. Hașdeu a fi o simplă amplificare literară a vreunei zicători populare sârbe sau bulgare,²³ acest fapt nu poate anula valoarea ei de sursă imagologică a alterității și pentru spațiul românesc. Dovadă este că ea a fost tradusă încă din secolul al XVI-lea și la noi, iar mărturie că genul nu ne este străin, este o zicătoare ritmată moldovenească, după care: “... rusu-i ursu,/ turcu-i lupu,/ leahu-i vulpea./ Iar săracul/ Moldoveanul/ când e oaie,/ Când e vacă”²⁴.

¹⁹ Jean-Paul Clebert, *op. cit.*, p. 197-198.

²⁰ *Ibidem*, p. 251.

²¹ N. Coman, *Bestiarul mitologic românesc*, București, p. 66.

²² *Legenda lui Avram*, în B.P. Hașdeu, *Cuvente den bătrâni, tomul II Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă. Studiu de filologie comparată de ...*, edit. și note de G. Mihaila, București, 1984, p. 150-154.

²³ *Ibidem*, p. 153

²⁴ Iuliu A. Zanne, *op. cit.*, p. 207.

În spatele acestor coduri zoomorfice pot fi citite - pentru cine știe s-o facă - imaginile refulate și proiecțiile bestiare ale unor categorii alteritare ale căror natură stereotipizată este cu atât mai evidentă, cu cât caracterizarea *celuilalt* în baza atributelor animaliere este mai puțin ambiguă. Sau, cel puțin impune alegerea cu predilecție a variantelor negative, atunci când e cazul unei simbolistici animaliere ambivalente. Astfel că, dacă imaginea turcului asemuit balaurului este grăitoare de la sine, prin simbolismul tradițional al acestei ființe mitologice, atunci, în cazul "turcu-i lupu" operăm cu un produs identitar, în care turcul, un personaj contextual, arhetipal, sugerează o negativitate prin relația pe care o are ca alteritate prejudiciabilă (lupul) cu o identitate prejudiciată (oaia sau vaca).

Posedăm prin urmare, elementele de compunere ale unui personaj, pe care deși cu rezerve, dar îl putem așeza în categoria alterităților extreme, cu precizarea că această așezare nu epuizează ipostazia acestui personaj.

Turcul real nu populează marginea pământului, acolo unde sălășluiesc ființe ce fac tranziția dintre om și animal, însă are o filiație directă cu această lume. El poartă semnul acestei lumi - *coada*. Afinitățile care sunt atribuite *celuilalt*, ascunsele fire care-l leagă de lumea bestiarelor, opun o identitate care corupe imaginarul pentru a da un alt contur realului. Opune o alteritate care amenință și care este resimțită ca atare.

IV. Străinul (turcul) - o ipostază a răului?

Integrarea răului în viziunea de viață a lumii rurale are o semantică multiplă. Ea este o explicație, o educație dar și o normare. Însă normarea atributelor celui considerat a fi *dușmanul*, nu se face în exclusivitate doar pentru a exacerba negativitatea. Registrele care ar puncta situațiile tranzitorii ale segmentului dintre cele două extreme opozante, eludează perspectiva unei interpretări formal-binare mai devreme definite.

Lucrurile sunt mai ambigui în cazul răului a cărui origine, natură sau categorie nu pot fi cu certitudine denuminate. Astfel, ca exemplu, în cazul descântecelor, descântătorul înșiră din precauție toate posibilitățile, toate nuanțele sub care se poate prezenta adversarul malefic înfierat. Unii agenți nocivi sunt ierarhizați și nu pot fi plasați decât în afara comunității apelându-se la un șir de alterități mai mult sau mai puțin conexe. Într-un

descântec teleormănean “de clinuri”, acestea pot fi: “... clini tătărăști,/ englezăști,/ ovreiești,/ muscălești” etc.²⁵

Tratarea freudiană, devenită clasică ca abordare, concretizează că în spatele disprețului față de străini ai celor din clasele de jos, se ascunde o satisfacție compensatoare a celor din urmă ca consecință a prejudiciilor suferite în propria societate din partea privilegiaților.²⁶ În fond, identificarea străinului ca agent al răului, prin urmare dușman și pericol,²⁷ nu este neapărat o manifestare fobică (fenomen neurotic cu rădăcini în subconștient). Dovadă sunt farsele imaginare sau reale, pe care și le joacă frecvent două comunități vecine (*noi* și *ceilalți*) și care adeseori nu dezvăluie decât anumite atitudini de conjunctură. Ele ne denotă și altceva decât un simplu “concurs” al fobiilor și al urii.

Însă așa cum există un rău contextual “umanizat”, poate exista și un *străin* conjunctural mai pozitiv. Între cele două tipuri de alterități, poziționate la extremele unei grile ce cuprinde toate categoriile alteritare, de la cele devalorizate la cele idealizate, pot fi localizate și “decojite” unele care scapă paroxismului xenofob. Ilustrativă în acest sens este legenda unui război - transformat într-un concurs de blesteme - între turci și români.²⁸ În acest pseudorăzboi, în loc să înceapă lupta propriu-zisă, căpeteniile s-au înțeles ca: “... să iasă câte un isteț din fiecare pâlc și să înceapă a blestema”.²⁹ Substituirea eroicului cu anecdoticul dă măsura “îndulcirii” pe care o trăiește alteritatea turcă. În fapt, se crează senzația că confruntarea exprimă mai degrabă opoziția a două comunități rurale vecine, ale căror legături sunt prea intime și adânci ca să se procedeze la rezolvarea litigiului pe cale armată.

Prin urmare, într-un univers în care predomină anecdoticul, pentru fobii nu există spațiu decât doar în anexă. Deși alterității i se recunoaște statutul de categorie diferită, această recunoaștere nu privilegiază totuși construcțiile paroxistice. Identificarea *celuilalt* se produce de regulă

²⁵ A. Gorovei, *Descânțelele românilor*, București, 1931, p. 279; apud O. Bîrlea, *Poetica folclorică*, București, 1979, p. 41.

²⁶ Apud V.-S. Dancu, *Literatură și alteritate. Ipoteze ale imaginarului în literatura română*, în “Tribuna”, s.n., V, nr. 34, 1993, p. 1.

²⁷ Viorica S. Constantinescu, *Evreul stereotip. Schiță de istorie culturală*, 1996, p. 215.

²⁸ C. Rădulescu-Codin, *op. cit.*, p. 90.

²⁹ *Ibidem*.

uzând de diferență, confirmându-se anumite stereotipuri.³⁰ Astfel, deși turcii se integrează - fără voia lor - unui univers etico-comportamental familiar identității față de care se raportează ca alteritate, ei sunt totuși diferiți, aceasta și deoarece ei se roagă unui *altfel* de Dumnezeu, “ ... Lui Alah al lor”.³¹

V. Turcofobie prin demonizare.

Identificarea turcului cu dracul (Nefârțatul) nu a fost o regulă, dar această temă a cunoscut o dezvoltare în anumite genuri folclorice: literatura paremiologică, anecdotică, tradițiile și superstițiile.

Pentru că *celălalt* se detașează în primul rând vestimentar, prin semne specifice, de recunoaștere, diabolizarea turcului, începe, în mod firesc de la aspectele vestimentare.

Într-o descriere făcută de un oarecare Mihai Lupescu diavolului, acesta din urmă, pe lângă alte atribute vestimentare, “ ... are în cap fes roșu”³² - sugestie care nu poate să scape unei raportări la costumul turcesc ce se impune de la începutul secolului al XIX-lea. Acesta este elementul vestimentar cel mai recunoscut, un semn distinctiv, care se pretinde ca o “port-imagine” ce însoțește oricând și oriunde pe turcul real sau imaginar. Este un atribut vestimentar ce se impune în imaginarul social modern în cepând din vremea lui Mahmud al II-lea (1808-1839), când costumul european și fesul încep să se substituie veșmintelor tradiționale otomane.³³

Întâlnirea cu o alteritate de tip covariat (asemănătoare dar și diferită), este însoțită de o dorință imediată de a stabili între *noi* și *ei* o corelație care să explice de ce *ei* sunt diferiți, o explicație care sugerează existența unei legi sau reguli. Astfel, s-ar putea ca unica explicație plauzibilă pentru ruralul creștin la vederea straniului acoperământ al păgânului (fie turban sau fes) s-ar rezuma la un ordinar mimetism al maleficului. Mimetismul la care s-ar deda turcul, ar confirma astfel un statut - la nivelul așteptărilor anxioase ale creștinului - de agent al răului.

³⁰ V.S. Dancu, *op. cit.*, p. 1.

³¹ C. Rădulescu-Codin, *op. cit.*, p. 90.

³² A. Gorovei, *Folclor și folcloristică*, edit. de S. Moraru, Chișinău, 1990, p. 73; O descriere asemănătoare: “ cel cu șipca roșie”, în I. Mușlea, O. Bîrlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu*, București, 1970, p. 163.

³³ A. Miquel, *Islamul și civilizația sa*, vol. II, 1994, p. 15.

În fapt, înzestrarea dracului cu fes roșu, venea să suprimă prin metoda inversării o incomprehensiune legată de scopul și sensul așezării acestui atribut vestimentar de pe capul turcului.

“... Turcu e și în chipul dracului, că poartă fes ca și dracu, poartă fes roșu ca tichia, de aceea și dracului i se mai zice Tichiuță”,³⁴ sau - “turcii poartă fesuri în chipul dracului căci ei sunt curat dracul”.³⁵

Deși demonizarea personajului nostru nu poate fi comparată ca amploare negativă cu cea a evreului - ființă receptată în exclusivitate ca demonică: cu coarne și cu miros pestilențial, adică cele două atribute principale ale diavolului - totuși, turcul era un la fel de redutabil agent al satanei, extrem de periculos, element provocator de psihoze și fobii colective.

Pentru turc sunt suficiente atributele (în varianta românească) care să-l asimileze diavolului - fesul roșu; coada - element totodată al maleficului dar și stigmat al bestialității sale; precum și mirosul urât pe care îl emană: “... din ucigă-i pietrele, se trag turcii din ziua de azi, și d-aia turcii se spală mereu la șezut, că pute taman ca câinele, turcu”.³⁶ Dar identificarea turcului cu diavolul nu este totală datorită poate și filiației canine pe care-am văzut mai devreme - i-a reclamat-o imaginarul popular.³⁷

Un alt exemplu de valorizare negativă a turcului, în sensul demonizării, poate fi surprinsă și din acea credință larg răspândită conform căreia: “... când îți iese în cale un turc, îți va merge bine, căci turcul are pieze bune”.³⁸ Superstiția este atestată pentru Moldova încă din 1757, fiind valabilă și pentru alte alterități (romani, evreiască).³⁹

Explicația credinței respective o desprindem dintr-un alt eres popular: “... Dacă creștinului îi iese în cale un popă, e semn rău”.⁴⁰ M. Schwarzfeld a găsit o motivație în perfect acord cu mentalitatea magică a țăranului: “... popa, fiind omul lui Dumnezeu, nu poate fi atins

³⁴ A. Gorovei, *Popoarele balcanice în folclorul românesc*, în “AAR”, Mem. Sec. Lit., seria III, tom XI, 1941-1942, p. 104.

³⁵ Iuliu A. Zanne, *op.cit.*, p. 412.

³⁶ A. Gorovei, *op. cit.*, p. 104.

³⁷ De văzut partea I a articolului prezent.

³⁸ Iuliu A. Zanne, *op. cit.*, p. 412.

³⁹ Apud A. Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, 1997, p. 202.

⁴⁰ *Ibidem*.

de duhul cel rău și, deci, acesta - ce umblă să facă rele și-și caută adăpost la vreun om - se năpădește pe sufletul bietului creștin, ce s-a întâlnit cu popa /.../ dacă însă dă de un nebotezat, acesta fiind în orice caz destinat satanei, creștinul scapă de această pacoste”.⁴¹

Astfel că, nici atribuirea turcului de pieze bune nu este în măsură să ne indice decât faptul că asocierea sa dracului este esențialmente dictată de existența sa ca alteritate religioasă. Relația dintre turc și răul demonic este prin urmare fie una amiabilă, fie una de subordonare. Ne fiind botezat, turcul este obligat, prin acest statut să se preteze unui heterostereotip, este receptat ca o pradă ușoară a diavolului, iar comportamentul său, în fine trebuie să fie identic acestei reprezentări.

Abstract

WHAT HAS THE TURK WITH THE PIG NOT EATING HIM? IMAGES OF THE TURK IN RURAL ROMANIA

This research wish to point the thesis which claims that any community needs a scheme of “performation” which includes the whole community of “us” and “all of them”, or “others”.

The ethnic affiliation of “other” is determined by series of concrete and particular situations. These situations depends on proximity or remote of certain sources of “alterity” pressure.

The passage of time created for South-East Europe an image of a Turk, image which played an important role in the above mentioned - source of pressure. It is understandable, in this order of thinking, why the image of Turk, in frames and situations which at first sight seems to be inadequate, is present.

Like any other image, the image of the fantastic-Turk (the Turk with tail; or its animal hypostasis) or the devil Turk (Satane’s ally or deputy) has its competences in the consensual peasant world. This image had functions - of an educational sistem, an ethyologie, a way of self-knowing through all kinds of mirrors of alterity.

⁴¹ M. Schwarzfeld, *Evreii în literatura populară. Studiu de psihologie populară*, București, 1892, p. 14.

VASILE ALECSANDRI ȘI IDENTITATEA NAȚIONALĂ ROMÂNEASCĂ

STELUȚA CHEFANI-PĂTRAȘCU

"Identitatea este, într-o largă măsură, moștenire și memorie. Ea se sprijină pe valori și simboluri și mituri fondatoare. Națiunile, precum indivizii, când evoluția lor pare amenințată și primejduită de anumite evenimente, caută în trecutul lor argumente pentru a se liniști în ceea ce privește viitorul lor. Dezbaterile actuale asupra identității reflectă dificultățile prezente și reaprend o problemă mai veche. Ea nu devine intangibilă decât dacă este reasezată din perspectivă istorică și dacă i se clarifică geneza"¹, susținea pe bună dreptate E.M. Lipiansky.

Chiar dacă problema identității se înscrie într-un context determinat de factori economici, sociali și politici, nu trebuie uitat faptul că identitatea este un fenomen subiectiv. În construirea identității naționale a românilor în secolul al XIX-lea elitele au jucat un rol important. Putem spune că reprezentarea pe care o colectivitate o face unei identități comune este fundamentul însuși al sentimentului comunității. Acest studiu de caz nu are ambiția de a epuiza subiectul, o analiză amănunțită ar necesita mult mai mult timp și spațiu cât și mai multe căutări.

În opera lui Vasile Alecsandri se regăsesc ceea ce de regulă considerăm a fi miturile fondatoare: origine și unitate. Nu atât prin activitatea lui politică de ministru de externe în 1859, agent diplomatic 1861-1862, 1863-1864, deputat, senator și vicepreședinte al senatului² cât mai ales prin activitatea lui literară el a contribuit la formarea conștiințelor românilor.

¹ Edmond Marc Lipiansky, *L'identité française. Representations, mythes, ideologies*, La Garenne-Colombes, 1991, p.4.

² D. Vitcu, *Diplomații unirii*, București, 1979, p. 40-83.

Vasile Alecsandri s-a bucurat de un mare prestigiu în epocă. În studiul *Originea și funcționarea unui mit literar. Cazul Alecsandri*, Paul Cornea sintetiza: "La 1855 Alecsandri își are renumele bine stabilit, la 1870, în epoca Pastelurilor, când Maiorescu îl proclamă, potrivit unui consens unanim, capul poeziei române, el este un clasic în viață; după Montpellier ajunge obiectul unui cult cu manifestări ce țin de hagiografie."³ Concluzia la care a ajuns Paul Cornea privind exagerarea valorii literare a lui Vasile Alecsandri exceptând valoarea intrinsecă a creației ar fi că este o "fericită coincidență cu procesul renașterii naționale și al edificării statului național modern."⁴

Putem completa că acea coincidență fericită putea trece pe lângă Alecsandri fără să-l influențeze dacă nu și-ar fi înțeles rolul său: "Care este scopul nostru când scriem? A răspândi idei într-un cerc cât se poate de larg și dacă ideile noastre le îmbrăcăm într-un limbaj priceput numai de câțiva inși, scopul este pierdut. Eu voiesc să fiu priceput de plugărima de la țară, de meseriașul și de neguțătorul de la oraș tot așa de bine ca și de literații pricepuți. Și când a-și știi că scriu numai pentru câțiva literați, n-aș scrie defel."⁵

Analizând componentele fundamentale ale identității naționale din opera lui Alecsandri constatăm existența miturilor originii și unității, trăsăturile poporului român văzute în port și obiceiuri, cât și mitul alterității. Primul în semnificație și criteriu cronologic va fi mitul originilor. Orice comunitate de la trib până la națiunea modernă se legitimează prin recursul la origini. Nimic nu este mai actual, mai ideologizat, decât un început.⁶

Epoca modernă debutează sub semnul mitului fondator român. Un argument în vederea stabilirii identității naționale a românilor constă în studiul istoriei. În anii premergători Revoluției de la 1848 și ai Unirii de la 1859, legitimarea națională vine pe filieră latină. Originea latină a poporului român se poate lesne dovedi prin "rămășițele arheologice în Țările Române: monumente, medalii, inscripții, urme de lagăre"⁷ pe care Alecsandri le detaliază în explicația dată împăratului Franței. Românii,

³ P. Cornea, *Regula jocului*, București, 1980, p. 166.

⁴ Ibidem.

⁵ *Familia*, 1881, nr.82, 29 noiembrie/ 11 decembrie.

⁶ L. Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, 1997, p. 83.

⁷ V. Alecsandri, *Trei convorbiri cu Napoleon III*, publicațiune întocmită de D. Munteanu-Râmnic, Ploiești, 1923, p. 18.

descendenții romanilor, sunt frații mai îndepărtați ai francezilor și italienilor de la care am primit luminile civilizației și sunt: "însuflețiți de aceleași sentimente și de aceleași principii"⁸. Ei sunt singurii în măsură să susțină lupta provinciilor românești pentru unitate și libertate. Napoleon al III-lea recunoaște în fața lui V. Alecsandri că românii sunt "de viță latină" și că există "o legătură de familie între ambele națiuni", de asemenea Cavour, primul ministru al Italiei, afirma că "suntem frați ai italienilor"⁹.

Românii navighează în imaginar, se pare că încearcă să se rupă pur și simplu de partea de Europa de care aparțin. Pe baza originii, românii își legitimează această dorință: sunt descendenții romanilor și ca atare "o oază mică pierdută între trei deșerturi: împărăția austriacă, despotismul musulman și absolutismul moscovit"¹⁰. Ei au fost: "stâlpi ai lumii apusene", "sentinelă a libertății pentru care ne-am vărsat sângele". Având atâtea merite cererea românilor de a face parte din lumea civilizată este de fapt un drept ce li se cuvine și care ar trebui recunoscut de Occident.

Originile ilustre dau drepturi românilor de a fi mândru popor cu calități excepționale: "Sunt român cu patru mâini" (*Dumbrava Roșie*); "Că-i român cu șapte vieți" (Sentinela română); "Dar cresc bujori mândri din sânge de român / Și pălămida neagră din sânge de păgân"(*Dumbrava Roșie*)¹¹.

Mitul unității își are la rândul lui originile în secolul al XIX-lea, în epoca romantică, epoca care a scris și a regândit istoria. Unitatea era văzută drept țel al întregului proces istoric și de aici legitimarea și necesitatea de a-i găsi rădăcinile în Evul Mediu și chiar mai înainte.

Problema unității implică o mitologie de ordin geografic. Ideea frontierelor naturale este mult mai veche decât cea a unității, ea legitima dreptul de a purta război. În veacul al nouăsprezecelea se credea că națiunile erau predestinate pentru că însuși spațiul geografic era predestinat. O istorie unitară presupune, așadar, și o geografie unitară. Iar geografia unitară a poporului român s-a elaborat în secolul al XIX-lea și existent încă sub forma unui cerc cuprins între trei fluvii: Dunărea, Nistrul și Tisa cu centrul munții Carpați. În varianta românească, munții unesc, iar fluviile despart.¹²

⁸ Idem, *Opere*, vol. IX, p. 127.

⁹ V. Alecsandri, *Trei convorbiri...*, p. 13, 21.

¹⁰ Idem, *Opere*, vol. III, p. 127.

¹¹ Idem, *Poezii*, București, 1998, p. 53.

¹² L. Boia, *Op, cit.*, p. 149.

Totuși, la Alecsandri râurile și munții nu-i despart pe români, dorința lor de unire fiind mult mai mare decât vârfurile Carpaților și stavila fluviilor:

"Sculați frați de-același nume, iată timpul de frăție!
Peste Molna, peste Milcov, peste Prut, peste Carpați
Aruncați brațele voastre cu-o puternică mândrie
Și de-acum pe veșnicie!
Cu toți mâinile vă dați!"¹³

Ce ținuturi pot purta titulatura de pamânt românesc? "Mai întâiu Principatele Unite, apoi Banatul, Transilvania, Bucovina și Basarabia, ce le înconjoară, apoi satele românești răspândite pe malul drept al Dunării"¹⁴. Interlocutorul, Napoleon al III-lea, a fost impresionat să afle că aceste provincii numărau 9 milioane de români. Prin teritoriul întins și prin populația numeroasă, românii încercau să-și legitimizeze dreptul unei națiuni la existența statală. Erau bine cunoscute, în epocă, ideile lui Napoleon al III-lea, care a găsit în jurnalul de la Sfânta Elena o politică grandioasă, de mare anvergură, fondată pe aglomerări naționale. Acele naționalități ar fi venit la curtea Franței pentru a reglementa orice animozități apărute între ele. Politica europeană ar fi avut un singur tribunal și un singur judecător în persoana împăratului Franței. Era o reluare a politicii primului Napoleon, dar actualizată. S-a afirmat faptul că secolul al XIX-lea a fost secolul naționalităților prin excelență. După Gh. I. Brătianu secretul împăratului Franței consta în aplicarea "principiului naționalităților" de care se simțea atașat încă din timpul exilului său. De această politică s-au bucurat italienii, românii și germanii.¹⁵ Napoleon al III-lea susținea națiunile numeroase gândind că sunt stabile, iar cele mici sunt surse ale instabilității echilibrului european. Nouă milioane de români însemnau mai mult decât un popor, o barieră în calea Rusiei spre Constantinopol și un aliat puternic în rezolvarea "chestiunii Orientului" explica ministrul de externe V. Alecsandri, în ianuarie 1859, împăratului francez.¹⁶ "Pentru noi românii", spunea el, "căderea puterii rusești în Orient asigură viitorul națiunilor ce compun Imperiul Otoman".¹⁷

¹³ V. Alecsandri, *Poezii*, p. 75.

¹⁴ Idem, *Trei convorbiri...*, p. 18.

¹⁵ Vezi Gh.I. Brătianu, *Napoleon III et les nationalites*, București.

¹⁶ V. Alecsandri, *Trei convorbiri...*, p. 28.

¹⁷ Idem, *Opere*, vol. VIII, p. 230.

Unitatea teritorială este dată de unitatea lingvistică și de omogenitatea populației. În toate provinciile românești se vorbea cu mici diferențe aceeași limbă. Importanța acordată criteriului lingvistic s-a datorat în bună parte fondului romanic al limbii române. Era o mândrie să demonstrezi acest lucru căci ea îți dădea dreptul de a-i numi pe francezi și italieni frații tăi. Cel mai bun indiciu al existenței unei națiuni rămâne criteriul lingvistic. Francezii țineau foarte mult la limba lor, considerând că oricine stăpânește bine limba franceză este francez.

Pentru a-i demonstra lui Napoleon al III-lea înrudirea limbii române cu limba franceză Alecsandri îi scrie: "două versuri dintr-un cântec popular, păstrat în România de pe timpul unchiului Majestății Voastre: Bonaparte nu-i departe/ Vine să ne dea dreptate."¹⁸ Ar fi fost ușor pentru Alecsandri să cadă în natura exagerărilor, dar el a păstrat un echilibru și un bun simț în construcția unor idei menite să formeze identitatea națională.

Alecsandri combate ideea de latinizare accentuată a limbii române. Românii sunt *nobili descendenți ai vechilor romani* (s.n.), dar mult mai important este adevărul prezent, o reîntoarcere în timp i se părea hazardată și plină de ridicol. Pentru a înlătura această tendință funestă merge pe două căi. În primul rând în 1863 scrie o *Gramatică*, unde adopta o ortografie simplă pentru ca "poporul să-și scrie limba curat", dar mai ales pentru a putea scrie, ceea ce nu s-ar fi putut întâmpla, "după ortografiile încâlcite și prea învățate din Ardeal."¹⁹ În al doilea rând neuitând că orice nărav are lecuire atunci când faci haz de el, ridiculiza "etimologomania, boala care amețește mai rău mintea omului" scriind un vodevil într-un act, *Rusaliile în satul lui Cremine*. În această piesă personajul principal este un învățător de sat, pe nume Ion Gălușcă, care și-a descoperit arborele genealogic. Era descendentul lui Ianus Galucus, un general roman ce s-a luptat în Gallia pe vremea lui Caesar. "Am aflat că ardelenii aflători în București au rămas furioși asupra mea, lucru de care puțin îmi pasă, căci mai am încă destule săgeți ascuțite în tolă."²⁰

Treptat moda de a adăuga în coada numelui terminația -us cât și consoanele duble a dispărut. A necesitat însă un îndelungat timp. Alecsandri găsea mult mai importantă strângerea legăturilor între români și italieni decât latinizarea forțată. Astfel, îi cere lui Cavour dreptul de a înființa o catedră de literatură română la Torino, cerere care i se aprobă.²¹

¹⁸ V. Alecsandri, *Trei convorbiri...*, p. 26.

¹⁹ Idem, *Opere*, vol. IX, p. 171.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*., vol. VIII, p.426.

Primul profesor urma să fie Vegezzi Ruscala, "singurul literator din Italia care cunoaște limba, literatura și aspirațiile românilor."²² Cu această ocazie Biblioteca Universității din București avea să se îmbogățească prin donarea unei biblioteci de către Cavour.

Poporul român a trebuit să se lupte pe un al doilea front, tot la fel de periculos ca și primul, tendința de a se franțuzi. Elitele considerau că exista o diferență majoră între a ști franțuzește și a nu ști. „A fi” sau „a nu fi” consta în acest lucru. Alecsandri consideră a avea și de data aceasta nobila misiune de a reda limba românilor. Comediile *Chirița în provincie* și *Chirița în Iași* sunt savuroase prin comicul limbajului. Sunt celebre cuvintele franțuzite de Guliță: *trântision, furculision, lingurision* etc. (s.n.). Cât și construcțiile de fraze jumătate în franceză, jumătate în moldovenește ale Chiriței: "Oui....nous lavons le bail....spălăm putina....Quoi? Nous disons comme ça en moldave" sau "il a mange une terrible.....comment dites vous en francaise... une terrible trântă!"²³

Identitatea națională se regăsește în omogenitatea locuitorilor provinciilor românești și în unitatea etnică, afirma Alecsandri în fața lui Napoleon al III-lea. Prietenul său, francezul E. Grenier, îi cere explicații în legătură cu diferențele dintre moldoveni și valahi. Alecsandri realizează un tablou în care aceste diferențe țin de caracter și nu de etnie. Termenul de comparație este dat de moldoveni, care sunt: "amabili, ospitalieri, gândesc de zece ori până adoptă o idee, practici, cu mai mult tact, mai multă seriozitate, mai multă ținută." Femeile moldovene sunt mult mai instruite și mai distinse. Valahii sunt: "gasconii României, trândavi, se întrec a produce mai mult efect prin ținută, glumeți, adoptă orice inovație, politică, literară sau chiar socială cu o ușurință uimitoare." După ce a realizat această fișă psihologică verdictul este dat de autor: moldovenii și valahii sunt unul și același popor.²⁴

Alecsandri pleda pentru unitatea românilor și pentru o istorie națională concepută în spiritul acestei unități. Ne-am întrebat care este și cum percepe scriitorul raportul dintre identitatea provincială și cea națională? Fapt caracteristic, la el, Moldova își menține un anume grad de individualitate. Până în momentul realizării Unirii, Moldova apare în opera sa ca o realitate concret-individuală, "patria și țara". Astfel prin piesa *Iorgu de la Sadagura* autorul dorea să înlăture "proasta afectare de a disprețui tot ceea ce era național: limba, obiceiuri și chiar Moldova

²² V. Alecsandri, *Trei convorbiri...*, p. 27.

²³ V. Alecsandri, *Teatru*, passim.

²⁴ Idem, *Opere*, vol. VIII, p. 272-273.

însăși".²⁵ Piesa se termină cu concluzia personajului principal Iorgu: "Acum știu să prețuiesc bunătățile care ne-au rămas de la strămoși și să deie Domnul să le păstrăm totdeauna pentru ca să rămânem tot români și să ne fie dragă țara noastră!.....Să trăiască Moldova!"²⁶

Remarcăm binomul român-Moldova. Identitatea este românească, patria este Moldova.

"Scumpa țară și frumoasă

O, Moldova, țeara mea !

.....
Și-ai tăi codrii de verdeață,

Unde curg, șoptesc ușor

Reci izvoare ce dau viață,

Doine care zic de dor

Și-al tău cer care zâmbește

Sufletului românesc

Și oricare mă iubește

Și-ori pe care eu iubesc!" (*Adio Moldovei*)²⁷

Dar după 1859 poezii cu titlu *Adio Moldovei* sau *Moldova în 1857* nu și-au mai găsit locul în creația lui Alecsandri. Există la Alecsandri o dedublare? Greu de știut. Oficial el își înțelege rolul de mentor al publicului larg, iar sentimentul personal trebuie estompat în raport cu acesta. În scrisori, regăsim nostalgii provinciale și/sau mai ales după 1859. Bucureștiul însemna o capitală care "îmi este nesuferită", o "hărmălaie", "ademenirile vieții foarte puțin atrăgătoare și acele a capitalei foarte nule". Toate aceste referiri poartă datele de: 18 decembrie 1867, mai 1868, 14 februarie 1869.²⁸ În scrisorile trimise din străinătate, când se referea la Mircești, o făcea cu apelativul "la Moldova". O istorie a românilor în ansamblu, dar totuși o istorie cu punctul central în Moldova.

Obiceiurile și tradițiile definesc o națiune atunci când ele se remarcă prin vechimea și unitatea lor. Alecsandri s-a simțit atras de orizontul țărănesc. Primele poezii vor fi de inspirație populară. Între 1843-1844 întreprinde primele călătorii în provinciile românești în căutarea folclorului autentic. Aceste căutări se vor materializa în volumul *Doine și lăcrămioare*, apărut pentru prima dată în 1853 la Paris, într-o publicație

²⁵ *Ibidem*, p. 257-258.

²⁶ V. Alecsandri, *Comedii și drame*, Cluj-Napoca, 1986, p. 87.

²⁷ *Idem*, *Poezii*, p. 47.

²⁸ *Idem*, *Opere*, vol. IX, passim.

franceză. Explorarea acestui spațiu virgin îi aduce mari satisfacții, atunci când regăsește motive asemănătoare în toate provinciile românești. Pentru această culegere, poetul v-a primi elogii din partea celorlalți scriitori. Sfârșitul acestui periplu are loc cu: "câteva cântece din București, pe lângă cele culese din Moldova, Valahia, Transilvania și Basarabia."²⁹

Portul țărănesc, piesă cu valoare națională în istoria unui popor, se bucura de o atenție deosebită din partea lui Alecsandri. Acesta îi dă o utilizare neașteptată: în piesa *Nunta țărănească* actrițele sunt îmbrăcate în țărâncuțe, iar marele actor Millo de asemenea. Piesa se termină în acordurile și în dansul horei țărănești, jucată pentru prima dată pe scenă.³⁰ Valoarea de îmbrăcăminte națională acordată portului țărănesc reiese, la Alecsandri, din scrisoarea adresată Elenei Cuza în februarie 1859. Poetul îi cere acesteia "să brodeze un costum întreg de țarancă româncă pentru Majestatea sa împărăteasa francezilor și un mic costum pentru prințul imperial", motivând că "împărătesei îi place foarte mult costumele noastre naționale."³¹ La rândul său Ion Ghica îi combatea pe acei străini care nu gustau folclorul românesc adunat și prezentat de amicul său V. Alecsandri.³²

Cetatea lumească trăiește două psihoze: frica de dușmanul știut, de obicei cel extern, și de cel neștiut de lângă el. Împotriva dușmanului declarat așează bariere solide. Adevărata psihoză la români este trăită în momentul declanșării fricii de cel de lângă el. Față de străini românii sunt ospitalieri. Potrivit memoriei colective pe român îl caracterizează în cel mai înalt grad omenia. Această trăsătură a românilor se datorează caracterului patriarhal al societății. Chiar Alecsandri, în scrisoarea din 14 octombrie 1848 adresată unei doamne franceze, se legitima ca fiind : "un țăran de la Dunăre, cvasibarbar, un moldovean."³³ În februarie 1859, înaintea începerii misiunilor diplomatice de la Paris, Torino și Londra, V. Alecsandri afirma: "Eu, un biet țăran de la Dunăre, aveam să mă găsesc în contact cu capacitățile cele mai recunoscute din Europa, cu oamenii cei mai însemnați. Nu dar fără grije mă întrebam de voi putea să mă ridic și să mă țin la înălțimea însărcinării mele. Însă găseam o îmbărbătare în tainica și deplina convingere ce aveam demult, că Dumnezeu ține cu românii."³⁴

²⁹ V. Alecsandri, *Opere*, vol VIII, p. 451.

³⁰ *Ibidem*, vol. IX, p. 259.

³¹ *Ibidem*, vol. VIII, p. 438.

³² I. Ghica, *Scrisori către V. Alecsandri*, București, 1967, p. 103-105.

³³ V. Alecsandri, *Opere*, vol. VIII, p. 127.

³⁴ V. Alecsandri, *Trei convorbiri...*, p. 8.

Acest caracter frust al societății românești în concepția lui Alecsandri era dat de faptul că ei fiind santinelă a lumii romane nu au avut timpul necesar de a-și dezvolta artele și datorită lor Apusul a putut să se dezvolte. Popor de sacrificiu, acum așteaptă să i se recunoască meritele și să fie sprijinit în lupta de a depăși granițele în care l-a ținut vitregia istoriei. În timpul celei de a doua misiuni diplomatice în Occident, din 1861-1862, Alecsandri găsește de cuviință să aducă Apusul civilizat în granițele spațiului românesc, dacă românii nu pot fi incluși în aria sa. Are insolita idee de a-i cere ministrului piemontez Cavour permisiunea de a popula Basarabia cu italieni în locul bulgarilor: "coloniștii bulgari din Basarabia fiind de rasă slavă formau o populație ostilă românilor, un element ușor manevrabil în mâinile rușilor[....] intrigile emisarilor ruși izbutiseră să îi înșele cu făgăduieli mărețe, făcute chiar în numele țarului Alexandru." Italianii erau mai buni decât bulgarii în concepția lui Alecsandri din două considerente: sunt "din aceeași rasă cu noi și oameni muncitori."³⁵

Ruptura cu Estul, decisă de elita secolului al XIX-lea, s-a materializat printr-o puternică devalorizare și culpabilizare a unor popoare și culturi care până atunci oferiseră românilor mai curând modele decât motive de lamentare.³⁶

Primul popor către care și-a îndreptat oprobriul elitei a fost poporul grec, cel care a finanțat domnia Moldovei și ai Țării Românești. Se credea în epocă următorul fapt: cauza decăderii Țărilor Române se datora proastei guvernări a fanarioților. În aceste condiții și ca urmare a acestor idei se juca pe scena Teatrului Național din București, în 1879, cu succes, piesa *Despot Voda*, în care personajul principal era un grec. Fișa psihologică a acestuia reprezenta de fapt adevăratul tablou a ceea ce credeau românii despre greci: duplicitari, perfizi, corupți, lipsiți de demnitate, cu un orgoliu imens tipic bizantin. În particular Alecsandri spunea: "Tu știi cât îi iubesc pe greci! Mă voi lăsa păcălit de ei? Sunt sigur de contrariu...."³⁷ Turcii și rușii nu au dosare mai bune decât grecii, dar sunt întâlniți în opera lui Alecsandri mult mai puțin.

Dar identitatea nu se constituie numai într-o relație cu sine însăși, ea se construiește de asemenea în confruntarea cu celălalt. Atunci când celălalt se află în interiorul cetății el oferă adesea mai multe trăsături de alteritate și stimulează în mai mare măsură tot felul de neliniști decât celălalt din afară. Trei etnii au fost mitificate: ungurii, evreii și țigani.

³⁵ Idem, *Opere*, vol. IX, p. 20-29.

³⁶ L. Boia, *Op. cit.*, p. 183.

³⁷ V. Alecsandri, *Opere*, vol. IX, p. 337.

Naționalismul lui Alecsandri are tendințe virulent xenofobe. Aceste etnii sunt înfierate în poezii, teatru, discursuri politice iar pe român îl avertizează: "să te ferești române, de ce-i străin în casă."

Ungurii primesc la Alecsandri denumirea de *lifte păgâne*, *lifte trufașe* (s.n.), sunt văzuți și interceptați ca avizi după teritorii. "Și cine-ar putea crede?...chiar dușmani frați, creștini!/ Trufași cu toții, sălbatici, lacomi, vicleni și orbi/ Care împrejurul țerii, precum un cârd de corbi/ Stau gata s-o sfășie" (*Dumbrava roșie*).³⁸

Al doilea pericol și mult mai acut datorită ideii de putere obscură, puterea banului, era interceptat în epocă venind din rândurile evreimii: "Hulească evreimea fanatică, dușmană/ Ordona umilirea simțirei creștinești/ Ca să complacă urei și turbei evreiești/" (*Răpirea Bucovinei*)³⁹

În concluzie, opera lui Vasile Alecsandri poate fi studiată din perspective mult mai complexe decât cele literare. Analiza operei sale atât poetice, cât și dramatice relevă implicarea lui Alecsandri în procesul de consolidare a identității naționale românești. Alecsandri dezbate numeroase elemente care stau la baza asumării unei identități naționale: limbă, port, istorie și contribuie la construirea miturilor unității și al originii. Uneori opiniile sale prezintă tendințe de exagerare a acestor elemente, chiar mergând către extreme, de înțeles în contextul istoric al secolului al XIX-lea, dar Alecsandri, datorită rafinamentului său intelectual, reușește să păstreze un echilibru în discursul său. Rolul său în procesul de consolidare a conștiinței naționale are o importanță deosebită și ar fi de sperat ca istoricii să se aplece tot mai mult asupra imaginarului ce populează opera sa și pe care, de ce să nu recunoaștem, îl regăsim în bună măsură populând memoria colectivă actuală.

Abstract

NATIONAL IDENTITY AT VASILE ALECSANDRI

The article analyzes the problem of national identity in the work of one of the most famous Romanian writers and politicians, Vasile Alecsandri. The study is focused on his poetry and plays written both before and after the unification of Moldavia with Wallachia in 1859. There are presented his opinions about the origins of the Romanians, their unity in language and traditions and also their relationship with "the Other."

³⁸ Idem, *Poezii*, p. 54.

³⁹ *Ibidem*, p. 91.

ALTERITATE ȘI IDENTITATE NAȚIONAL-CONFESIONALĂ. DISCURSUL UNUI CLERIC ORTODOX DIN ROMÂNIA SECOLULUI XIX (Melchisedec Ștefănescu)

ALEXANDRU JINGA

Introducere

În cadrul demersului de față considerăm că nu este lipsită de importanță amintirea rolului jucat de Melchisedec printre contemporanii săi. Mediul de origine al lui Melchisedec pare a fi influențat, prin tradițiile eclesiastice ale familiei, raportarea sa la un for "central" prin excelență: biserica. Tatăl lui era (în satul Gârcina) preot, ca toți înaintașii săi până la a patra generație, conform tradițiilor familiei, după care cel mai îndepărtat strămoș cunoscut în linie bărbătească este un protopop din Târgul Neamț, care trăia în prima jumătate a secolului XVII. Mama era la rândul ei fiica unui preot, călugărit la bătrânețe, ca și multe din rudele colaterale, precum și frații și surorile personajului, cu o excepție¹. Astfel, putem presupune că Mihail Ștefănescu avea în vedere și tradițiile familiei atunci când se călugărea în 1844, la vârsta de 20 de ani. În afara acestei

¹ Constantin C. Diculescu, *Episcopul Melchisedec. Studiu asupra vieții și activității lui, cu un portret și eserpte din corespondență*, București, Tipografia Cărților Bisericești (T.C.B.), 1908, pp. 2-4. Aceluiași autor îi suntem datori și cu restul informațiilor biografice despre Melchisedec. Pentru această din urmă problemă, vezi și Paul Mihai, *Din corespondența episcopului Melchisedec (Studiu introductiv)*, în "Biserica Ortodoxă Română" (B.O.R.), LXXVII, nr. 5-6, ian. 1959, pp. 493-612

motivații, și pe lângă convingerile personale, gestul amintit poate fi văzut și în cadrul preocupării pentru valorificarea capacităților tânărului prin intermediul ierarhiei ecleziastice, preocupare de care Neofit Scriban, protectorul său din acea perioadă, nu pare străin. În orice caz, actul din 1844 avea să decidă evoluția ulterioară a autorului său. Acesta este ierodiacon în același an, ieromonah în 1851, protosinghel în 1852, arhimandrit în 1856, arhiereu în 1857, locotenent episcopal în 1861, episcop în 1865. În această ultimă calitate, el este un membru activ și apreciat al Sfântului Sinod - organ central de conducere a Bisericii Ortodoxe din România - după înființarea acestuia în 1872. În 1886 candidează fără succes pentru scaunul de mitropolit primat, faptul stârnind controverse în epocă. Dar cariera protagonistului nu se face remarcată doar în cadrul clerical. Fiind un susținător al politicii ecleziastice a lui Cuza, el e numit în 1860 ministru al cultelor și instrucțiunii publice, post la care renunță după câteva zile, sub presiunea opoziției antiguvernamentale. Același minister, împreună cu funcția de consilier al coroanei, îi este propus din nou în 1868, după îndeplinirea cu succes a unei misiuni diplomatice în Rusia, țară în care studiasse între 1848-1851. În sfârșit, din 1870 este membru al Societății Academice Române, devenită în 1879 Academia Română, fiind autorul unor contribuții istoriografice apreciate în timpul său².

Analiza de față se bazează pe texte ale personajului, în care am căutat ceea ce ne apărea ca semnificativ privind atitudinea acestuia față de ne-romani și ne-ortodocși. Suntem de părere că, dacă textele lui Melchisedec se impun ca un eșantion privilegiat pentru tipul de cercetare pe care îl încercăm, nu mai puțin ele pot fi creditate ca revelatoare pentru climatul unei epoci. De asemenea, considerăm (fără a ignora legătura

² Alexandru Zub: *A scrie și a face istorie*, Iași, Junimea, 1981, pp. 19, 31, 45, 113, 126, 134, 141, 265, 289; *De la istoria critică la criticism*, București, Editura Academiei R.S.R., 1985, pp. 42, 58-9, 169, 179, 227. Prezentăm câteva titluri de lucrări: *Biografia Prea Sfințitului Dionisie Romano Episcopulu de Buzeu*, Bucuresci, Tip. Academiei Române, 1880; *Chronica Hușilor și a Episcopiei cu asemenea numire dupe documentele episcopiei și alte monumente ale țerei*, Bucuresci, Tipografia C. A. Rosetti, 1869; *Chronica Romanului și a episcopiei de Romanu*, Bucuresci, Tipografia Națională, 1874; *Inscripția de la Monastirea Resboenii, Județul Nemțului*, Bucuresci, T.C.B., 1882; *Notițe istorice și archeologice adunate de pe la 48 mănăstiri și Biserici antice din Moldova*, București, T.C.B., 1885; *Relațiuni istorice despre Țările Române din epoca de la finele veacului alu XVI-lea și începutulu celui alu XVII-lea*, Bucuresci, Tipografia Academiei Române (Laboratorii Români), 1882

problematică dintre text și subiectivitatea autorului) că discursul studiat sugerează o imagine relativ coerentă privind raporturile dintre "noi" și "ceilalți", imagine pe care am încercat s-o prezentăm prin prisma relațiilor dintre "centru" și "periferie"³.

De aceea este necesar să explicăm ce înțelegem prin aceste noțiuni. Centrul urmărit aici este - ca și periferia - un locus în ordinea axiologică în primul rând - deși, cum vom vedea, acestora le pot fi asociate zone geografice; în analiza noastră am urmărit și conotațiile teritoriale pe care le pot avea centrul și periferia). Ne-am concentrat asupra a două "nuclee valorice", atestate în textele studiate prin patru mărci, care ne-au apărut ca fiind asociate două câte două (românism-ortodoxie, cultură-civilizație). Ele se prezintă ca "subcentre" ale centrului transcendentă - divinității -, căruia îi preiau din calități: ele apar ca ceea ce este bun și important.

Periferia este ceea ce se asociază acestor (sub)centre ca exterior lor, apărând ca mai puțin bun sau mai puțin semnificativ. Ea poate fi ilustrată de mărci ca: barbarie, lipovenism, jidovism, papism. Înșușirile astfel desemnate sunt *negativizate* - dacă sunt opuse în mod dihotomic nucleului pozitiv - și *devalorizate* - când ele reprezintă o versiune "degradată", mai puțin importantă, a acestui nucleu. Negativitatea și devalorizarea se întâlnesc în proporții variabile (și cu intensități diferite) în ansamblul zonei de margine.

Tot în măsuri deosebite, asupra aceleiași zone se exercită reflexe contradictorii de asimilare și de excluziune. Pe de o parte, spre periferie este orientat "altruismul" lui Melchisedec, altruism ce vizează propagarea a ceea ce este bun și important în dauna a ceea ce este mai puțin bun și important. Pe de altă parte, contactul dintre ceea ce este pozitiv și semnificativ și ceea ce este plasat la margine face deseori obiectul interdictului, aceasta fiind o formă de separare declarată. Excluziunea absolută ne apare însă ca fiind mai puțin una conștientizată; ea ține de o atitudine ne-explicită de dezinteres față de celălalt. Zona de excluziune absolută se află acolo unde negativitatea devenită "dat" ontologic și devalorizarea extremă se întâlnesc.

³ O aplicare a acestor două concepte în cazul unui subiect individual (ele sunt folosite de obicei în cazul colectivităților), la Rory Childers, *Center and Periphery: Mandelstam and Soviet Power*, în "Center: Ideas and Institutions", lucrare editată de Liah Greenfeld și Michael Martin, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1988, pp. 66-95

Ortodoxia: expansiune și segregare

Nu putem ignora în analiza de față ceea ce ne apare ca fiind cheia de boltă a sistemului axiologic pe care urmărim să-l descriem. În discursul studiat divinitatea reprezintă centrul ultim, centrul tuturor centrelor. În împărăția lui Dumnezeu se află adevărata viață, opusă traiului inautentic de pe această lume. Acest lucru este prezentat explicit într-o scrisoare din 1845, prin care Melchisedec le anunță părinților lui moartea unui frate al său, pentru care îi consolează: *"Atunci iubitul meu frate și al vostru dulce fiu George a trecut din moarte la viață și ne-a lăsat lumea nouă..."*⁴.

Mărcile asupra cărora ne vom concentra în continuare constituie la nivelul discursului mărturia unor "subcentre" articulate în jurul acestui centru ultim. Pentru revendicarea ameliorării tratamentului preoților de către stat, poziția instituției ecleziastice în societate este descrisă cu ajutorul metaforei cer-pământ:

Precum pământul n-ar putea exista fără ceriu, carele îi dă lumina, căldura, aerul, ploaia, roua, etc., tot așa o națiune civilizată nu poate exista și progresa fără religie și moralitate, care se prezintă în biserică și în servitorii ei. Biserica trebuie întreținută cu toată cuviința, ca un depozit sacru al Dumnezeirii în omenire...⁵

Datorită instituției sinodale, care a ferit-o de derivatele creștinismului - reprezentate de *"absolutismul papal"* și de *"anarhia protestantă"* - *"biserica ortodoxă stă astăzi în mijlocul acestor două extreme"*. Iată un alt mod de a afirma poziția centrală a bisericii ortodoxe între diferitele biserici creștine. Ceea ce justifică această dispunere este contactul neîntrerupt cu tradiția apostolică de o parte, părăsirea acestei tradiții de cealaltă parte⁶.

⁴ Constantin C. Diculescu, *Din corespondențele episcopului Melchisedec. Culese, adnotate și însoțite de o prefață*, București, T.C.B., 1909, p. 82; despre centrul transcendent, Edward Shils, *Center and Periphery. An Idea and Its Career, 1935-1987*, în "Center: Ideas ...", pp. 250-82, pp. 254-5

⁵ *Memoriu despre starea preoților din România și despre pozițiunea lor socială și materială*, București, T.C.B., 1888, p. 9.

⁶ Pentru legătura cu tradiția apostolică, a se vedea *Studiu despre ierarhia și instituțiunea sinodală în Biserica ortodoxă a răsăritului în genere și despre ierarhia și instituțiunea sinodală în Biserica ortodoxă română în special*, București, T.C.B., 1883, pp. 4-9; pentru îndepărtarea protestanților de această tradiție, *ibid.*, p. 13; biserica

Raportul valoric dintre biserici are repercusiuni asupra situației membrilor ei. "Distanța" față de poziția bisericii ortodoxe, determinată de diferența față de normele ei, determină o ierarhie valorică. Această viziune reiese din încercarea de a clarifica raporturile dintre clerul ortodox și aparținătorii altor confesiuni:

Persoanele străine de biserica ortodoxă a României pot fi: a) creștinii eterodocși precum sunt: catolicii romani, protestanții (luteranii și calvinii), care în unele doctrine dogmatice se deosebesc de ortodocși; b) creștinii de alte rituri, precum: armenii, lipovenii staroveri, care nedeosebindu-se dogmaticește de ortodocși, totuși au ritualul lor deosebit de al bisericii ortodoxe, și păstrează o veche tradițională a lor răceală către uzanțele rituale ale bisericii ortodoxe; c) necredincioșii, precum: jidovii, mahomedanii etc., care nu cred în divinitatea și întruparea fiului lui Dumnezeu, Domnul nostru, Iisus Christos, întemeietorul bisericii creștine, nici primesc morala evanghelică ca normă pentru conduita lor. Creștinii eterodocși și de alte rituri, menționate la literele a, b, care sunt stabiliți aici în țară, deși au bisericile și pastorii lor sufletești în unele locuri, și bisericile lor, prin multe doctrine și uzanțe, mai mult sau mai puțin, se deosebesc de cea română ortodoxă, totuși ei cred ca și noi în Sânta Treime, în divinitatea și întruparea fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor, sunt botezați în numele Sântei Treimi, al Tatălui, al Fiului și Sântului Duh și prin apă, ca simbol al curăției de păcatul strămoșesc, și au evanghelia ca normă a vieții creștinești, și cărora pentru aceasta li se aplică cuvântul Sântului Apostol Ioan: "Tot Duhul, carele mărturisește pe Christos că a venit în trup, de la Dumnezeu este". Către acești creștini biserica noastră trebuie a avea cu totul o altă conduită decât către cei necredincioși, și la nevoile lor religioase trebuie a le da tot ajutorul

ortodoxă între cele două extreme, vezi *ibid.*, p. 46. Ca autori ai lucrării sunt pomeniți, pe lângă Melchisedec, Calinic Miclescu (mitropolitul primat) și Iosif Naniescu (mitropolitul de Iași), ca membrii ai Comisiunii Sântului Sinod însărcinată cu redactarea acestuia. Diclescu consideră ca lucrarea se datorează în cea mai mare parte "erudițiunii" lui Melchisedec (*Episcopul...*, p. 61). Despre capitalul reprezentat de trecutul bisericii ortodoxe, de data asta ca argument strategic în lupta dintre catolici și protestanți în epoca reformei, în *Biserica Ortodoxă în luptă cu Protestantismul în special cu calvinismul în veacul XVII și cele două sinoade din Moldova contra calvinilor*, București, Tipografia Carol Göbl, 1890, p. 1. Uneori "trecutul" sau "tradiția" pot fi folosite pentru legitimarea unor sisteme centrale actuale, sau pot deveni la rândul lor un centru în sine (Edward Shils, *Center and Periphery. An...*, p. 255

posibil, de care ei au necesitate, pentru îndestularea sentimentelor religioase creștine. Ce se atinge de cei necredincioși, menționați la litera c, Biserica noastră nu poate avea cu dânsii nici o comunicațiune religioasă până ce ei mai întâi nu se vor converti la creștinism și boteza. Nici ei nu pot cere de la dânsa nici un serviciu religios întrucât ei petrec întru rățăcirile lor. Biserica poate și are datoria de a lucra, după putință și la ocaziuni, pentru convertirea lor la creștinism⁷.

Nu doar necredincioșii trebuiesc convertiți la ortodoxie. Tratatamentul favorabil acordat eterodocșilor are ca scop asimilarea lor în beneficiul aceluiași centru valoric:

Una din datoriile principale ale clerului ortodox este propagarea doctrinelor și moralei evanghelice, care sunt ei [bisericii ortodoxe] încredințate, și a înmulți numărul fiilor ei (...). Când deci un creștin eterodox sau de alt rit vine și cere în vre un caz religios ajutorul bisericii ortodoxe, aceasta înseamnă că el a făcut cel întâi pas spre unire cu biserica noastră, și el trebuie primit cu dragoste creștinească, iar nu respins cu indiferență. Spre a deștepta în el mai multă simpatie către ortodoxie, trebuie a-i face tot pogorământul posibil, ceea ce în limbajul bisericesc se numește *iconomie* (s. a.)⁸.

"*Iconomia*" are ca scop asimilarea creștinilor ne-ortodocși, după cum "*stricteța*" este calea de urmat în asimilarea necredincioșilor⁹. Diferența constă mai mult în mijloacele utilizate, și mai puțin în scopuri. "Altruismul" manifestat de Melchisedec în relație cu celălalt înseamnă căutarea "ameliorării" acestuia prin expansiunea centrului valoric. Acest deziderat presupune - și determină - constituirea alterității ca marginală în raport cu centrul amintit, care primește în felul acesta o periferie¹⁰.

⁷ *Raportu despre Relațiunile Bisericești ale Clerului Ortodoxu Român cu Creștinii eterodocși seu de alt rit și cu necredincioșii carii trăiescu în Regatul Român. Cetitu în sesiunea de primăvară a Sântului Sinod din anul 1881, București, T.C.B., 1881, pp. 5-6*

⁸ *Op. cit.*, p. 5

⁹ În consecință, se propune un program care are ca scop asimilarea creștinilor ne-ortodocși prin "*iconomie*" (*ibid.*, pp. 6-11); în schimb, în cazul necredincioșilor, accentul este pus pe marcarea unei distanțe între ei și ortodocși.

¹⁰ Periferia "sistemului valorilor centrale" este constituită din elemente care trebuiesc înglobate în acest sistem: Liah Greenfeld și Michael Martin, *The Ideea of the Center: an Introduction*, în "Center: Ideas and Institutions", editori Liah Greenfeld și Michael Martin, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1988, pp. VIII-XXII, p. IX

Totuși, se observă o atenție sporită față de încorporarea în centru a celor aflați mai "aproape" de acesta, în timp ce în cazul celorlalți crește tendința excluziunii¹¹. În orice caz, asimilarea legitimă (și necesară) este cea care se exercită dinspre centru înspre periferie. De aceea episcopul denunță pericolul reprezentat de influența "*lipovenismului*", așa cum vom vedea ceva mai departe. Tot de aceea el consideră ca inacceptabil "sensul" activităților de propagandă catolică exercitate în România:

Țara noastră nicidecum nu are nevoie de o asemenea propagandă, ba încă suntem datori cu mici cu mari a o combate din toate puterile noastre. Noi avem biserica și religiunea noastră, adusă cu noi în Dacia de la vechea Romă creștină, adevărat apostolică, iară nu papistă ca cea modernă. Roma actuală să-și întrebuințeze zelul său de propagandă la națiunile necreștine, de care geme globul pământului: propage jidanilor, mahomedanilor, tătarilor, budiștilor și idolatrilor de toate speciile¹².

Ortodoxie și românism

Așa cum se vede în pasajul de mai sus, axa religioasă este cuplată cu una națională; cele două prezintă similitudini structurale. Autorul trăiește într-o perioadă în care naționalismul, bazat pe *limitele* colectivității, ocupă *centrul* sistemului de valori al acesteia¹³. Melchisedec Ștefănescu este unul din adepții simbiozei dintre "*românism*" și ortodoxie. În apărarea bisericii ortodoxe, ierarhul afirmă: "*Cum este națiunea, așa este și biserica. Cei ce acuză biserica din trecut, acuză națiunea; cei ce laudă biserica, laudă națiunea. Așa de strâns este în ortodoxie legată biserica cu națiunea*"¹⁴. Plasarea în centrul axiologic,

¹¹ Diferență observată de Tzvetan Todorov, în *Cucerirea Americii. Problema celuiilalt*, Iași, Institutul European, 1994, pp. 31-2, 41-2, 73-4, 101-2, 137-60. "Distanța" dintre centru și periferie este dată de gradul de comunitate de cultură și credințe, de afinități, de respect etc. (Edward Shils, *Center and Periphery. An Idea and Its Career, 1935-1987*, în "Center: Ideas ...", pp. 250-82, p. 256

¹² *Papismul și starea actuală a bisericii ortodoxe în Regatul României*. S-a citit în sesiunea de primăvară a Sf. Sinodu în anul 1883, București, T.C.B., 1883, pp. 92-3

¹³ Liah Greenfeld și Michael Martin, *The Idea ...*, p XI

¹⁴ *Cuvânt pentru Școala și biserica română* ținut în catedrala Mitropoliei din Iași, la 26 iunie 1885 cu ocasiunea Jubileului de 56 de ani de la înființarea Academiei Mihăilene, Iassy, Tipo-Litografia H. Goldner, 1885, p. 23

reprezentată de participarea la ortodoxie, are o altă ipostază în apartenența la românism. Situația preferată fiind cea a românilor ortodocși, necesitatea asimilării religioase și cea a asimilării etnice se presupun reciproc. Iată interpretarea dată de Melchisedec sarcinii Sinodului de a menține unitatea națională a bisericii ortodoxe din statul român, stabilită prin legea din 1872:

Adică Sf. Sinod trebuie să tindă, pe căi morale și legale, ca deosebitele elemente de naționalități străine ce se aglomerează în țara noastră să se contopească în naționalitatea română, să devină adevărați și desăvârșiți fii ai națiunii române. Aceasta însă se va ajunge numai întrucât ei, devenind politicește români, se vor face și bisericește creștini români ortodocși¹⁵.

Așa cum poziția bisericii ortodoxe este justificată prin tradiție, *"românismul"* și legătura dintre acesta și ortodoxie sunt legitimate prin apelul la trecut, personificat de figura strămoșilor¹⁶. Valoarea acordată trecutului reiese din încercarea de a stabili vechimea locuirii armenesti pe teritoriul României. Miza demersului este expusă de la început:

Domnilor colegi, inscripțiunile câtorva biserici armenesti din Moldova fac o mare încurcătură în datele chronologice ale istoriei române; încât unii scriitori au ajuns la concluziunea că armenii din Moldova ar fi mai vechi decât românii, adică mai înainte de Dragoș Vodă, întâiul domn al Moldovei (...) Așadar mai mulți oameni ai științei afirmă că armenii sunt mai vechi locuitori în România, decât înșii românii ...¹⁷

"Marea încurcătură" produsă de sursele armenesti nu constă doar în *"neadevărul istoric"* pe care interpretarea lor îl produce, ci și în faptul că *"înșii românii"* sunt amenințați în întâietatea lor prin această interpretare. Afirmarea dezinteresată a *"adevărului"* și susținerea pragmatică a legendei naționale sunt în mod paradoxal legate. Acest fapt este sugerat de modul de exprimare a autorului în continuare. Datele armenesti sunt *"o anomalie cronologică în datele noastre istorice"*, ele provoacă o *"zăpăceală"* întrucât perpetuează *"vechea eroare despre vechimea exagerată a armenilor în România"*. Vechea eroare este inadecvată nu doar pentru că lucrurile *nu stau așa* (Melchisedec demonstrează că se cere ca inscripțiile respective să fie citite apreciindu-se diferența de

¹⁵ *Raportu despre relațiunile ...*, p. 5; argumentul revine în paginile 6 și 7.

¹⁶ vezi de exemplu *Papismul ...*, p. 72

¹⁷ *Inscripțiunile bisericelor armenesci din Moldova*, București, Tipografia Academiei Române, 1882, pp. 61-2

cronologie dintre calendarul armenesc și cel creștin), ci și pentru că ele **nu pot, nu trebuie să stea astfel** (pentru că intră în contradicție cu "*interesul istoriei noastre naționale*", menită să afirme anterioritatea românilor).

Condiția dezirabilă fiind cea de român ortodox, expansiunii ortodoxiei îi corespunde expansiunea românismului. De aceea, în colaborare cu regimul Cuza, care îl instalează în 1864 la conducerea nou înființatei episcopii de Dunărea de Jos, el duce o politică de asimilare etnică (sau cel puțin lingvistică) a populației ortodoxe ruse și bulgare din sudul Basarabiei, ajuns de curând sub administrația românească. Tactul și diplomația folosite în acest scop¹⁸ par inspirate din metoda "economiei" menționate mai sus.

Ortodoxia și granițele politice

Simbioza dintre naționalism și ortodoxie este vizibilă și în modul de valorizare a acesteia din urmă la nivelul discursului. În principiu întâietatea ei transcende frontierele politice, legitimată fiind de

¹⁸ Episcopia Dunării de Jos fusese creată în scopul românizării noii achiziții teritoriale (Constantin C. Diclescu, *Episcopul ...*, p. 12). Melchisedec a ocupat scaunul de episcop aici din 1865 până în 1879, când, sudul Basarabiei revenind Rusiei, eparhia a fost reorganizată. *"În conducerea eparhiei, episcopul din chiar primul moment a întâmpinat o greutate mare în pretențiunile enoriașilor bisericii catedrale [din Ismail, orașul de reședință al episcopiei], care cereau cu multă stăruință să se menție limba slavonă în serviciile divine, deoarece biserica e a lor, ei o întrețin și fiind ruși, nu înțeleg limba română. La înlăturarea acestei piedici, episcopul a procedat cu multă prudență în deplină înțelegere cu guvernul. Limba slavonă a fost înlocuită încetul cu încetul de cea română, pe măsură ce populația rusă era atrasă pe nesimțite de frumusețea cultului român executat într-adins cu mai multă pompă de episcop. Totuși cererile de menținerea limbii slavone la serviciile divine s-au reînnoit de mai multe ori, nu numai la ismaileni, dar chiar de coloniștii bolgrădeni (bulgari), împinși la aceasta și de înalte influențe din afară. Rușii reușise chiar a căpăta de la ministerul cultelor o adresă către episcop în care se zicea că: în bisericile ai căror poporeni sunt mai mult de jumătate ruși, serviciile divine să se facă în limba slavonă. Episcopul le-a răspuns însă că-și menține dispozițiunile de mainainte, adică de a se face parte românește, parte slavonește; Aceste susceptibilități au fost menajate cu mult tact, și cu încetul s-a introdus limba română și prin coloniile bulgare, împărțindu-se cărți românești pe la toate bisericile, și numindu-se preoți români acolo unde devenea vacanță de preot (ibid., pp. 70-1). Dată fiind diferența cronologică (și, poate, ideologică) dintre anii 1864 - 79 și 1908, se poate ca politica de "colonizare" lingvistică dusă de Melchisedec să fi căpătat doar mai târziu, la Diclescu, semnificația de asimilare etnică. Oricum, colonizare lingvistică sau asimilare etnică, politica lui Melchisedec avea finalități "naționale".*

legătura cu tradiția apostolică. De fapt se constată asocierea "funcționării" ei - prin intermediul bisericii ortodoxe - cu granițele statului. Alteori granițele statului sunt înlocuite de limitele "națiunii". Acest lucru este declarat de autor într-o pledoarie pentru biserica ortodoxă:

Biserica noastră ortodoxă, pe lângă doctrinele sale religioase creștinești, evanghelice, are valoarea vechimii apostolice și tradițiunile celor mai mari dascăli ai orientului creștin, respectați de toată creștinătatea și ce este mai mult, are tipul său și caracterul particular de *biserică națională*; ea este prin timp îndelungat adaptată la trebuințele religioase, morale și naționale ale popoarelor ce o confesează; este infiltrată în deprinderile poporului; ea a format și păstrat limba cultă unitară națională; ea a fost școala bunelor deprinderi ale poporului și a ideilor celor sănătoase. La toate popoarele ce confesează religiunea ortodoxă biserica a fost și este premergătoare culturii și a civilizației naționale. Această biserică națională, ce e drept, mărginește activitatea sa numai în cuprinsul hotarelor națiunii sale, dar tocmai de aceea și poate face servicii națiunilor sale, când ea este însoțită de cultură, și pătrunsă de conștiința menirii sale în societate. În toată lumea ortodoxă, națiunile au propriile lor biserici naționale, care îngrijesc numai de cultura religioasă și morală a națiunilor respective, cultivând limbile naționale, propagând credințele și sentimentele religioase și naționale, și propagând moralitatea creștină cu fapta și cu cuvântul¹⁹ (s.a.).

În textul citat, caracterul național al bisericii ortodoxe este prezentat în opoziție cu cel antinațional al bisericii catolice, comparație care, ca și cea privind legătura cu tradiția, are darul de a plasa biserica ortodoxă în centrul valoric. Delimitarea națională nu este (doar) teritorial-administrativă, ci (și) politică, în cazul acesta etnică²⁰.

Locul ocupat de biserica ortodoxă pe scara axiologică a societății - pe care autorul îl justifică inclusiv prin apelul la valorile "*culturii*" și "*civilizației*", asupra cărora vom reveni - legitimează plasarea avantajoasă în sistemul instituțional, în raport cu autoritățile religioase "concurrente".

¹⁹ *Papismul ...*, pp. 86-7. Pentru caracterul antinațional al bisericii catolice, *ibid.*, p. 90

²⁰ Pentru această problemă, Placide Deseille, *Nostalgia ortodoxiei*, editura Anastasia, 1995, pp. 207-9, 240-2, 245; Olivier Gillet, *Religion et Nationalisme. L'idéologie de l'Eglise orthodoxe roumaine sous le regime communiste*, Bruxelles, Editions de l'Universite de Bruxelles, 1997, pp. 8, 75-6, 80-2, 93-5

După prezentarea instituției ecleziastice ortodoxe în comparație cu cele creștine occidentale, se amintește:

În articolul 21 al constituției române s-au stabilit următoarele principii, pe care trebuie să se reazime organizarea noastră bisericească: "Libertatea conștiinței este absolută; libertatea tuturor cultelor este garantată, întru cât însă celebrațiunea lor nu aduce o atingere ordinii publice și a bunelor moravuri; religiunea ortodoxă a Răsăritului este religiunea dominantă a statului român" ...²¹

Prioritatea bisericii ortodoxe în interiorul granițelor are ca revers renunțarea la "*propagarea doctrinelor și moralei evanghelice, care sunt ei încredințate*" în afara acestora. Argumentând împotriva instaurării unei ierarhii catolice oficiale în România, autorul explică:

Să întrebăm însă pe curia romană cu propaganda-fide a ei: primire-ar ea oare, ca noi românii să trimitem în Italia un mitropolit, sau un episcop românesc la Roma cu titlul de "mitropolitul, sau episcopul Romei" ori la Veneția, Milan, Neapole etc. cu titlurile acestor orașe catolice, mai ales când știm, că acum în Italia sunt multe elemente gata de a forma o bună biserică națională ortodoxă ? Primire-ar oare să facem ceva asemenea pentru alte capitale și orașe însemnate și ne-nsemnate din lumea catolică ? (...) Noi, chiar de am fi în stare, nu am trimite episcopi și mitropoliți în țările creștine, care își au mitropoliții și episcopii lor de orice confesiune; căci aceasta nu permit canoanele bisericii noastre, care sunt comune și bisericii latine²².

În continuare vom vedea că, dacă granițele politice sunt implicate în ortodoxie, primatul românismului se poate afirma și în afara lor.

Românitatea și frontierele politice

Superioritatea românilor ortodocși se manifestă și prin spiritul lor de toleranță, trăsătură tradițională consacrată și prin constituția țării, care îi apropie de "civilizație". Toleranța prezintă însă o primejdie, oferind celor de la periferie posibilitatea de a prospera în dauna elementului

²¹ *Studiu despre ierarhia ...* pp. 50-1

²² *Papismul ...*, pp. 95-6

central. Melchisedec argumentează în favoarea unei politici mai ferme de "conținere" a lipovenilor (aparținători ai diferitelor confesiuni desprinse din ortodoxia rusă) din România: "*Lipovenii au profitat de toate libertățile noastre constituționale, și de toate ideile de umanitate, produse de civilizațiunea secolului modern. Însă numai în agonisirea de drepturi noi, și fără a primi îndatoririle impuse societății de acele libertăți și de acele idei mari*"²³. Nu doar lipovenii pot fi favorizați în mod primejdios de toleranța românească, ci și catolicii, ceea ce duce, 12 ani mai târziu, la cererea de interzicere a propagandei catolice în România.

În schimb, sunt prețuite profiturile pe care toleranța altui stat le poate aduce identității român - ortodoxe. Melchisedec recunoaște valoarea organizării "*necanonice*" a bisericii ortodoxe de peste Carpați:

Nu putem să nu admirăm zelul și înțelepciunea cu care mitropolitul Șaguna a știut să pună în mișcare toate elementele poporului român din Transilvania și Ungaria, spre a coopera la dezvoltarea și apărarea românismului de sub coroana Ungariei, sub umbra și adăpostirea bisericii, a căreia existență este asigurată prin principiile de toleranță religioasă, ce domnesc în țările civilizate ale Europei²⁴.

Dacă primatul ortodoxiei pare universal, el fiind direct determinat de către centrul ultim, cel transcendent, locul românismului între valori apare de multe ori ca fiind legat de granițele statului. În interiorul acestora, necesitatea unității naționale impune asimilarea etnică și religioasă. Aceleași limite teritoriale determină și atitudinea variabilă a lui Melchisedec față de greci. În general, aceștia se bucură, ca ortodocși, de o poziție favorabilă. În schimb, influența grecească din principatele epocii fanariote este prezentată ca nefastă, venind în contradicție cu dezvoltarea culturii române²⁵. În pasajul de mai sus se observă însă că "*dezvoltarea și apărarea românismului*" sunt îndreptățite și în afara

²³ *Lipovenismulu adică Schismaticii seu rascolnicii și ereticii rusesi*. Dupre autori ruși și izvore naționale romane, București, Imprimeria națională, Antreprenor C.N. Rădulescu, 1871, p. 520

²⁴ *Studiu despre ierarhia ...*, pp. 33-4

²⁵ *Memoriu pentru cântările bisericesci în România*, București, Tipografia Statului, 1881, pp. 14-5

frontierelor, în numele românității care le transcende. După ce vom aprofunda puțin această problemă, vom vedea că statutul privilegiat al românismului poate fi validat, în afara granițelor țării, chiar dincolo de zonele asociate românității.

Simbioza românism-ortodoxie, Regatul Român și Ardealul

Așa cum apartenența la românitate stabilește o ierarhie între locuitorii ortodocși ai statului, raportarea la ortodoxie duce la ierarhizarea românilor. Acest lucru își găsește proiecția în trecut, care oferă și modelul unei românități depășind frontierele politice:

Relațiunile dintre românii de dincolo și de dincoace de Carpați, stabilite din vechime și continuate deapănarea prin toate veacurile până și în acest actual, erau și atunci foarte de aproape și le pot numi frățești. Ele se bazau pe trei baze morale foarte puternice, care constituie bazele fundamentale ale oricărei națiuni capabile de a se dezvolta și înflori; acestea sunt: identitatea națională, identitatea limbii, identitatea religiunii, exprimată prin confesiunea bisericii ortodoxe (...) De aceea și românii din principate totdeauna au avut mare simpatie și milă de românii din Ardeal mai cu seamă de acei ortodocși, și la toată ocazia le-au dat ajutorințele posibile, și Domnii și Ierarhii și boierii, și în genere toți duple puterile lor. Însă către românii ardeleni pervertiți ori la calvinism ori la papism și la unia cu Roma, românii ortodocși din principate totdeauna s-au arătat antipatici sau indiferenți, pentru care acești ardeleni, când emigrau în țările române, ori își ascundeau rătăcirea lor religioasă, și pe tăcute se amestecau și contopeau cu ortodocșii, ori singuri declarau și cereau pe față a se reboteza și a se enumera la turma bisericii ortodoxe²⁶.

În pasajul de mai sus nucleul românismului și al ortodoxiei este zona extracarpatică., în raport cu care Ardealul joacă rolul periferiei. Aici simbioza românism - ortodoxie este degradată prin pervertirea la confesiuni creștine occidentale, iar românii ortodocși fac obiectul "milei"

²⁶ *Biserica Ortodoxă în luptă cu ...*, pp. 66-7

și "ajutorintelor" celor din principate. În contemporaneitate același raport este redat prin comparația între dominația străină - din punct de vedere etnic și religios - asupra Ardealului, dominație sub care românismul și ortodoxia sunt neglijate și persecutate, și existența unui stat român ortodox. Tot situația periferică a Ardealului duce la acceptarea de către autor, în această zonă, a unor practici "necanonice" care nu își au locul în aria centrală²⁷. Centrul valoric românism ortodoxie implică un centru geografic, care este vechiul regat.

Atât în spațiul central, cât și în cel periferic, îndepărtarea de românitate și înstrăinarea de ortodoxie merg în paralel. Cel mai aproape de condiția ideală, chiar dacă nu se integrează în ea, se află ardelenii uniți, între poziția lor pe plan confesional și cea pe plan național existând o interdependență. Pe temeiul asemănărilor dintre confesiunea lor și cea ortodoxă, ei trec înaintea aparținătorilor cultelor occidentale. Introducerea celui de-al doilea botez la convertirea creștinilor occidentali (măsură de ostilitate și de marcarea a diferenței, luată de patriarhia de Constantinopol în sec XVIII), respinsă ca fiind contraproductivă, apare încă mai nepotrivită în cazul aplicării ei uniților:

În bisericile române, cam de la începutul veacului prezent, s-a introdus dispozițiunea ulterioară a patriarhiei de Constantinopol, de a reboteza pe creștinii eterodocși ai apusului, când voiesc a trece la biserica ortodoxă română. Ba încă s-a dus acest novism atât de departe, mai ales prin monastiri, că chiar pe românii ardeleni uniți, care doreau să îmbrățișeze schima monahicească, prin monastirile din România, mai întâi îi rebotezau și apoi îi primeau la călugărire²⁸.

În mod similar, celor ce neagă pericolul național reprezentat de propaganda catolică în România, argumentând prin faptul că uniții din Transilvania nu au fost deznaționalizați, episcopul le răspunde:

Dacă românii uniți din Ardeal nu și-au pierdut încă naționalitatea română, cauza este pentru că ei păstrează încă mare parte din bazele bisericii ortodoxe naționale (...) Afară de uniți, tot în Transilvanii, mulți români au trecut la calvinism, și apoi s-au contopit cu secuii și cu ungurii. Vechea nobilime română din Transilvania și Ungaria, toată, trecând la catolicism, s-a maghiarizat²⁹.

²⁷ *Studiu despre ierarchia ...*, pp. 26-35

²⁸ *Raportu despre Relațiunile ...*, p. 10

²⁹ *Papismul ...*, p. 93, 95

Raportul dintre Ardeal și regat este confirmat prin rolul jucat de uniți în cele două zone. Peste Carpați existența lor reprezintă un prim pas în dezintegrarea corespondenței dintre românism și ortodoxie. În regat uniții apar ca obiect al expansiunii nucleului determinat de cele două valori. Ca și cum ceea ce se pierde la margine ar fi recuperat în teritoriul extracarpatic, care obține și prin aceasta locul de spațiu privilegiat al simbiozei românism-ortodoxie.

Observăm că identitatea românească (legată în mod natural de apartenența la ortodoxie) este atât un *dat* străbătând "toate veacurile" pentru a se impune prezentului, cât și o *construcție* legată de practica asimilării etnice (care poate juca în favoarea sau în defavoarea ei). Astfel se afirmă o dublă problematică a centrului. Românismul ca dat din "vechime" atrage legitimitatea pe care aceasta o oferă; românismul - construcție cere afirmarea lui într-un context de relații conflictuale având ca miză asimilarea.

"Noi" și "ceilalți" dincolo de proiectul statului națiune

În 1884 Melchisedec vizitează Bulgaria, publicându-și impresiile de călătorie în anul următor. Atitudinea lui față de "frații bulgari" este deosebit de favorabilă, o cauză a acestui fapt fiind comunitatea de credință religioasă cunoscută de episcop. Acestei cauze i se adaugă însă o alta, "recunoștința" pe care bulgarii o manifestă față de români, al căror reprezentant este călătorul. În cursul vizitei sale, prin discursuri oficiale sau cu alte ocazii, se amintește de către gazde rolul armatei romane în recentul război ruso-turc, adăpostirea în perioada anterioară a "revoluționarilor" antiotomani la nordul Dunării, pregătirea aici a unor intelectuali bulgari etc. Toate acestea îi plasează pe români, chiar dacă nu de o manieră explicită, în postura de "frați mai mari" ai bulgarilor (raport similar cu cel determinat de relațiile "frățești" dintre ardeleni și cei din regat). Modelul acestui raport poate fi ilustrat de atitudinea unui negustor bulgar care-l vizitează pe prelat în orașul Gabrovo: "*Cu deosebire m-a uimit un neguțător bătrân, carele intrând în casă mi-a adresat în românește aceste cuvinte: "Când văz un român, mi se pare ca văz un înger al lui Dumnezeu. România este cuibul bunătaților pentru bulgari"*"³⁰.

³⁰ O excursiune în Bulgaria, București, Tipografia Academiei Române (Laboratorii Români), 1885, p. 29

Pe lângă faptul că sunt ortodocși, bulgarii îi confirmă călătorului situarea românismului în plan axiologic. O altă confirmare a centrului valoric este căutată de episcop - chiar dacă într-un mod diferit - la lipoveni. În studiul pe care îl consacră acestora, aceia dintre ei care trăiesc pe teritoriul statului român sunt tratați ca reprezentând ansamblul populației lipovenești, indiferent de granițele politice. De asemenea, cum vom vedea, raportul axiologic dintre români și lipoveni poate reflecta raporturi la scară internațională.

Ierarhia între diferitele secte lipovenești din România este dată de măsura îndepărtării lor de practicile ortodoxe. Prezentându-și *Măsurile* ce-i privesc pe lipoveni, episcopul declară: "*Departe de noi ideea de a fi voit a deștepta ura și persecuțiunea asupra acestor individe, pentru ideile lor religioase, oricât de inferioare, deșănțate și chiar oribile ar fi ele*"³¹. Pentru lipovenii "*popiști*" (care mențin o ierarhie ecleziastică) devalorizarea se oprește la acordarea statutului de inferioritate. Acesta este dat de deosebiri față de ritualul ortodox, generate de refuzul "*staroverilor*" de a admite corecturile (considerate de ei modificări) făcute cărților de cult rusești în sec. XVII. "*Prezentăm aici o enumerare a acestor preținse modificări în liturgiile ortodoxe, spre a putea românii să-și facă idee despre inferioara stare a logicii și teologiei lipovenești ...*"³². Mai jos pe scara valorică se află lipovenii "*nepopiști*" (care au renunțat la ierarhia ecleziastică), aceștia împărțindu-se la rândul lor în "*nupțiali*" (care au păstrat căsătoria) și "*antinupțiali*" (care prohibesc relațiile sexuale). Practicile acestora din urmă sunt asociate "*deșănțării*" și "*barbariei*"³³, așa cum practicile de mutilare ale lipovenilor "*scopiști*" merită epitetul de "*oribile*". Autorul dă exemplul Turciei, unde aceștia din urmă sunt considerați criminali de stat. În absența interzicerii sectei lor și a celei a antinupțialilor, pentru care autorul dă exemplul statelor civilizate, ar trebui ca măcar membrilor acestora să li se retragă cetățenia, rezervată locuitorilor creștini ai statului³⁴.

Excluziunea scopiștilor și a antinupțialilor este motivată de autor prin faptul că obiceiurile lor tind la extincția genului uman. În text se

³¹ *Lipovenismulu ...*, p. 522

³² *ibid.*, pp. 217-8

³³ *ibid.*, pp. 228-9

³⁴ *ibid.*, p. 523; același efect e obținut de autor prin folosirea frecventă a cuvântului "lipovean" ca sinonim pentru termenii desemnând pe participanții la diferitele secte.

constată însă că negativitatea acestora este extinsă asupra totalității lipovenilor, tratați frecvent ca un tot unitar. La începutul capitolului XVI (*Observări generale asupra lipovenismului în România*) autorul declară:

Îată deci în cuprinsul României o populațiune mai mare de 16000 de individe, care compun un element cu totul străin de națiunea română, străin prin limbă, prin naționalitate, prin credințele sale religioase și prin aspirațiunile sale politice; străin prin ura sa către cultură și civilizațiune, prin opozițiunea la instituțiunile civilizatrice, încât pe tăcute manifestă că el nu voiește întru nimica a face cauză comună cu românismul, și trăiește numai pentru sine, și va rămânea aici numai pe cât îi va permite interesul său particular³⁵.

Și în acest caz, raportul cu centrul axiologic este marcat atât confesional, cât și etnic. Distanța față de românism și ortodoxie corespunde distanței față de semnificații "*civilizației*" și "*culturii*", cu care sunt astfel investite valorile centrale. Blamarea lipovenilor servește la punerea în lumină a valorii pozitive a românilor ortodocși, și deci la întărirea convingerii privind centrul valoric.

Cultură / Civilizație: un argument și limitele sale

Există și alte interpretări privind raportul valoric dintre românii ortodocși și lipoveni, pe care autorul le prezintă în mod critic în textul său. Citând un raport despre lipovenii din România, înaintat guvernului rus în 1846, Melchisedec își arată contrarietatea, marcând prin semnul întrebării observația că aceștia sunt "*un popor harnic, încât unul face cât o duzină de moldoveni*". Episcopul critică sursa bibliografică principală de care se servește atunci când aceasta conține o descriere favorabilă molocanilor din Rusia (membrii unei alte grupări religioase), descriere respinsă ca "*prea poetică*". Critica este argumentată de "*noțiunile ce avem despre pușinii molocani de la noi din România*"³⁶. Miza în acest caz nu este doar raportul dintre românii ortodocși și molocani; el este legat de un altul, între ortodocși și protestanți ("*molocanismul*" profită în Rusia de protejarea protestantismului și de persecutarea ortodoxiei în sec. XVIII³⁷).

³⁵ *ibid.*, p. 515

³⁶ *Lipovenismulu ...*, p. 321

³⁷ *ibid.*, p. 283-7

Un argument important pe care Melchisedec își bazează versiunea asupra raportului valoric dintre Românii ortodocși și lipoveni este poziția ocupată de cele două grupuri față de valorile interdependente ale "culturii" și "civilizației". Plasarea față de aceste valori determină o organizare dihotomică, sugerată de cuplul lumină - întuneric. Prezentând literatura (religioasă a) lipovenilor, autorul observă că "*scrierile acestea sunt lipsite de lumina criticii și a științei*", prezentându-i pe "*lipovenii întunecați în ignoranță, fanatism și ură*"³⁸. Valorile culturii și civilizației, pentru Melchisedec hotărâtoare în legitimarea poziției românilor ortodocși față de lipoveni, au o semnificație opusă pentru aceștia din urmă. Aparent, ei confirmă reprezentantului puterii propria sa viziune:

Ziceam odată primarului [lipovean] de la Vâlcov: "De ce nu formați în comuna voastră o școală, unde copiii să învețe carte, să învețe limba română, limba statului, ca să poată citi legile țării, de care au a se conduce. România v-a ocrotit totdeauna; ați trăit aici în toata pacea; copiii voștri au să fie cetățeni, cu toate drepturile românilor, ca să se poată folosi de ele mai bine trebuie să știți românește". El îmi răspunde: "Ce ne trebuie noua bogoslovie și filosofie? Noi suntem oameni prosti, și voim să rămânem în prostia noastră"³⁹.

În realitate, Melchisedec știe că, pentru ei înșiși, semnificația "*îndatoririlor impuse de constituțiune și civilizațiune*" este cu totul alta: vaccinarea copiilor este "*pecetea lui Antihrist*", registrul de stare civilă este "*condica lui Antihrist*" etc⁴⁰.

Între centru și periferie: problema perspectivei

Tendința excluziunii variază direct proporțional cu distanța față de nucleul românism - ortodoxie. Este interesant faptul că, în condițiile în care le acordă o poziție îndepărtată față de centru, autorul acuză totuși izolarea lipovenilor în fața românilor:

Ei intră în relațiuni cu românii, numai pe cât îi silesc interesele de câștig și alte trebuinți ale lor, altminteră - nici un felu de relațiuni amicale unii cu alții, nici măcar vizitele -

³⁸ *ibid.*, pp. 216, 217

³⁹ *ibid.*, p. 517

⁴⁰ *ibid.*, pp. 199-201

relațiunile cele mai inocente și cerute de bună-cuviința societății, și care și le dau unii altora toți oamenii de bună creștere, fără a privi la naționalitate sau religie - lipovenii nu le împart cu românii⁴¹.

Probabil în acest pasaj se întrevede faptul că ierarhul, misionar al românismului și al ortodoxiei, întâmpina o mai mare rezistență din partea lipovenilor decât din partea rușilor și a bulgarilor. Dar nemulțumirea arătată ține și de **motivația** conduitei lipovenilor. Melchisedec povestește:

... Altă dată întreb pe un lipovean: de ce arhieriei voștri nu vizitează pe arhieriei români și nu se pun cu ei în relațiuni ? El îmi răspunse: "Nu se poate, pentru că ai noștri sunt mai mari, fiindcă sunt de credința cea vechiă (staroi very); iară ai voștri sunt mai mici, ca unii ce sunt de credința cea nouă". Eu îi replicai: "În țară la noi nu există credință veche și nouă; românii au avut totdeauna o credință, aceea vechiă de la începutul creștinismului. Ca să vă convingeți, n-aveți decât să alăturați cărțile bisericii noastre cu acele originale elene, de pe care s-au tradus cărțile tuturor popoarelor ortodocse, și veți videa, că ale noastre au fost neschimbate de nimene" - "Nici la greci nu mai sunt acum cărțile cele adevărate, căci cărțile grecilor le au corupt turcii; numai la noi, staroverii, s-au păstrat cărțile și credința cea vechiă", fu răspunsul dat de lipovean. Pasă acum de mai discută cu asemenea persoană ignorantă și încăpățanată !⁴²

Din partea staroverilor episcopul nu obține doar confirmarea sistemului său axiologic; ci și punerea lui în cauză. Ca și el, lipovenii se bazează pe trecut (tradiție) spre a-și afirma propria includere în centru, prin excluderea de aici a celuilalt. Melchisedec, ca bun ortodox, îi consideră pe lipoveni "*schismatici*" sau "*eretici*". În afara grupului lor, aceștia văd lumea ca fiind împărțită în "*buzurmani*" (musulmani) și "*nehristi*" (necreștini)⁴³, categorie căreia îi aparține desigur și Melchisedec. Izolarea lipovenilor de românii ortodocși are deci semnificația unei excluziuni, aceasta însemnând uzurparea dreptului "adevăraților" ocupanți ai centrului, care trebuie să reacționeze:

Este însă timpul ca bărbații noștri de stat să se ocupe de regularea cestiunii lipovenilor într-un mod favorabil nu doar lipovenismului, dar și statului român, adică într-un mod sincer constituțional, potrivit și cu

⁴¹ *ibid.*, p. 516

⁴² *ibid.*, p. 521

⁴³ *ibid.*, p. 518

ideile tradiționale de toleranță ale românilor, combătând din toate puterile spiritul acel de exclusivism și de izolațiune în care s-a fortificat lipovenismul⁴⁴.

"Exclusivismul" le este "favorabil" lipovenilor, servindu-le ca "fortificație", deci ca *apărare*. Este interesant deci că el e interpretat ca o *agresiune* la adresa românilor ortodocși. Peste un deceniu problema revine, în cauză fiind atitudinea indusă sătenilor catolici din România de către autoritățile lor ecleziastice, care demonstrează caracterul antiromânesc al bisericii "papiste":

Parochienii lor sunt ținuti aparte de tot amestecul cu cealaltă locuitori români, chiar consăteni, nu numai prin biserici și cult, ci chiar prin costum, prin petreceri aparte; nu joacă la un loc. Femeile și fetele papiste se izolează prin costiumurile lor, unele chiar bizare, de fetele și femeile ortodoxe. Nu este permisă amestecarea cu ortodocșii prin căsătorie ...⁴⁵

Mai mult decât segregarea dintre români și ceilalți, neacceptabil este faptul că inițiativa aparține acestora din urmă. Vom vedea că episcopul acționează la rândul lui în direcția unei circumscrieri a lipovenilor, bineînțeles din perspectiva sa.

Lipovenii, între asimilare și excluziune

Asimilarea este o altă miză a conflictului dintre cele două perspective asupra centrului axiologic. Ierarhul afirmă că izolarea lipovenilor nu-i împiedică pe aceștia să facă propagandă printre ruși, români, "jidani", țigani⁴⁶. În continuare, el insistă asupra pierderilor, fie ele și "punctuale", ale elementului românesc în favoarea lipovenismului. Acestea fiind considerate ca un rău în sine, ca o altă uzurpare a "adevăratului" centru valoric, se cere statului să împiedice acele contacte care ar duce la propagarea practicilor lipovenești în restul populației (este vorba despre ceea ce autorul consideră a fi propaganda lipovenească).

Măsurile propuse statului de către episcop⁴⁷ pentru "*regularea cestiunii lipovenilor*" sunt destinate să producă un efect contradictoriu. Prin unele măsuri, ca introducerea învățământului în limba română în

⁴⁴ *ibid.*, p. 521

⁴⁵ *Papismul ...*, p. 90

⁴⁶ *ibid.*, pp. 465-9, 517, 518-9

⁴⁷ *ibid.*, pp. 522-30

comunele lipovenești, prohibirea accesului în ierarhia ecleziastică lipovenească a celor din afara frontierelor, sau o politică mai fermă de recrutare militară a lipovenilor, se urmărește asimilarea lor. Ierarhul se arată puțin optimist în ceea ce privește reușita acesteia. Propunând înființarea unui episcopat controlat de stat pentru lipovenii "popiști", el speră că: "*Prin aceasta lipovenii - români [deținători ai cetățeniei române în urma hotărârii convenției de la Paris - 1856] care, după cum am zis, în totul se conduc numai de credințele lor bisericești, s-ar face cel puțin pe jumătate Români, și s-ar atașa cu mai mult dor de România*"⁴⁸. În pasajul de mai sus, "dorul de România" ca obiectiv, echivalent al "simpatiei către ortodoxie" (vezi mai sus, p. 4), îi include pe staroveri (*cel puțin pe jumătate*) în zona de asimilare.

În schimb alte măsuri, precum controlul excepțional al statului asupra comunităților lipovenești sau restrângerea drepturilor de cetățenie ale membrilor acestora (de exemplu retragerea cetățeniei celor veniți în România după 1856) au ca urmare delimitarea lipovenilor de restul populației. Intenția aceasta este mărturisită de autor în titlul programului său, ce are ca scop "*mărginirea lipovenismului în România*". Reflexul excluziunii lipovenilor oferă de altfel și scopul cărții lui Melchisedec - acela de a face cunoscută "problema" reprezentată de aceștia, de a atrage atenția asupra lor ca purtători de diferență⁴⁹. Lipovenii sunt astfel pe jumătate asimilabili și pe jumătate excluși. Tendințele coexistente de asimilare și de excluziune a acestora înlătură posibilitatea integrării lor ca diferiți în societate⁵⁰.

Un "câștig" al lipovenilor ?

Fără a reprezenta situația ideală, această politică de asimilare - delimitare apare ca un răspuns; ea este cerută de statutul pe care și-l arogă lipovenii după înființarea unei ierarhii proprii în 1843: "*Înființarea*

⁴⁸ *ibid.*, p. 525. Episcopatul ar fi avut și calitatea de a înlătura influența ierarhiei austriece din Bucovina.

⁴⁹ În special printre preoții din regiunea mai intens populată de lipoveni (Paul Mihai, *loc. cit.*, nr. 68). Se pare însă că efectul cărții a întrecut așteptările autorului (*ibid.*, nr. 71), aceasta fiind tradusă și în limba greacă (*ibid.*, p. 547).

⁵⁰ Pentru diferența dintre noțiunile de marginalitate și excluziune, ca și pentru cea dintre integrare și asimilare - aceasta din urmă în cazul evreilor - Jean Claude Schmitt, *L'histoire des marginaux*, în "La nouvelle histoire", colecție realizată sub direcția lui Jacques la Goff, Editions Complexe, 1988, pp. 277-305, pp. 279-80, 288; Tzvetan Todorov *op. cit.*, pp. 230-1

ierarhiei lipoveni - austriece a scos pe lipovenii din România din starea modestă și liniștită ce le fusese lor creată prin hrisoavele țearii; ei au voit să aibă ierarhie proprie, după modelul celei din Bucovina"⁵¹. În noua situație ei devin nu doar mai dificil de asimilat (spre deosebire de perioada anterioară, când însă nimeni nu avea *intenția* să o facă, după cum menționează autorul), ci chiar atrag noi membri de partea lor. Dar care era "*starea modestă și liniștită*" de care beneficiau lipovenii înainte de înființarea ierarhiei lor în Bucovina ?

Până a nu se înființa noua ierarhie austriacă pentru lipovenii popiști, care s-a întins și asupra lipovenilor din România, ei treceau aici de creștini ortodocși; nimănui nu-i venea în minte a face din ei o societate aparte deosebită de ceilalți locuitori creștini, cel puțin în formă; deși se știa că ei ar fi având în cultul și credințele lor religioase oarecare diferențe ...⁵².

Înainte de 1843 diferența lipovenilor era în același timp marcată (*se știa că ...*) și nerecunoscută "*în formă*". Câștigurile de după această dată ale populației menționate, câștiguri prezentate de autor ca un inconvenient, constă nu doar în îndepărtarea perspectivei contopirii ei în masa românilor (după modelul asimilării ardelenilor uniți de către ortodocșii din principate, sau a ardelenilor catolici de către maghiari - vezi mai sus, pp. 8, 9). Pe lângă aceasta, lipovenii impun recunoașterea *prezenței* lor ca diferiți de românii ortodocși. Acest fapt duce în mod paradoxal la apropierea (relativă) de centrul valoric, lucru observabil în interesul exprimat pentru asimilarea lor, în chiar momentul în care autorul constată îndepărtarea spectrului acestei asimilări (am văzut - p. 3 - că peste 10 ani lipovenii staroveri ocupau un loc "avantajos" în cadrul "proiectului altruist" al episcopului, spre deosebire de evrei și musulmani). Nerecunoașterea deplină a celui alt, indiferența sau disprețul față de acesta, este, așa cum sunt anumite forme de atragere a atenției asupra lui, o formă de excluziune, după cum se poate observa din modul de tratare a ȝiganilor de către Melchisedec.

Excluziunea

ȝigani sunt plasați la distanța extremă față de nucleul valoric etno-confesional. Problema "absorbției" lor de către români nici nu se pune pentru Melchisedec, ei neavând loc în proiectul altruist al acestuia. Din

⁵¹ *Lipovenismulu ...*, pp. 192-3

⁵² *ibid.*, p. 481

contra, relațiile dintre cele două etnii țin cont de o delimitare netă de statut, ce apare ca o axiomă, pe care se bazează discursul clericului. Semnificativ este poate și faptul că relațiile dintre țigani și români sunt tratate de către autor în explicații subpaginale. În Jărtva din 1856 autorul prezintă "blestemul" reprezentat de neunirea românilor: "*Cine nu știe cu cât dispreț se exprimă prin pregiurul nostru numirea de: moldovan, ein moldauer, walach, bogdanos, blahos! Nu mi se șterge din inimă până astăzi rana ce mi-au pricinuit cetirea unui articol dintr-un jurnal rusesc, unde moldovană era sinonim cu țigăna !*"⁵³.

În lucrarea sa despre biserica catolică din 1883, episcopul susține că "*nu face onoare unei națiuni creștine să-și martirizeze biserica*":

Biserica este forța morală, sufletul unei națiuni. Românul în naivitatea sa, ridiculizând pe țigan, că n-are nație, nici țară, se exprimă: "țiganul și-a mâncat biserica !" În anii din urmă un învățat român a crezut că poate lăuda nația sa, afirmând că Românii n-au avut sânti, ca grecii și slavenii etc. Dar un învățat ungur îi răspunde ironic: "bine-și recomandă D. [probabil Mihail Gheorghiadă Obedenaru, în *La religion chez les peuples latins. La religion des roumains*, 1878, unde preia idei din *Istoria toleranței religioase în România* de B. P. Hasdeu, 1868] națiunea sa ! Ast feliu de exemplu numai la țigani se mai găsește". Geniul poetic al poporului român a creat o legendă despre modul cum și-au mâncat, adică au pierdut țigani biserica lor. Ideea principală este ca biserica să fie bazată pe principii morale și să urmărească scopuri morale. Dacă ea cade în materialism, servește numai la trebuinți senzuale și la scopuri materiale ordinare, atunci ea devine ridiculă și se pierde⁵⁴.

Avertizând asupra pericolului ca românii să ajungă în situația țiganilor, autorul nu pare interesat ca aceștia din urmă să ajungă români. Este interesant modul în care diferențele de statut sunt marcate atât etnic, cât și confesional. Țiganul se deosebește de român nu atât prin **prezența** unor asemenea mărci, cat prin **absența** lor. El "*n-are nație, nici țară*". Fără a-i atribui o **altă** biserică decât cea a românului ortodox, episcopul sugerează că țiganul **nu are cu adevărat** o biserică, pentru el aceasta servind "*numai la trebuinți senzuale și la scopuri materiale ordinare*". În felul acesta ne putem explica și ponderea mică pe care țigani o ocupă în textele unui autor mult mai interesat de lipoveni, deși ambele grupuri fac

⁵³ *Jărtvă pentru unirea Principatelor*. Publicatu de redacția stelii Dunării, Iașii, Tipografia lui Adolf Bermann, 1856, nota la pp. 5-6

⁵⁴ *Papismul ...*, nota la p. 92

obiectul unei devalorizări accentuate. Dacă afirmarea mărcilor distinctive față de românii ortodocși atrage atenția lui Melchisedec, fie și sub forma ostilității, neexprimarea lor duce nu la intenția asimilării, ci la indiferența disprețuitoare (opusă "dragostei creștinești" – vezi p. 4; sau caracterizând atitudinea românilor din principate față de ardelenii eterodocși – vezi p. 8). Țiganii ne apar astfel ca ocupanții zonei de excluziune a centrului valoric marcat de naționalism și ortodoxie.

Evreii și simbioza românism - ortodoxie

Ieșirea lipovenilor din starea care li se cuvine (adică, probabil, din zona de excluziune menționată mai sus) constă nu doar în accederea la recunoaștere, ci și în faptul că, având la rândul lor conștiința apartenenței la centrul axiologic, ei refuză să se atașeze - ca element marginal - de societatea patronată de românism și ortodoxie.

Guvernul, recunoscând ierarhia austriacă - lipovenească în țară, prin aceasta a dat ocaziune lipovenilor a se manifesta în țeară ca națiune și biserică deosebite de majoritatea țării, și a se organiza aparte în feliul lor, ca un element străin țării, ca și jidanii, care șed aici numai pentru că îi leagă interesele lor proprii, fără a avea cu țara nici o legătură morală alta și gata de a o părăsi, oricând interesele lor particulare ar cere aceasta⁵⁵.

Așa cum se vede, și evreii se încapățânează să nu intre în schema care le rezervă locul de element marginal al societății românești ortodoxe. Legăturile dintre axa confesională și cea etnică determină și structura antisemitismului lui Melchisedec. În lucrarea despre calendarele iulian și gregorian, acesta din urmă nu are doar inconvenientul de a fi "*precursorele papismului*", ci și pe acela că *face ca Pascha creștinească să se întâlnească cu pascha jidovească, ceea ce nu trebuie să se întâmple; căci învierea lui Christos este hotarul dintre judaism și creștinism, și Pastele au început pentru omenire o eră nouă spirituală, cu totul opusă jidovismului*"⁵⁶.

Excluși pentru religia lor, evreii sunt respinși și ca dușmani ai românismului. În cursul convorbirilor politice duse de episcop la St. Petesburg în 1868, se atinge și problema evreilor din România.

⁵⁵ *Lipovenismulu ...*, p. 482

⁵⁶ *Biserica ortodoxă și calendariul*, București, T.C.B., 1881, pp. 30-1. Aici autorul justifică o hotărâre luată de conciliul de la Niceea.

Eu am spus că chestia izraelită din România nu este produsul vreunei intrigi de partizi politice; ci este produsul deșteptării naționale a românilor, care nu mai pot suferi sporirea peste măsură a acestui element eter[o]gen și dușman. Că nu numai românii, dar și rușii din provinciile Rusiei apusene, nu se vor putea niciodată ridica la demnitatea de om și națiune încât timp se vor lăsa a se copleși de jidovismul neconținut crescând⁵⁷.

Primejdia etnică reprezentată de evrei este amintită și în 1885, într-un discurs ținut la Asociația Română Ortodoxă: *"Acesta este poporul evreu, pe care noi nu-l iubim, și cu drept cuvânt, căci au tăbărit prea mulți în țara noastră"*⁵⁸. Și în cazul evreilor se observă că reproșul neintegrării coexistă în mod paradoxal cu reflexul excluziunii, care ia aici forma refuzului "contaminării", pe plan ecleziastic sau etnic.

Melchisedec Ștefănescu și simbioza românism - ortodoxie

În continuare vom urmări reflectarea în discurs a locului autorului în sistemul axiologic pe care l-am prezentat până aici. În ordinea simbolică, proximitatea autorului față de centru este determinată de apartenența lui la românitate și la ortodoxie. La sfârșitul unui tratat consacrat icoanelor miraculoase Melchisedec prezintă importanța pentru sine a semnificațiilor determinați de cele două tradiții: *"Închei, adresând umila mea rugăciune către Sf. Născătoare de D-zeu, pentru țara și biserica română, scumpa mea patrie; pe care o iubesc ca și pe mine însumi; căci ea mi-a dat ființa"*⁵⁹.

Dincolo de apartenența sa de ordin confesional, autorul are o relație aparte cu ortodoxia, dată de rolul lui în cadrul bisericii. În testamentul său, Melchisedec declară, pentru a explica de ce nu lasă nimic din averea lui rudelor sale de sânge: *"Vocația mea în lumea aceasta nu a fost ca să muncesc și să mă îngrijesc pentru căpățuirea rudelor mele după trup, ci*

⁵⁷ *Un episod diplomatic*. Scriere postumă cu o prefață și note de Constantin C. Diculescu, București, T.C.B., 1907, p. 21. Puncte de vedere contemporane asupra antisemitismului românesc în epocă, la Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Humanitas, 1997, pp. 203-4; William Oldson, *A providential Antisemitism: nationalism and Polity in nineteenth century Romania*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1991

⁵⁸ Constantin C. Diculescu, *Episcopul ...*, p. 138

⁵⁹ *Tratat despre cinstirea și închinarea icoanelor în biserica orthodoxă română și despre icoanele făcătoare de minuni din România orthodoxă*, București, T.C.B., 1890, p. 49

pentru marea mea familie duhovnicească, care este biserica și fiii ei cei credincioși"⁶⁰. Biserica nu este doar un echivalent al căminului pe care îl au cei ce nu aleg monahismul. Relațiile cu ea trec înaintea celor care îl leagă de clanul din care provine. După 1844, Melchisedec dispune de o legătură distinctă cu "*familia duhovnicească*", în care demnitatea episcopală are o importanță fundamentală: "*Din cele zise până acum am văzut că Episcopatul în ierarhia bisericească este cea mai înaltă treaptă, așa că fără dânsul nu poate să existe biserică, nici preoție*"⁶¹.

De-a lungul vieții s-a străduit să fie un bun român și un bun ortodox, lucru recunoscut de mulți dintre contemporanii săi. O imagine proprie despre el însuși, în legătură cu aceasta, este expusă într-o scrisoare din 1888 către Titu Maiorescu, pe atunci ministru al cultelor și instrucțiunii publice, în care combate acuzațiile lansate de adversarii săi politici, "*că eu aș fi în România un agent al politicii rusești*":

Adevărul este că eu am simpatii pentru biserica rusă ca și pentru toate celelalte biserici ortodoxe: greacă, sârbă, bulgară, precum și pentru toți românii ortodocși, care formează deosebite biserici prin statele vecine. Atâta-i totul. Pe tărâmul politic însă, eu nu am altă țară mai iubită decât România, căreia servesc aproape de 50 de ani din viața mea, și tot ce am lucrat, am lucrat numai pentru țara mea și viitorimea, când pasiunile prezentului vor trece în întinericul de unde au ieșit, va prețui ostenele mele în dreapta lor valoare⁶².

Aceasta tendință de apropiere a valorii simbolice a românismului se reflectă în mod indirect și asupra mediului de origine al lui Melchisedec, acela al preoției rurale. Prezentând istoria muzicii bisericești în România, autorul pare să proiecteze asupra epocii fanariote preocupări legate de societatea contemporană lui:

La începutul veacului prezent era foarte greu de a lucra ceva pentru românism și românește. În principatele noastre atunci toată inteligența era grecească și grecizată. Școala era grecească, în clasele superioare se vorbea și scria grecește, domnii erau greci, boierii asemenea greci sau pământeni grecizați, în Muntenia chiar mitropolii și episcopii erau greci. Puține inimi băteau românește, puține glasuri înăbușite se auzeau românești dintre clasele superioare. Români erau numai țăranul și cu popa lui⁶³.

⁶⁰ Testamentul P.S. Melchisedec, Episcop de Roman. Reposat în 16 mai 1892. București, T.C.B., 1892, p. 10

⁶¹ *Studiu despre ierarhia ...*, p. 9

⁶² Constantin C. Diclescu, *Episcopul*, pp. 168-9

⁶³ *Memoriu pentru cântările bisericești în România*, București, Tipografia Statului, 1881, p. 14

Și dificultățile românismului și ortodoxiei contemporane autorului sunt explicate conform unei scheme asemănătoare⁶⁴. Să mai amintim, în legătură cu atitudinea autorului față de "boieri", și conflictele dintre el și unii ierarhi de origine boierească⁶⁵.

Resumé

ALTÉRITÉ ET IDENTITÉ NATIONALE-CONFESSIONNELLE. LE DISCOURS D'UN CLERC ORTHODOXE EN ROUMANIE AU XIXÈME SIÈCLE (MELCHISEDEC ȘTEFĂNESCU)

Ce que j'ai essayé de démontrer dans cet article, c'est l'existence, dans le discours de Melchisedec Ștefănescu, d'une représentation implicite du "centre" axiologique, qui accorde à l'auteur une position privilégiée. Ce locus est placé à l'intersection des deux axes, qui cumulent des marques nationales et confessionnelles. Comme l'échelle des valeurs ainsi crée, les connotations géographiques et sociales de celle-ci concourent à attribuer à l'auteur le lieu central. Cette position, assignée à l'évêque en tant que participant à la symbiose orthodoxie -"roumanisme", est dépendante de la marginalisation ou de l'exclusion symboliques de ceux qui sont différents dans l'ordre national ou confessionnel. De cette manière, la valorisation positive de "nous" ("moi") se fait en relation directe avec l'attribution des caractéristiques négatives aux "autres", ou de leur dévalorisation. Les autres, en ce cas, ce sont les non orthodoxes et les non Roumains, c'est à dire les catholiques, les protestants, les "lipoveni" (participants à des dissidences confessionnelles de l'orthodoxie russe), les juifs, les musulmans, mais aussi les Russes, les Bulgares, les Arméniens, les Juifs, les Tziganes. La dépréciation de l'Autre est produite en raison de la distance par rapport au centre, distance déterminée par le degré de différenciation à l'égard de ses attributs. L'expansion du centre envers la périphérie reste un commandement qui implique l'ensemble de celle-ci, mais son importance varie en fonction de la distance mentionnée. Généralement la tendance de cette expansion est en raison inverse avec le mépris de l'Autre. Ainsi, on passe de l'insistance sur les stratégies d'assimilation à l'accentuation des reflets d'exclusion.

⁶⁴ Scrisoarea din 19 mai 1880 către Ion Ionescu de la Brad, în Constantin C. Diclescu, *Din corespondentele ...*, pp. 37-9; *Papismul ...*, pp. 75-6

⁶⁵ Scrisoare de la G. Erbiceanu către Melchisedec, 1873, iulie 1873, Iași, în Constantin C. Diclescu, *Din corespondentele ...*, pp. 30-1; Gheorghe Moisesescu, Ștefan Lupșa și Alexandru Filipașcu îl plasează pe Melchisedec într-un scenariu al luptei de clasă (*Istoria bisericii române. Manual pentru institutele teologice*, vol. II, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1957, p. 500), scenariu legat probabil și de data apariției volumului lor.

MICRONAȚIUNEA ȘI ERUPȚIA IDENTITARĂ ÎN EUROPA DE SUD-EST

STELIU LAMBRU

În câmpul cercetării istoriei culturale din ultimii 25 de ani o nouă temă de cercetare s-a impus, anume aceea a studiului formulelor de identificare și a celor de auto-identificare a grupurilor și comunităților umane. Ca rezultat al cercetărilor, s-a constituit un nou domeniu de studiu, cel al etnicității și naționalismului. Noul domeniu studiază concepte care au marcat istoria modernă, cum ar fi "identitatea națională", "ideologia națională", "statul național", și oferă noi interpretări, încearcă să clarifice aspecte ale istoriei ultimelor două secole, insuficient interpretate de curente istoriografice de până acum. Interpretările disciplinei etnicității și naționalismului - care au în principal esențe culturale - caută să explice cât de veche este identitatea națională, mecanismele care stau la baza construcției unei identități naționale, și seducția pe care identitatea națională le exercită până în zilele noastre. Fiecare dintre conceptele disciplinei etnicității și naționalismului (împreună cu terminologia euristică) acoperă o vastă bibliografie, în special o bibliografie "mixată" cu referințe din alte domenii. Marele merit al disciplinei etnicității și naționalismului, ca domeniu de studiu intercultural, este acela al îmbinării teoriilor din alte discipline, ca antropologia culturală, sociologia, psihologia, filosofia, epistemologia, religia, economia, etc., care articulează formele de gândire și care creează valorile pe care mizează o identitate națională. Întrucât obiectul de studiu al disciplinei etnicității și naționalismului conține în sine și o mare doză de emoțional, acesta tinde să acopere tot spectrul activităților umane, să fie foarte critică cu orice tip de discurs istoriografic, și pătrunde în interiorul psihicului uman, în care are loc compunerea discursului despre

sine al unei identități naționale. Studiul etnicității și al naționalismului are în vedere toate activitățile umane, pentru a nu neglija teorii care i-ar îmbunătăți consistența interpretărilor și elaborarea propriilor teorii despre identitatea națională.

Naționalismul¹ ca termen-cheie în demersul național este o temă vastă ce interpretează² istoria modernă și explică ceea ce s-a petrecut în istoria contemporană. Naționalismul suscită un viu interes, deoarece "este una din cele mai puternice forțe în lumea modernă, dar numai recent studiile sale au devenit înfloritoare și au primit o largă recunoaștere

¹ Dintre definițiile de dicționar ale naționalismului o reproduc pe aceea existentă în Harry Ritter, *Dictionary of Concepts in History*, New York, Greenwood Press, 1986, p. 294: "Naționalism. O doctrină politică, emoție sau stare de spirit bazată pe presupunerea că societatea este cel mai bine organizată în forma statului-națiune și că statul-națiune trebuie să fie punctul central al loialismului individual și de grup. Un stat național este un sistem de guvernare care pretinde că reflectă interesele tuturor locuitorilor unei țări și în care întreaga populație (sau "națiune") este considerată deținătoarea suveranității".

² Discuția despre "interpretare" ca un concept preluat de filosofi pe de o parte și din critica și teoria literară pe de alta, și aplicabil istoriei, este practic inexistentă între istoricii români. Filosofia narativistă recunoaște sarcina interpretativă a istoricului; o narațiune istorică are întotdeauna o dublă funcție: să descrie trecutul și să definească, să individualizeze o interpretare narativă specifică trecutului. Astfel, narațiunea istorică este o metaforă (ea arată trecutul în termenii a ceea ce nu este trecutul). În Harry Ritter, op.cit., p.243, interpretarea este definită: "Interpretare. Ansamblul procedurilor de care istoricul - în funcție de perspectiva personală, temperament, condiționare socială și alegere conștientă - impune un model de înțelegere sau semnificație a subiectului său; procesul de selectare, aranjare, accentuare și sintetizare a faptelor istorice care stabilește caracterul personal al unei individualități istorice despre relatarea trecutului. În *Dicționarul de filosofie*, Ed. Politică, București, 1978, pp.362-363, termenul este definit mai larg: "Interpretare. 1 (în teoriile formale) Modalitatea prin care se atribuie semnificație formulelor unui sistem formal. În general, interpretarea unei structuri abstracte este o altă structură izomorfă cu ea. 2. (în teoriile factuale) a) Explicarea unui fapt prin subsumarea lui unei ipoteze, legi sau teorii; b) Construirea semnificației empirice și teoretice a unui simbol, a unei formule, ecuații, structuri formale etc. printr-o serie de proceduri semantice, metodologice și pragmatice (reguli de corespondență, definiții operaționale, ipoteze semantice etc.). Interpretarea unei teorii factuale reprezintă un proces complex, deschis, ce se realizează în cadrul unui permanent dialog între teorie și experiment. 3. (în filosofie) Explicarea unui eveniment, proces etc., în cadrul unei concepții filosofice. În filosofia lui W. Dilthey, <metodă a înțelegerii> (opusă explicației), caracteristică "științelor spiritului", întemeiată pe intuirea sensului unui fapt de cultură prin identificarea lui de către subiect cu propria sa trăire, experiență. 4. (în hermeneutică) Analiză, sesizare și dezvăluire a sensului autentic al conținutului unei expresii verbale sau neverbale, dincolo de toate elementele conștiente și inconștiente, voluntare și involuntare care îl ascund. 5. (în sens negativ) Înțelegere deformată de prejudecăți și uneori (în cazuri psihiatrice), de o structură aparte a personalității".

academică".³ Diversitatea studiilor consacrate naționalismului și naționalismelor, ne obligă la restângerea abordărilor în studiul de față. Pluralitatea discursurilor despre trecut în știința istorică de astăzi, presupune și în istoriografia românească revizuirea atitudinilor asupra unor concepte ca "statul național", "unitatea națională" și "caracterul național".⁴ În virtutea acestui pluralism, logica alcătuirii unei identități la nivelul grupusculilor naționale este un edificiu cultural care ține de formula construirii identității locale de l'ancien regime. Ca studiu de caz aplicat pluralismului identitar românesc, cazul microidentității naționale aromâne este, mai mult decât orice altă formă de diversitate a românității, unul emblematic. În studiul microidentității naționale aromâne, se regăsește - evaluând condițiile istorice de afirmare a ideilor care fundamentează conceptele de "națiune", "patrie", "ideologie națională" - proiectarea formelor ideologiei naționale asupra unei comunități, care nu conținea în propriul discurs identitar premodern, o componentă exclusivă de ordin lingvistic. Independența pe care micronațiunea o va afișa față de matricea culturală națională și formele proprii dezvoltate de micronațiunea "trezită" de infuzia de ideologie națională din exterior, va fi centrată în jurul actorului lingvistic considerat chintesența "sufletului" micronațiunii.

Pluralitatea românismului nu este o temă nouă. Ea a fost cercetată de lingvistică, etnografie, folclor, etc., dar cu scopul de a elabora teorii care să confirme ceea ce canonul național a stabilit deja: "unitatea" românilor, "continuitatea" lor timp de două milenii pe același teritoriu, "nașterea" lor ca popor creștin, și originea romanică a limbii române. Studiile de până acum asupra pluralismului românității au logica mecanismului perpetuum-mobile, o "mobilitate staționară", în care sunt urmărite inovațiile care să corespundă

³ Pe această temă, în afara lucrărilor și teoriilor deja celebre, au apărut excelente culegeri de texte pentru studiul universitar al naționalismului. Una dintre cele mai recente este cea apărută sub redacția lui John Hutchinson și Anthony D. Smith, *Nationalism*, Oxford - New York, Oxford University Press, 1994.

⁴ Harry Ritter, op.cit., p.289: "Caracter național. Calitatea unică, sau combinarea calităților distinctive, care distinge o naționalitate și membrii săi și așezarea lor departe de toate celelalte naționalități". Cât privește termenul "națiune", acesta este definit în aceeași lucrare citată mai sus (ce are la fiecare concept prezentat o variată bibliografie) împreună cu termenul "naționalitate" (p.285): "Națiune, naționalitate. Termeni înrudiți ai clasificării și identității de grup. Naționalitatea, de regulă mai restrâns și mai puțin ambiguu din cele două, se referă la conștiința de grup bazată pe un traseu variabil de trăsături culturale împărtășite - de exemplu limbă, tradiții istorice, convenții sociale sau valori. Națiunea este uneori sinonimă cu naționalitatea sau (în special în folosirea franceză și engleză) poate fi folosită într-un sens politic de a desemna toți cetățenii unui stat particular - nepăsător la diferențele de limbă, tradiții și așa mai departe - sau de a desemna condițiile lor proprii".

canonului românității. Diferențele dintre aceste studii, generate de specificul disciplinelor care le-au produs, nu contestă canonul ci încearcă să găsească în toate regionalismele tot ceea ce pare comun pentru a crea românitatea unică. Interpretările care se constituie în canon național și care sunt obiectul acestui studiu, îl reprezintă cele pe baza cărora sunt alcătuite manualele școlare - până la nivel universitar și, adesea fiind prezente chiar și aici. De asemenea, în rândul canonului pot fi trecute clișeele intelectuale despre trecut, miturile naționale, opinia generală a românilor despre trecutul țării lor fiind, fără îndoială, rodul unei "solide" educații școlare de factură naționalistă care propagă un climat conflictual. Mecanismul discursului naționalist are ca punct de plecare ideea unității (introducere), argumentația consolidând *a priori* - prin mistificare - esența națională a intențiilor și faptelor din trecut (cuprinsul), concluziilor triumfătoare revenindu-le misiunea de educație patriotică a statului național (încheierea).

În istorie, studiul pluralismului românității a fost extrem de modest. Studiile lingvistice evadează în dialectologie (dialectele văzute ca paradigme lingvistice ale unei singure limbi), iar cele sociologice în legătură cu antropologia, se subsumează etnografiei și etnologiei.⁵ Îmbinând teorii ale națiunii și etnicității, un nou demers vizează două scopuri: în primul rând de a arăta cum se articulează o micronațiune, în al doilea rând de a demonstra construcția unui tip de românitate, aromânismul.⁶ Acest al doilea scop semnifică totodată explicarea construcției care a dus la constituirea sa ca formă proprie de existență, pe

⁵ La Claude Levi-Strauss etnografia este definită ca "observarea și analiza grupurilor umane, considerate în particularitatea lor (alese adeseori - din motive teoretice și practice, dar care nu țin deloc de natura cercetării - printre acelea care diferă cel mai mult de grupul nostru), urmărind restituirea, cât mai fidelă cu putință, a vieții fiecăruia dintre ele", iar etnologia "folosește în mod comparativ (și în scopuri care vor trebui determinate ulterior) documentele prezentate de etnograf" (cf. Claude Levi-Strauss, *Antropologia structurală*, Ed. Politică, București, 1978, pp. 4-5).

⁶ Prin "aromânism" se înțelege doctrina națională a aromânilor ca grup etnic de sine stătător. Termenul "armâname" ar putea fi înțeles ca "aromânitate", net distinctiv față de orice altă versiune de românism. Irina Nicolau, în articolul "Fantasma românității" în 22 anul I, nr. 45, 23 nov. 1990, p. 11, încearcă o alta teoretizare a românității prin deconstruirea canonului românității unice. Autoarea vede românitatea ca pe o "masă cu patru picioare", unul dintre acestea fiind aromânii. Atunci când enumeră cele "patru picioare", ea începe ierarhic cu dacoromânii, continuând cu aromânii, meglenoromânii și istroromânii. Rațiunea acestei enumerări este contorizarea după numărul de indivizi și al "importanței" contribuțiilor culturale la construcția românismului. Astfel, autoarea creează imaginea unei mese înclinate, întrucât cele patru "picioare" sunt inegale. De aici s-ar putea conchide o românitate dezechilibrată, contrară intenției de a crea o varietate a românităților egale între ele.

de o parte, și ca parte a românismului unic, văzut ca "multiple selves", pe de altă parte. În urmărirea celor două scopuri sunt folosite teoriile consacrate asupra construirii unei identități de tip național, cu precizări legate de specificul aromânismului în contextul mai larg al identității naționale românești.

Afirmarea națiunilor moderne sub paradigma Revoluției franceze are ca pendant în rândul grupusculilor naționale microidentitatea națională. În fața ofensivei statului modern și a proiectului său de transformare a "țărănilor în francezi" (E. Weber), de aducere la un singur numitor a identităților locale de l'ancien regime, micile etnicități au rezistat tendințelor uniformizatoare și au replicat printr-o viguroasă contraofensivă în direcția protejării propriilor criterii de definire. Proiectul luminist nivelator are drept revers dotarea microgrupurilor etnonaționale cu suportul intelectual necesar - identic cu cel al națiunii unice - pentru a răspunde expansionismului capitalei în același registru ideologic, și pentru a se autodiferenția de celelalte microgrupuri. Deși nu a stat în intenția sa, luminismul a oferit micronațiunilor amenințate cu lichidarea, "imanența" construcției individuale și de grup de tip național, cu aspirații către "cultura standardizată, indiferentă și nediscriminatorie în privința poziției sociale", care "definește efectiv granițele dintre state" (Ernest Gellner).⁷

În construcția națiunii române moderne, exportul de ideologie națională dinspre spațiul Imperiului habsburgic (luminismul târziu și începutul romantismului) și cel nord-dunărean (în cea de-a doua jumătate a secolului trecut) spre populația latinofonă din Balcani este simptomatic pentru a declanșa deconstrucția identitară a aromânilor. Descoperită de oamenii de știință din spațiul Sfântului Imperiu Roman de Națiune Germană și preluată de corifeii Școlii Ardelene, micronațiunea aromână modernă este esențialmente de factură romantică. Ea este produsul constructivismului lingvistic și al componentei social-economice specifice românilor sud-dunăreni. Mutația identitară ce se produce în conștiința grupului etnic aromânesc are la bază logica desprinderii din marele grup identitar al creștinilor din Imperiul otoman și adoptarea unei forme de autoreprezentare ca "sine" unic, diferit de "ceilalți", cu ajutorul produsului amintit mai sus. Această tendință a naționalității a fost constatată de Liah Greenfeld ca fiind prezentă într-o lume multiculturală: "Într-o lume divizată în comunități particulare, identitatea națională

⁷ Ernest Gellner, "Mitul națiunii și mitul claselor", în *Polis*, nr. 2/1994, p. 42.

urmează să fie asociată și confundată cu un sens de unicitate al comunității și cu calitățile care contribuie la ea."⁸ Referindu-se la o "criză a identității", Greenfeld găsește o singură cauză a manifestării sale structurale, în anomie,⁹ care "foarte des ia forma statului incoerent, și care, depinzând de natura sa, poate fi însoțit de insecuritate și anxietate". Criza matricei naționale este cea care - prin anomie - generează conceptualizarea microidentității naționale și a micronațiunii, ca formă de reacție la angoasa anomică de care suferă matricea națională. Rafinarea conceptului identității micronaționale se produce prin abstragerea de valori din matricea națională, relaționate cu cele care vor duce la rezultatul ce elimină acea "inconsistență între valori și alte elemente ale structurii sociale".¹⁰ La Max Weber,¹¹ sentimentul național este unul de solidaritate în fața altor grupuri. Conceptul de "sentiment național" aparține "sferei valorilor", în care un individ este solidar cu altul dacă ambii adoptă aceleași valori ce devin naționale, ale tuturor celor ce subscriu "grupului național", dar în esență, caracterul național este dat de valori unanim recunoscute.

Pentru o mai exactă înțelegere a articulării microidentității naționale, folosirea schemei prin care Liah Greenfeld compune logica modificării termenului "națiune", de la cel de elită la acela de "popor unic", are avantajul de a introduce în discuția despre tipicul național, elemente ce explică în termenii întâmplătorului, ai jocului intelectual sau ai nonintenționalității, ceea ce a însemnat o națiune în diferitele perioade istorice. Schema utilizată de Greenfeld este stadială, fiecărui stadiu corespunzându-i un sens care, trecut la stadiul următor, este mutilat de noua semnificație. La sfârșitul schemei, dacă încercăm să comparăm stadiul de început cu cel de final ale sensurilor națiunii, constatăm nu numai că nu seamănă deloc, ci și faptul că sunt de-a dreptul contrarii. Greenfeld consideră că schimbările de sens ale națiunii are următoarea logică: "natio" a însemnat inițial un grup de străini. Este îndeobște cunoscut că populațiile din Evul Mediu aveau ca elite conducătoare

⁸ Liah Greenfeld, "Types of European Nationalism", în Hutchinson & Smith, *op. cit.*, p. 166.

⁹ *Ibidem*. La pagina 346, în nota 7 autoarea își dezvoltă sursele conceptului: "Folosesc acest concept în sensul în care a fost definit în primul rând de Durkheim în *Diviziunea muncii în societate* și în *Sinuciderea*, și mai târziu dezvoltat de Robert K. Merton în *Structură și anomie* ca însemnând incoerență structurală și în mod special incoerența dintre valori și celelalte elemente ale structurii sociale".

¹⁰ *Ibidem*, p. 169.

¹¹ Hutchinson & Smith, *op. cit.*, p. 22.

grupuri etnice ce vorbeau altă limbă sau alte limbi decât a majorității acestora. Grupat în universitățile medievale, grupul/grupurile de străini devine/devin "o comunitate de opinie", fără a mai păstra caracterul omogen lingvistic inițial, acceptând membri din categoriile inferioare ale populațiilor guvernate, care au primit o educație ce le-a permis accesul în mediile universitare. În "alterarea" grupului de străini, limbile culturale ("limbile sacre"), latina în Occident și greaca în Orient, au jucat rolul determinant. Prin conciliile bisericești care organizau viața universitară, națiunea va deveni "o elită". Elita va construi în Anglia - considerată de Greenfeld prima națiune din lume - sistemul politic care îi va da dreptul să proclame populația Angliei, națiunea engleză sau poporul suveran. Modelul politic englez, rezultat al unor complexe și erudite dispute intelectuale, cu variantele francez și german de pe continent, a fost preluat și de națiunile europene din afara spațiului cultural occidental în secolul al XIX-lea, de popoarele din imperiile multinaționale, a dat națiunii sensul de "un popor unic".¹² Folosind această schemă pe care Greenfeld o construiește pe baza modelului englez,¹³ se poate afirma că întotdeauna construcția unei identități naționale sau a unei microidentități naționale are la bază surse alogene, întotdeauna "trezirea conștiinței naționale" conține acuta problemă a raporturilor dintre grupuri sociale ori interese politice.¹⁴

La rândul său, Ernest Gellner a conceput o altă schemă de grupare a națiunilor în care domină geopolitica, în comparație cu Greenfeld care adoptă un substrat pluridisciplinar. Potrivit lui Gellner,¹⁵ în prima clasă se află standardizate statele centralizate, unificate prin sistemul dinastic, în care "înstituirea unei culturi centralizate s-a făcut împotriva țăranilor și nu pe baza culturii lor. Țăranii trebuie transformați în orășeni adevărați

¹² Greenfeld, loc. cit., p. 168.

¹³ *Ibidem*, p. 167: "Ideea modernă originală a națiunii a apărut în Anglia secolului al XVI-lea, care a fost prima națiune în lume (și singura, cu posibila excepție a Olandei, pentru circa 200 de ani). Naționalismul civic individualist care s-a dezvoltat a fost moștenit de coloniile sale din America, și mai târziu a devenit caracteristica Statelor Unite ale Americii.

¹⁴ Cele două puncte de vedere asupra fundamentelor națiunilor moderne și ale naționalismului în viziunea "moderniștilor" (în opoziție cu "primordialistii") se grupează în două școli: prima, care cercetează bazele economice ale societății moderne, a doua, care introduce în analiza sa o mai mare dimensiune politică a bazelor naționalismului (Vezi Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford U.K. & Cambridge U.S.A., 1986, p. 9.

¹⁵ *Polis*, nr. 2/1994, pp. 43-47. Mai larg despre teoria lui Gellner în lucrarea sa *Nations and nationalism* (trad. rom. *Națiuni și naționalism*, Antet, 1997).

mai degrabă decât implicați în definirea unei noi culturi naționale" și unde "un mod de viață sătesc primordial și inconștient va dobândi un interes vital în ochii studioșilor naționaliști numai când el devine o bază pentru o nouă cultură națională".¹⁶ În a doua clasă, în vecinătatea estică a celei dintâi, există regiunea "în care începuse deja un proces de construcție a națiunii unificatoare", spațiul Sfântului Imperiu Roman de Națiune Germană, în care numai limba germană era "standardizată și normativă".¹⁷ Cea de-a treia zonă, situată la răsăritul celei de-a doua, "este aceea care a furnizat cea mai cunoscută imagine a construcției națiunii".¹⁸ Aici, întregul construct statal și formarea națiunilor acestor state prin educație națională a indivizilor, se identifică cu naționalismul militant. În această "zonă" - ca să rămânem în terminologia lui Gellner - "trecutul nu e un subiect de flecăreală inofensivă", așa cum spunea Robert R. King.¹⁹ Cea de-a patra zonă, care corespunde spațiului fost sovietic, are un caracter specific, deși în esență sa seamănă cu cel german: "În timp ce Franța, din multe puncte de vedere, a reprezentat un caz ambivalent (naționalismul său era colectivistic și încă civic), Rusia și Germania au dezvoltat clar exemple de naționalism etnic".²⁰

În cea de-a "treia zonă" a națiunilor europene, în spațiul fostului Imperiu otoman, unde supla administrație otomană permisesse perpetuarea unor memorii identitare culturale ale tuturor grupurilor și grupusculilor etnice de confesiune ortodoxă, Gellner arată că specificul său a fost că aici a devenit necesar "rolul unor trezitori, adică a unor activiști, propagandiști, învățători, preocupați să reînvie gloria trecută sau să facă națiunea conștientă de sine numai în virtutea existenței sale culturale, fără investitura istoriei politice precedente".²¹ Agitatorii naționali descoperiți

¹⁶ *Ibidem*, p. 43.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

¹⁹ Ideologia oficială a național-comunismului românesc a excelat prin hiperbolizarea trecutului. După ce naționalismul militant românesc și-a atins scopul în 1918, formarea României Mari, angajamentul total al intelectualității românești s-a moderat. Istoricii perioadei interbelice au furnizat interpretări mai nuanțate, chiar dacă nu lipsite de trăsătura dominantă a naționalului. În stalinism însă, și, mai ales în ceaușism, alienarea interpretărilor istorice revine la nivelul celor de la începutul secolului al XIX-lea. Această constatare este valabilă pentru toate statele născute pe ruinele imperiilor habsburgic și otoman, și l-a inspirat pe Robert R. King să conchidă asupra gradului dezbaterilor istorice din estul Europei (Vezi Robert R. King, *A history of the Romanian Communist Party*, Stanford: Hoover Institution Press, p.171).

²⁰ Greenfeld, loc. cit., p. 168.

²¹ *Polis*, nr. 2/1994, p. 44.

de Gellner, creează state medievale ale națiunilor sud-est europene care tind să iasă de sub autoritatea otomană și inovează un trecut eroic al luptei "seculare" a națiunii pentru apărarea specificului său împotriva unui "dușman". Personalizarea dușmanului nu prezintă importanță în delirul emoțional naționalist; importantă este ideea de inamic, întotdeauna rău și criminal, și întotdeauna diferit din punct de vedere etnic de națiunea "oprimată". Atunci când națiunea nu are un trecut demn de a fi evidențiat, "trezitorii" naționali mistifică trecutul, încununându-l cu strămoși prestigioși (rămân memorabile celebrele dispute dintre istoriografiile balcanice în privința originilor etnice ale marilor personalități ale istoriei, din antichitate și până în istoria contemporană, revendicate pe rând de toate părțile aflate în "litigiu").

Pe fondul acerbilor conflicte culturale și politice din spațiul administrat de Imperiul otoman, microidentitatea națională creată de matricea națională, își revendică afirmarea propriei personalități net distincte. Micronațiunea, după ce a fost inițiată în tainele ideologiei naționale, se ridică împotriva tuturor, inclusiv a matricei naționale, și se consideră suficient de matură pentru a-și promova singură interesele. Secesiunea culturală a micronațiunii se răsfrânge în primul rând asupra ei însăși, prin dificultatea enormă pe care o are exprimarea intelectuală în idiomul său specific. Micronațiunea se confruntă astfel, așa cum s-a întâmplat cu națiunea din care s-a desprins, cu problema normării idiomului său, cu uzanțele sale și cu formarea intelectuală a indivizilor în acest idiom.

În triumphiul micronațiune - identitate statală - națiune-matrice, circulația ideilor este influențată de praxisul geopolitic și invers. Unul dintre vârfurile triumphiului, micronațiunea, este insuficient codificată. Națiunea-matrice își arogă dreptul de a proteja micronațiunea - care locuiește într-un stat vecin sau nu cu cel al națiunii-matrice -, invocând conștiința sa națională superioară în virtutea superiorității sale culturale. Națiunea majoritară din statul în care locuiește micronațiunea pretinde că face același lucru, care luptă contra subminării și destabilizării statului său. Pendulând între cele două variante, cea a națiunii-matrice și cea guvernamentală, micronațiunea, adesea, este un amalgam al celor două, și solicită recunoașterea sa ca individualitate și obținerea de drepturi civice. Micronațiunea se pretează foarte ușor dublei asimilări, și, foarte adesea, nu găsește cea de-a treia cale pe care și-o dorește spre a fi "ea însăși", eliberată de tutela celor două. Suprapunând schemele realizate de

Greenfeld și de Gellner, traseul pe care îl urmează microidentitatea națională aromânească este restrâns geografic ("a treia zonă" a lui Gellner) și structurat cultural (Greenfeld). Ideologia națională a micronațiunilor aflate la intersecția celor două scheme, se construiește din schema rezultată din combinația celor două, și ea este aplicabilă în spațiul balcanic prin descifrarea componentelor naționalismului dezvoltat în sud-estul european.

Identitatea etnică

În formarea oricărui tip de identitate națională, o primă fază o constituie etnicitatea, văzută ca o comuniune de limbă a indivizilor. Criteriile care definesc etnicitatea ca esență doctrinară a unui grup uman sunt studiate de antropologia culturală. Concluziile antropologiei culturale se focalizează pe studiul formelor culturale pe care le ia identitatea etnică, pe decriptarea surselor edificării sale. Thomas Hylland Eriksen descrie câteva tipuri de grupuri etnice, ordonate astfel după rezultatele studiilor efectuate pe aceste grupuri:

"(a) minoritățile etnice urbane. Această categorie include, printre alții, imigranții non-europeni din orașele europene și hispanicii din Statele Unite, precum și nomazii către orașele industriale din Africa și pretutindeni.(...) Deși indivizii au interese politice, aceste grupuri etnice cer rareori independență politică sau statalitate (...).

(b) populațiile indigene. Acest cuvânt este o formă nelegitimă pentru locuitorii aborigeni care sunt politicește relativ lipsiți de putere și care sunt numai parte integrantă în cadrul unui stat național dominant(..) Conceptul <populație indigenă> nu este astfel unul exact analitic, ci mai degrabă unul care se apropie de o familie largă asemănătoare și contemporană problemelor politice (...).

(c) proto-națiuni (așa-numitele mișcări etnonaționaliste) (..) Prin definiție, aceste grupuri au lideri politici care revendică faptul că sunt îndreptățiți la propriul lor stat național și nu trebuie să fie <conduși de alții>. Despre aceste grupuri, cărora le lipsește un stat național, s-ar putea spune că au în comun caracteristici mai substanțiale cu națiunile (...) decât are fiecare minoritate urbană sau populație indigenă (...). În acord cu o terminologie comună, aceste grupuri pot fi descrise ca <națiuni fără stat>.

(d) grupuri etnice în <societăți plurale>. Termenul <societate plurală> desemnează de obicei state coloniale create cu populații cultural eterogene (...)"²²

În clasificarea lui Eriksen, primul stadiu al micronațiunii se poate plasa în grupa (c). În cazul nostru, o proto-națiune latinofonă din Balcani, numai una singură, va genera micronațiunea vlahă. Limba romanică a membrilor comunităților aromâne, neexprimată drept criteriu de autodiferențiere, dublată de identitatea religioasă, întrupa o identitate ce nu era definită ca una națională. În accepțiunea pluralității semantice a termenului "identitate", în care "un individ poate avea mai multe <sine> în funcție de grupurile cărora el le aparține și de gradul în care fiecare din aceste grupuri este izolat de celelalte",²³ faliile etnonaționale premoderne între comunitățile creștine din Imperiul otoman, erau necunoscute. În sensul dat comunității etnice de Anthony D. Smith,²⁴ cele două tipuri de comunitate etnică, laterală și verticală, cea laterală este tipică orașului, în timp ce comunitatea etnică de tip vertical este proprie comunităților patriarhale, rurale, puțin deschise schimbului cu exteriorul. Atunci când schimbul există, el are adesea rațiuni economice (așa cum este în cazul vlah), dar schimbul economic nu limitează deschiderea lor. În relațiile exogame (schimb de orice natură), etnicitatea se pune pe sine însăși în valoare, atrăgând în jocul definirilor de sine alte grupuri etnice, și ele la rândul lor neconștiente de autodefinirea de tip național. Etnicitatea este

²² Vezi Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives*, Pluto Press, London-Boulder, Colorado, 1993, pp. 13-15.

²³ *Ibidem.*, p. 20.

²⁴ Vezi Anthony D. Smith, *National Identity*, Penguin Books, 1991, pp. 52-53 sqq. Tipul de comunitate etnică laterală include aristocrația, înaltul cler, birocrăția, elitele militare și negustorii bogați. "Este numită laterală pentru că era simultan limitată social la pătura superioară, în timp ce exista răspândită geografic gata să formeze adesea legături închise cu eșalonul superior al etniilor laterale vecine. Ca rezultat, granițele sale erau în mod tipic "tulburate"; cu toate acestea îi lipsea profunzimea, și sensul său, adesea clar al etnicității comune, era limitat superior de al său <esprit de corps>, ca statut superior de pătură socială și clasă conducătoare". Celălalt tip de comunitate etnică, cea verticală, este mai compact și mai popular, și în care "diviziunile sociale nu erau sprijinite de diferențe culturale: mai degrabă o cultură istorică distinctă a ajutat la unificarea diferitelor clase în jurul unei moșteniri și tradiții comune, în special unde ultimele erau supuse amenințărilor din afară. Ca rezultat, legătura etnică era adesea mai intensivă și exclusivă, și barierele la admitere erau mai mari".

prin excelență un produs al exogamiei și nu unul al endogamiei;²⁵ ea este un "aspect al relațiilor și nu proprietate culturală a unui grup".²⁶ Ceea ce astăzi noi numim etnicitate a fost analizat de antropologia culturală, care consideră că procesul de urbanizare a reprezentat factorul decisiv în articularea națională a etnicității. Procesul de urbanizare este interpretat de Godfrey Wilson ca un proces de detribalizare a etnicității, în timp ce J. Clyde Mitchell îl privește ca pe o retribalizare²⁷ a sa.

Ceea ce marchează mutația culturală în cadrul etnicității în general, și în interiorul grupurilor etnice în special către stadiul următor de identitate națională, este mai degrabă legată în primul rând de reculul puterii centrale și în al doilea rând de urbanizarea generată de expansiunea economicului. Analizând un mic centru urban brazilian, Marvin Harris conchide că locuitorii orașului se autodefinesc net diferit de cei rurali: "They refuse to admit that they are of the country and hence the wilderness all but engulfs them. They despise the work of the peasant and see in him the destroyer rather than the creator of civilisation".²⁸ John Armstrong, care îl citează pe Harris, crede că această concluzie se poate trage și din analiza orașului rus și a celui balcanic.²⁹ Toate cercetările lui Armstrong îi permit să considere că "pretutindeni urbanizarea este esențială"³⁰ și identifică (pentru zonele și în perioadele istorice studiate de el) trei criterii pe baza cărora stabilește ce variante de etnicitate au rezultat din cele șase tipuri de oraș. Cele trei criterii pe baza cărora Armstrong compune o taxonomie urbană sunt:

"(a) conștiința civică puternică, exprimată în simbolismul unității arhitectonice, și de asemenea, exprimată printr-o participare socială mai directă;

(b) extensia teritorială a orașului, de jurisdicția legală și de reședința elitelor către un district rural înconjurător;

²⁵ Eriksen, op. cit., p. 35: "(...) etnicitatea este un produs al contactului și nu al izolării, și de asemenea ea arată de ce ideea grupului etnic izolat este fără semnificație". La Walker Connor "Etnicitatea (identitatea cu un grup etnic) este (...) definibilă mai degrabă cameleonică decât națională. Ea este derivată din "Ethnos", cuvântul grecesc pentru nație în ultimul său sens, de grup primar caracterizat de descendentul comun". Un grup etnic se referă la o categorie umană de bază (vezi Walker Connor, "A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a...", în Hutchinson & Smith, op. cit., p. 43.

²⁶ *Ibidem*, p. 34.

²⁷ *Ibidem*, p. 21. Asupra retribalizării, Mitchell crede că aceasta a avut loc în orașele miniere.

²⁸ John Armstrong, *Nations before Nationalism*, The University of North Carolina Press Chapel Hill, 1982, p. 94.

²⁹ *Ibidem*, nota 7, p. 312.

³⁰ *Ibidem*, p. 27.

(c) elemente etno-religioase clar separate, adesea deosebite prin separarea rezidențială, dar întotdeauna identificate de celelalte mecanisme limitate, cum ar fi codurile legale distincte".³¹

Cele șase tipuri de oraș care derivă din cele trei criterii, tipul A (orașul bizantin și cel italian), tipul B (orașul nord-est european), tipul C (orașul iberic medieval, înlocuit cu tipul B după eliminarea elementelor de civilizație necreștine), tipul D (orașul islamic), tipul E (orașul rus medieval), tipul F (orașele polonez și maghiar),³² au dezvoltat forme specifice de națiune. După Armstrong, fiecare tip de oraș deține cel puțin două din cele trei criterii după care acesta se coagulează ca formațiune urbană distinctă. Tipul A, caracteristic Balcanilor, deține primele două criterii, al treilea lipsindu-i; la Smith, procesul de urbanizare creează discrepanțele dintre citadin și rural.³³ Din tipul A de urbanitate, o etnicitate latinofonă balcanică se metamorfozează în națiune, ca identitate de grup.³⁴

Identitatea națională

Procesul de urbanizare, care merge mână în mână cu expansiunea economică, aduce cu sine acea "criză de identitate" la care se referea Liah Greenfeld, în care identitatea națională "este adoptată datorită abilității sale de a rezolva criza".³⁵ Odată cu urbanizarea, se produce acea comunicare socială care permite transmiterea informației în memoria vie a membrilor comunității, se dezvoltă "facilitățile comunicative ale unei societăți", care "includ un sistem social standardizat al simbolurilor, care

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

³³ Vezi Smith, *National Identity*, p. 126: "Prin urbanism, identitatea etnică dezvoltă un separatism ce are baze culturale comune:

a) crearea unei <înalte> culturi literare pentru comunitatea unde aceasta lipsește

b) formarea unei națiuni culturale <organic> omogene

c) asigurarea unei <patrii> recunoscute, și preferabil un stat independent pentru comunitate

d) schimbarea unei etnii actuale pasive într-o comunitate etno-politică activă, un <subiect al istoriei>".

³⁴ În discursul naționalist aromânesc, "orașul" este sinonim cu vechea așezare balcanică Moscopole/Voskopole. Acest centru urban, distrus de violențele dintre comunități în anii 1768 și 1788, reprezintă utopia regresivă a aromânității. Cu toate că acest centru a reprezentat un focar de cultură elenofonă la care participau și aromânii grecizați care locuiau în el, orașul reprezintă mândria naționalismului aromânesc de azi.

³⁵ Greenfeld, *loc. cit.*, p. 171.

este limba, și orice număr de coduri auxiliare, cum ar fi alfabetele, sistemele de scriere, tipărire, calculare etc".³⁶

Pentru a diferenția statutul de identitate națională de cel precedent, trăsăturile fundamentale ale identității naționale propuse de Smith, captează într-un creuzet imaginar, dorințele minime pe care orice ființă umană și le dorește. Trăsăturile națiunii sunt proiectarea propriilor ambiții ale "agitatorilor naționali" la care se referea Gellner, asupra unei întregi comunități: "un teritoriu istoric sau patrie; mituri comune și memorii istorice; o cultură comună de masă; drepturi legale și datorii pentru toți membrii; o economie comună cu mobilitate teritorială pentru membri".³⁷

Acestui tip de identitate îi corespund un număr oarecare de trăsături sau atribute pentru a se constitui ca atare. Fie că națiunea care fundamentează identitatea națională este "tradiție inventată" (ca la Eric J. Hobsbawm) sau o "comunitate imaginată" Benedict Anderson)³⁸ ea este izomorfă cu orice construcție imaginară supusă unei "ordini secrete" (I.P. Culianu). "Ordinea secretă" este acea alchimie abracadabrantă a naționalității, care permite doar celor inițiați să-i interpreteze mesajele. Această "bolboroseală" în creuzetul experimental al resurselor care nasc sentimentele naționale (asemenea bolboroselii textului la care se referea Roland Barthes) ca suport interior și intim al mândriei naționale, a făcut-o pe Liah Greenfeld să împrumute un concept din biologie³⁹ pentru explicarea logicii interne a identității naționale, și pentru cercetarea resorturilor sale interioare. Semnificația specială a elementelor ce

³⁶ Karl W. Deutsch, "Nationalism and Social Communication", în Hutchinson & Smith, op. cit., p. 26.

³⁷ Smith, *National Identity*, p. 14.

³⁸ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, London-New York, p. 46: "(...) the emergence of capitalism and print technology on the fatal diversity of human language created the possibility of a new form of imagined community, which in its basic morphology set the stage for the modern nation".

³⁹ Folosind acest concept, Greenfeld impune acel relativism interpretativ asupra unui construct intelectual. În Hutchinson & Smith, op. cit., p. 345, nota 2, ea rezumă conceptul din biologie astfel: "Misterul vieții zace în ceea ce știm în principiul său armonios: nu știm de ce elemente neînsuflețite formează o relație din care apare viața". Traducând în teoria limbajului și a contextului, Greenfeld crede că: "Încă nimeni nu poate explica existența unei fraze sau de ce toate aceste elemente se combină împreună ca s-o formeze. Aceasta este explicată de ideea autorului frazei de ceea ce el sau ea dorește să exprime, de semnificația frazei pentru el sau ea".

compun identitatea națională este, în opinia lui Greenfeld, un "anumit principiu organizator".⁴⁰ În jurul unui principiu "agnostic", identitatea națională se manifestă ca o veritabilă religie cu "delir mistic", cu vrajbă între "confesiuni", cu mici "diferențe de dogmă". La limita interpretărilor, se află "credincioșii" și "necredincioșii" care poartă interminabile polemici asupra "adevărului", evident unic și personal. Dacă naționalitatea înlocuiește religia printr-o metonimie care ține de primatul sinelui și al grupului uman din care face parte individul, asupra a ceea ce este considerat că definește cel mai bine individul și grupul său, devine explicabilă și habotnicia națională. Devenită primă identitate a individului, naționalitatea se conturează ca un fundamentalism în interiorul căruia orice critică este sinonimă cu "blasfemia", orice alt curent de opinie este similar "ereziei". Fără a se debarasa de religia propriu-zisă - considerând-o ca pe o caracteristică națională - individul și grupul său îi substituie sentimentului religios sentimentul național. În acest sens, naționalitatea este un construct cultural modern,⁴¹ este un *Ersatz* luminist al religiei medievale. Având, ca și religia, ambiții universaliste, naționalitatea încarnează noțiuni ca "libertate", "bunăstare", "fericire", pe care crede că numai ea le poate asigura.

După ce a acaparat fraudulos interiorul individual și cel colectiv, naționalitatea devine astfel identitate fundamentală, subsumându-și toate variantele identitare ale individului sau grupului uman. Ea singură, devine identitate suverană și omogenă, și nu mai este dispusă să tolereze orice altă manifestare identitară. Religiei ca identitate principală, îi este opusă naționalitatea ca microidentitate și ca uzurpatoare de identitate. În această șiretenie culturală, un rol important îl joacă agentul lingvistic, cel care conferă naționalității "sinele" individual și colectiv distincte de celelalte. Miroslav Hroch distinge patru faze în crearea unui "program lingvistic național":

"1. Un interes în limbă ca subiect al cercetării științifice și al valorii estetice, devenite înainte de toate o celebrare a limbii. Pe scurt, acest interes este de obicei legat de omul de știință luminist pe de-o parte, și pe de alta de influența lui Johann Gottfried von Herder (...). În viziunea sa, limba exprimă

⁴⁰ Greenfeld, *loc.cit.*, p. 166.

⁴¹ "(...) națiunile moderne nu sunt atât de "moderne" așa cum vor să ne facă "moderniștii" să credem. Dacă erau, ele n-ar fi putut supraviețui" (vezi Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, p. 212).

felul de gândire al națiunii, unul atât de perfect încât în sine este același cu gândirea națională. Și fără gândirea națională, caracterul național nu se poate naște, o națiune nu poate fi ca o comunitate socială și culturală.

2. Limba ca expresie a caracterului național poate exista numai ca limbă scrisă sau literară (...). Numai standardul scris identifică vorbitorul individual cu o mai largă comunitate națională. Aceasta a dus la un pas suplimentar în programul lingvistic; eforturile către crearea standardelor lingvistice, cultivarea unei noi limbi și <puritatea> ei (...). Aceasta implică trei obiective: a) autoidentitatea limbii literare (...), b) codificarea standard a acestei limbi și c) intelectualizarea culturală a limbii.

3. Normalizată și codificată, limba scrisă își poate îndeplini rolul său numai dacă era însușită de membrii grupului etnic dat. Deci, un alt scop era inclus în programul național: a avea o nouă limbă scrisă predată în școli și să asigure că a devenit limba instrucției la toate clasele și nivelurile (...).

4. Cea mai înaltă - și, în termenii timpului, ultima - componentă a programului lingvistic a fost cererea ca limba scrisă a fostului grup etnic nondominant să fie egală cu limba națiunii conducătoare (...). Ideea era că această limbă va deveni limba administrației, a sistemului judiciar și a piețelor în zonele unde grupul etnic dat era în majoritate (...).⁴²

Teoria lui Hroch este valabilă pentru argumentarea teoriei modernității națiunilor, când identitățile care ies din paradigma religioasă a identității dezvoltă forme proprii de agregare în jurul identității lingvistice. Parazitarea identității religioase de către agentul lingvistic are loc pe fondul puternicelor revendicări de secularizare a "limbilor sacre", latina, greaca și slavona. Deplasarea accentului de pe aceste limbi pe acela al limbilor naționale începe cu luteranismul; urmează elaborarea teoretică a limbilor naționale în Lumini, în romantism trecându-se la folosirea în comunicarea socială în educație. Ele subminează prestigiul "limbilor sacre", creând identități naționale.

Articulată și normată din punct de vedere științific prin limbă, identitatea națională adoptă aceleași dimensiuni pe care identitatea religioasă le are. Dacă identitatea religioasă are șase asemenea dimensiuni (după N. Smart), rituală (acțiunea formală), mitică (viziunea asupra lumii), doctrinară (rațională), etică (comportament personal),

⁴² Miroslav Hroch, "Language and National Identity", în Richard L. Rudolph and David F. Good (ed.), *Nationalism and Empire. The Habsburg Empire and the Soviet Union*, St. Martin's Press, University of Minnesota, 1992, pp. 67-68.

socială (cadrul public), experimentativă (revelație, "great a-ha"), identitatea națională le împrumută, întrucât distincția laic-religios se estompează. Dimensiunea rituală a naționalității constă în exercitarea unor acțiuni formale, legate de festivismul aniversar sau comemorativ din "epoca de aur" a națiunii, de obicei așezată în Evul Mediu. Dimensiunea mitică ce narează "facerea lumii" în accepțiunea religioasă devine în aceea națională referirea la nașterea națiunii pe un teritoriu istoric, hărăzit de divinitate, în perioada contemporană mitul nașterii naționale luând formele protocronismului. Dimensiunea doctrinară teoretizează rațiunea de a fi a națiunii. Este partea cea mai importantă și cea considerată imanentă, în care primează rațiunea națiunii. Dimensiunea etică instituie norme de comportament personal, care trebuie să corespundă cu "sufletul național" și cu "caracterul național". Dimensiunea etică trebuie să îngemăneze tot ceea ce are națiunea mai bun în ea, trebuie să fie în fiecare individ o sumă de alți indivizi, care împart aceeași "sferă a valorilor" (Max Weber). Dimensiunea socială este legată de relațiile individ-societate și societate-individ, în care normele de conduită socială se întemeiază pe ceea ce postulează identitatea națională și pe ceea ce este moștenit din tradiție, evident tradiția enunțată de naționalitate. Dimensiunea experimentală semnifică revelarea adevărului și credința nelimitată în naționalitate, în puterea ei binefăcătoare și în perenitatea ei. A șasea dimensiune poate fi considerată drept crezul naționalității.⁴³

Natura conflictuală dintre națiuni se inspiră din conflictele religioase medievale. Renunțând la identitatea religioasă, identitățile naționale se alterizează reciproc și deschid conflicte între ele care au înlocuit conflictele religioase medievale.⁴⁴ Translația identitară este tradusă și în translația conflictelor religioase în arena conflictelor naționale moderne, unde tensiunile identitare ale naționalității s-au consumat exponențial. Substituindu-se religiei și devenită paradigmatică

⁴³ Extrema dreaptă românească din perioada interbelică și-a compus "Crezul socialismului național-creștin" după modelul Credo-ului creștin (vezi Corneliu Zelea-Codreanu, *Pentru legionari*, Ed. Gordian, Timișoara, 1993, pp. 25-26. Ediția citată o reproduce pe cea a editurii "Totul pentru țară", Sibiu, 1936, Tipografia Vestemear).

⁴⁴ Pentru a da un exemplu din cele două tipuri de conflicte, îl vom prelua pe cel observat de Hitchins, care vede în sec. al XIX-lea un conflict între ortodocșii români și cei sârbi, pe de-o parte, și un altul între românii ortodocși și cei greco-catolici (vezi Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1846-1873*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1995, pp. 204-230).

pentru individ și grupul căruia acesta îi aparține, imperialismul naționalităților s-a exteriorizat și a atentat la anihilarea ambițiilor celorlalte naționalități. Atunci când o identitate (religia) este înlocuită cu o alta (naționalitatea), aceasta din urmă generează un tip propriu de confruntare, dar nu diferit în esență de al celei dintâi. Motivația internă a disputelor naționale este legată de pluralitatea interpretării identității naționale. Această pluralitate creează fiecare identitate națională în sine.

Microidentitatea națională

Funcționând ca identitate principală, regăsindu-se - în discursul său despre sine - în toate formele pre-identitare, identitatea națională are drept provocare microidentitatea națională sau micronațiunea. Dacă identitatea națională a fost microidentitatea identității religioase, atunci identitatea națională este subminată la rândul ei de o altă identitate națională soră, destabilizatoare, care devine la rândul-i, microidentitate. Micronațiunea opusă identității naționale este de regulă unul dintre localismele confiscate de identitatea națională cu scop uniformizator (pentru a stabili canonul național unic, după modelul religios). Microidentitatea națională înțelege să subscrie discursului identității naționale, dar refuză asimilarea, reacționând cu vehemență pentru menținerea sa ca atare, ca parte peculiară a marii identități naționale.

Micronațiunea și identitatea națională sunt izomorfe din cauza miezului identitar comun, naționalitatea. Între ele două există mai multe afinități decât adversități. De aceea, tot ce este propriu națiunii este propriu și micronațiunii. Disputele dintre micronațiune și națiune nu sunt virulente. Ele au la bază dorința micronațiunii de a dobândi drepturi naționale în dauna altor națiuni și cere sprijinul națiunii-matrice. Radicalismul micronațional este temperat de predispoziția națiunii-matrice (care se manifestă ca națiune suverană și protectorare a conaționalilor ce locuiesc în alte state) de a negocia în numele micronațiunii drepturile revendicate de aceasta din urmă. Conflictul micronațiune - națiune-matrice este rezolvabil, chiar dacă micronațiunea rămâne frustrată. Atâta timp cât națiunea-matrice furnizează micronațiunii formula de autodefinire diferită de alte grupuri etno-naționale, acordă fonduri materiale pentru acțiuni culturale naționale și deschide calea liberei circulații a persoanelor, atunci relațiile sunt de regăsire reciprocă.

Două întrebări se ridică privind forța persistenței microidentității naționale ca atare și cea a originilor ei. Perenitatea micronațiunii constă în aceea că nici o ideologie reducionista nu reușește să-și creeze spațiul omogen la care visează. Prin urmare, dacă "puterea funcționează simultan la nivel macro și la nivel micro",⁴⁵ în interiorul statului național funcționează un fel de microidentitate, care însă nu este de factură națională. Acele localisme dintr-un stat național sunt regionalisme identitare, ce au o memorie culturală a propriului habitat, dar nu dezvoltă o identitate națională la nivel local, separată de cea a canonului oficial. Dimpotrivă, ceea ce este propriu microidentității "naționalismul la mare distanță"⁴⁶ îi creează rațiunea de a fi sub forma națională. Având în idiomul specific (arhaizat și sărac) singura motivație a existenței sale, micronațiunea se încăpățânează să-și conserve această unică marcă de autoidentificare. La persistența sa atentează sau, dimpotrivă, contribuie etno-pedagogia ce poate face ca microidentitatea să se asimileze sau să se reconfigureze, creându-și alte criterii de demarcație. Interpretând în cheia lui Foucault, putem să conchidem că micronațiunea și națiunea funcționează fiecare pe palierul său ideologic, fără a se stânjeni una pe cealaltă, ci doar interacționând ambiguu între ele și negociindu-și "permanent prerogativele și teritoriul".⁴⁷

În dezbaterea originilor microidentității naționale, punctul de vedere exprimat de "primordialiști" (A. D. Smith, J. Armstrong) susține că naționalismul nu este în mod pur un fenomen modern.⁴⁸ "Moderniștii" (B. Anderson, E. Gellner, M. Hroch, E. J. Hobsbawm, M. Mann) susțin că "în epocile premoderne, cultura și organizarea claselor dominante era foarte mult izolată de viața maselor, factorii politici rareori putând fi

⁴⁵ Una dintre tezele lui Foucault. Pentru întreaga discuție asupra concepției lui Foucault despre putere și "microputere", vezi prefața lui Sorin Antohi la Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, Ed. Humanitas, București, 1997.

⁴⁶ Cf. Benedict Anderson, "Naționalismul la mare distanță. Capitalismul mondial și ascensiunea politicilor identitare" în *Polis*, nr. 2/1994, pp. 3-16.

⁴⁷ Cf. Antohi, *loc.cit.*, p. 11.

⁴⁸ Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, pp. 7-13. Atitudinea "primordialiștilor" are la bază o gândire mai legată de știința istoriei, pe când "moderniștii" caută mai mult inovația în subdomeniul istoriei culturale și în istoria ideilor decât într-o privire continuă asupra desfășurării istoriei.

definiți de o cultură comună așa cum se petrece într-o națiune".⁴⁹ O "continuitate" în explicarea istoriei, este erodată de circulația ideilor de la o epocă la alta și reciclarea lor cu contribuții euristice la un interval de timp oarecare. Din acest punct de vedere, al unei "continuități fragmentate", se poate discuta despre noutatea sau vechimea națiunilor. Identitatea națională, ca și naționalismul, pot fi considerate ca aparținând modernității prin ceea ce aduc ele noi: omogenizare socială, intoleranță, extremism, formațiuni politice de nuanță națională cu discurs virulent xenofob. În cele două cărți ale sale deja citate, și în studiul său "The Formation of National Identity",⁵⁰ A. D. Smith explică procesul de moștenire culturală de nuanță etnică care a dus la formarea națiunilor și apoi la codificarea identității naționale (cu derivă către naționalism). Se poate observa că micronațiunea are toate acele caracteristici ("dimensiuni") ale etnicității așa cum le-a observat Smith: "un nume colectiv; un mit comun al descendenței; o istorie împărtășită; o cultură distinctă împărtășită; o asociere cu un teritoriu specific; un sens al solidarității".⁵¹

Comparând cele șase dimensiuni ale etnicității cu cele cinci ale identității naționale, trei dintre ele sunt comune: teritoriu specific, mituri comune și memorie istorică (această dimensiune a fost tratată ca două separate în "mit comun" și "istorie împărtășită" în studiul etniei), și cultură distinctă.

Prin rezistența sa mai mare la intruziunile externe și prin cerbicia cu care se autoprezervă, microidentitatea națională este mai aproape de originile ei etnice decât este identitatea națională. Identitatea națională a devenit ceea ce știm noi astăzi prin procesul coercitiv de omogenizare și prin formele de totalitarism din secolul XX. În formarea conștiinței naționale un rol activ l-a avut procesul de urbanizare care a "naționalizat" etnicitatea - revendicările de tip național -, și care s-a produs urmând logici economice. Ceea ce a rămas insuficient urbanizat a rămas și insuficient omogenizat în hinterlandul citadin și în afara lui. Aici s-a născut micronațiunea, în zona rămasă incomplet atinsă de urbanizare. Ea

⁴⁹ Cf. Michael Mann, "A Political Theory of Nationalism and Its Excesses", în Sukumar Periwal (ed.), *Notions of Nationalism*, Central University Press, Budapest - London - New York, 1995, p. 45.

⁵⁰ Anthony D. Smith, "The Formation of National Identity" în Henry Harris (ed.), *Identity. Essays Based on Herbert Spencee lectures Given in the University of Oxford*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 129-153.

⁵¹ Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, p. 22-30.

este mai aproape de etnicitate prin relativa ei autarhie într-un spațiu multicultural. Ea este permanent într-o revendicare de privilegii locale, unde caracterul paternalist și puterea locală prevalează în specificul său.

Naționalismul și micronaționalismul

Forma radicală a identității naționale, naționalismul are ca pandant, așa cum identitatea națională are ca pereche microidentitatea națională, micronaționalismul. În analiza fenomenului de extremism național și xenofobie, naționalismul este asimilat modernității. Cele mai competente voci au explicat originile sale intelectuale în secolul al XIX-lea. A. D. Smith crede că naționalismul înseamnă o sumă de atitudini naționale, de caracteristicile etnicității și naționalității: "întregul proces de formare și menținere a națiunilor sau statelor naționale; o conștiință de apartenență la națiune, împreună cu sentimente și aspirații pentru securitatea și prosperitatea sa; o limbă și un simbolism al națiunii și rolul său; o ideologie, incluzând o doctrină culturală a națiunilor și voința națională și prescripțiile pentru realizarea aspirațiilor naționale și voința națională; o mișcare socială și politică către atingerea scopului națiunii și realizarea voinței sale naționale".⁵²

Smith definește naționalismul ca pe "o mișcare ideologică pentru realizarea și menținerea autonomiei, unității și identității în numele unei populații considerată de câțiva dintre membrii săi să constituie o actuală sau potențială națiune".⁵³ El are sensul aproape general acceptat de "extremism violent". Dar naționalismul capătă un sens mai complex dacă este privit ca un set de atitudini și ca pe o formă activă de manifestare a identității naționale. Dacă naționalismul este exprimarea politică a identității naționale, el este totuși diferit de aceasta prin faptul că are ca manieră de exprimare radicalismul. După Smith, rețeta reușitei pe care o prizează naționalismul este compusă din "lumea este împărțită în națiuni, fiecare cu propria sa individualitate, istorie și destin; națiunea este sursa întregii puteri politice și sociale și loialitatea către națiune nu ține cont de toate celelalte credințe; ființele umane trebuie să se identifice cu o națiune dacă ele vor să fie libere și să se autorealizeze; națiunile trebuie să fie libere și în siguranță dacă pacea și justiția urmează să domnească în lume".⁵⁴

⁵² Idem, *National Identity*, p. 72.

⁵³ *Ibidem*, p. 73

⁵⁴ *Ibidem*, p. 74.

Spre deosebire de Smith, John Breuilly consideră că ideologia naționalistă nu este o expresie a identității naționale, nici a invențiilor naționaliștilor pentru propuneri politice, ci ea este produsul unor "aranjamente sociale și politice complexe" și ca o problemă a raporturilor dintre stat și societate.⁵⁵ Dar raporturile interumane, ca și cele dintre stat și societate suferă modificări odată cu modernitatea. Breuilly susține că identitatea unei națiuni este furnizată în feluri arbitrare și că naționaliștii exploatează această permanentă ambiguitate. El crede că ideologia naționalistă își are rădăcinile în răspunsurile intelectuale la problemele moderne ale relației dintre stat și societate. Prin urmare, ea nu poate fi expresia identității naționale, dat fiind faptul că este schimbătoare și supusă perisabilității. Important de reținut este că naționalismul este o manifestare atipică și de aceea el aparține identității naționale de factură modernă. La o virtuală identitate națională cu alte resorturi interne decât formarea statului național, probabil că acel tip de naționalism va fi expresia identității naționale ce va fi articulată prin alte paradigme culturale.

Similitudinile dintre naționalism și micronaționalism prezintă cel puțin trei excepții: prima este aceea a lipsei complete de confruntare dintre naționalism și micronaționalism, a doua este că naționalismul și micronaționalismul nefiind identitate, ci doar forme de manifestare a acesteia, ele nu substituie "ceva anume" (ca în cazul identității), ci doar se exprimă, iar a treia este cultivarea de către micronaționalism a particularităților micronațiunii, față de naționalism care declamă aspirațiile națiunii-matrice. Adversitatea dintre națiuni se reifică prin naționalism, conflictul intelectual fiind de natură identitară. Hans Kohn crede că "naționalismul este o stare a minții" și că "naționalismul este o idee, o idee-forță, care umple creierul omului și inima cu noi gânduri și noi sentimente, și-l conduc la metamorfozarea conștiinței sale în fapte de acțiune organizată",⁵⁶ afirmând în continuare (citându-l pe Max Weber) că "naționalitatea este o stare a minții corespunzătoare unui fapt politic". Definiția weberiană reflectă nașterea naționalismului din "fuziunea unei anumite stări a minții cu o formă politică dată".⁵⁷ În acest sens, definiția lui Armstrong despre nostalgie pare a fi mai adecvată: "Nostalgia poate fi definită, din punct de vedere socioistoric, ca o imagine persistentă a unui fel de viață superior în trecutul îndepărtat. Ea este, deci, un fel de

⁵⁵ John Breuilly, "The Sources of Nationalism Ideology" în Hutchinson & Smith, op. cit., pp. 103-113.

⁵⁶ Hans Kohn, "Western and Eastern Nationalism" în Hutchinson & Smith, op. cit., p. 162.

⁵⁷ *Ibidem*.

<memorie colectivă> cu intense implicații afective. Ca formă socială, nostalgia exprimă dorința arzătoare de reîntoarcere la vârsta de aur, la zilele de glorie de dinaintea corupției și echivocului răspândite în viața civilizată. Nostalgia, deci, este - cel puțin în Europa și Orientul Mijlociu - un sindrom (folosesc termenul în sensul său diagnostic) apărut din <grelele sarcini impuse de mii de ani de cultură>. Ea este de asemenea un răspuns ușor la civilizație, luată în sensul etimologic de a fi contextul social produs de urbanism”.⁵⁸

Luând distanță față de teoria lui Kohn, dacă ar fi să căutăm un miez al naționalismului (propriu lui ca formă de manifestare, dar și identități naționale, însă numai la nivelul "stării minții"), atunci resentimentul în sensul pe care Liah Greenfeld îl folosește (dezvăluind originile în scrierile lui Friedrich Nietzsche și Max Scheler) ca reacție violentă împotriva unui element de import (nația) superior celui autohton, referindu-se "(...) la o stare psihologică rezultând din sentimentele reprimite de invidie și ură (ură existențială) și imposibilitatea satisfacerii acestor sentimente". În cazul Rusiei "unde resursele culturale indigene erau absente sau clar insuficiente, resentimentul a fost singurul și cel mai important factor în determinarea termenilor specifici în care identitatea națională a fost definită”.⁵⁹

În resentimentul naționalismului față de ceea ce este străin și superior celui autohton rezidă forța sa și a micronaționalismului (ca manifestare motivată și de rezistență la presiunea "fratelui mai mare"). Substanțialitatea oricărui tip de naționalism este dată, așa cum ne spune Hroch, de fenomenologia sa în care există trei faze de evoluție: faza A, în care apare și se manifestă un interes pentru explorarea culturii unei națiuni, faza B - în care începe agitația naționalistă a intelectualilor ce merg mai departe de studiul etnografic și trezesc conștiința națională, și faza C - apariția unei mișcări naționale de masă.⁶⁰

Pentru clarificarea surselor micronaționalismului în schema Gellner-Greenfeld, tipologia lui Peter Sugar completează cadrul de referință. Luând ca obiect naționalismul est-european, Sugar găsește similitudini cu naționalismul vest-european, care "a fost o forță revoluționară năzuind la transferarea suveranității de la conducători către

⁵⁸ Armstrong, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁹ Vezi excelentul extras din Liah Greenfeld, deja citat în Hutchinson & Smith, pp. 169-170.

⁶⁰ Miroslav Hroch, "National Self-Determination from a Historical Perspective" în Periwal, *op. cit.*, pp. 65-82.

popor (idiferent de ce "popor" era). Naționalismul est-european împărtășește cu toate celelalte orientările de bază, anticlericală, constituțională și egalitară, care i-a dat caracterul său revoluționar".⁶¹ Sugar împarte naționalismul est-european în naționalism burghez (cel al cehilor), naționalism aristocratic (cel al polonezilor și al maghiarilor), naționalism popular (cazul sârbilor și al bulgarilor) și naționalism birocratic (naționalismul grecilor, turcilor și românilor). Naționalismului românesc fiindu-i tipică birocrația în formarea conștiinței naționale, micronaționalismul aromân a rezultat din vocația birocratică a României, manifestată din plin după 1859, considerat *Grunderzeit*-ul românesc modern. Hegemoniei culturale a unei variante de românism - cea care și-a format un stat -, i s-a replicat prin refuzul celorlalte de a fi "fratele mai mic" în marea familie a națiunii unice.

Abstract

MICRO-NATION AND THE EMERGENCE OF IDENTITIES IN SOUTH-EASTERN EUROPE

In the study of Romanian national identity, an important face of its self-construction is the aspect of multi-varieties of what do we know about Romanian national identity. The Romanian history discourses avoid to approach this sensitive question, because of a big nationalistic dose that there is in knowing and telling Romanian history, on the Romania's past. The main goal of this endeavour aim to clarify how a variety of nationalistic movement decide to claim itself as a distinct national identity, to deliver from the authority of matrix-nation and to increase in order to become a separate nation. The new status of one of this secessionist national movement could be that of micronation. It recognizes the brotherhood between micronation and matrix-nation, but it do not accept the supremacy of the least. The text will follow the road of rising national consciousness toward national identity as a group identity and the development of micronational identity. To be more specific, I used my scheme on Vlach or Aromanian identity, a population from Balkans, that suffered greater national influences from the Romanian national state.

⁶¹ Peter Sugar, "Nationalism in Eastern Europe", în Hutchinson & Smith, *op. cit.*, pp. 171-177.

ISTORICI AFRICANI ȘI EUROPENI ÎN CĂUTAREA IDENTITĂȚII AFRICII

SIMONA CORLAN-IOAN

Istoriografia africană contemporană reflectă o criză a naționalismului și a paradigmelor sale, dar și o criză a etnicității și a tribalismului. Explicația pentru această stare de fapt trebuie căutată în secolul al XIX-lea, în nașterea unei noi Africi conformă cu rigorile și dorințele marilor puteri ale Europei. Când au pornit să cucerească Africa, europenii nu știau aproape nimic despre continent; zonele de coastă erau doar simple contururi pe harta lumii, iar interiorul un spațiu în care erau proiectate fantezmele unei lumi ce mai credea că undeva pe Pământ trebuie să se afle Paradisul dar și Iadul. Mirajul aurului, care a întreținut multă vreme după cucerirea Americii dorința de a descoperi noi teritorii, i-a condus pe aventurieri, oameni de știință aflați în slujba societăților de geografie sau a guvernelor, pe ofițeri sau negustori, începând cu ultimii ani ai secolului al XVIII-lea și către Africa Neagră. Munți ce ascundeau zăcămintele din prețiosul metal, palate și orașe fantastice au populat repede harta albă a continentului. Eșecul nenumăratelor expediții, dificultățile pe care au fost nevoiți să le îndure în drumurile lor cei mai norocoși exploratori au făcut să se nască legendele continentului cu o climă ostilă, în care omul alb nu se va putea adapta niciodată, populat cu animale infernale și locuit de ființe jumătate om, jumătate maimuță. Dubla reprezentare a Africii Negre, *pământ binecuvântat și pământ blestemat*, va însoți explorarea pe tot parcursul secolului al XIX-lea. Ei i se va asocia imaginea negrului aflat în stare de animalitate, care poate fi salvat doar prin creștinare și prin infuzia de civilizație europeană.

În multe privințe prin aceste imagini poate fi explicat disprețul cu care marile puteri ale Europei au trasat, după luarea în posesie a Africii,

noile granițe: cu creionul pe hartă fără a respecta nici frontierele anterioare și nici tradițiile autohtonilor. Rezultatul a fost o constelație de state naționale fără a avea însă o bază reală de existență, sub structurile care acopereau ansamblul rămăneau realitățile tribale, iar o omogenizare într-un mozaic era greu de închipuit¹. După cel de-al doilea război mondial și mai ales după declararea independenței statele africane, prima generație de intelectuali cu studii în Europa pun problema construirii unei identități pentru aceste state inventate. Și atunci istoria a fost invocată pentru a sprijini noua creație identitară și pentru a contribui la descoperirea locurilor memoriei colective. În discursurile intelectualilor africani istoria este atât de des invocată făcând vizibil un complex născut din acuzele europenilor că acest continent nu ar fi avut istorie doar pentru faptul că nu dispune de documente scrise. Faptul că primele istorii ale Africii au fost scrise de străini - arabi și europeni - nu a rămas fără consecințe pentru orientările ulterioare ale istoriografiei africane. Curiozitate și naivitate, simpatie și repulsie, căutarea adevărului și negarea lui, deformări sistematice și îndoieli metodologice, invocarea legendelor și negarea valorii lor s-au amestecat în diferite proporții în lucrările produse în diferitele epoci.

Dificultățile cu care s-au confruntat cei ce au pornit să scrie istorii ale Africii Negre sunt reale și deloc neglijabile. Sursele scrise sunt destul de rare și nu acoperă toate epocile și întregul spațiu al Africii sud-sahariene. Multe lucrări se bazează pe datele oferite de vechile cronicile arabe intrate în circuitul științific în primii ani ai secolului nostru. Informațiile sunt inevitabil completate cu cele oferite de călătorii și misionarii europeni care au vizitat Africa de-a lungul secolelor. Utilizarea acestui gen de surse ridică o serie de probleme care țin de natura determinărilor la care este supus discursul indiferent de tipul său. Astfel, pentru fiecare informație oferită de europeni apare necesară o analiză precisă asupra conjuncturii în care ea a fost transmisă, a tipului de emitent și nu în ultimul rând a distorsiunilor la care a fost supusă. În ultimii ani în rândul specialiștilor s-a manifestat un interes aparte pentru descifrarea manuscriselor descoperite în bibliotecile din Maroc și Algeria și în cele ale erudiților sudanezi din orașele situate pe bucla Nigerului, în speranța aflării de noi date despre istoria îndepărtată a acestui continent. La Tombouctou ființează cu sprijinul UNESCO un centru de cercetări - *Ahmed Baba* - care are drept scop strângerea, datarea și descifrarea acestor manuscrise.

¹ Lucian.Boia, *Două secole de mitologie națională*, București, 1999, p. 86

Informațiile oferite de sursele scrise sunt mereu completate cu cele furnizate de arheologie și de tradiția orală, conservatoare ale capitalului de creații socio-culturale acumulat de popoarele fără istorie scrisă. Foarte mulți au fost cei care au afirmat că “bătălia surselor”, care a dominat istoriografia africană în anii 1950-1960, este astăzi definitiv încheiată, valoarea mărturiilor orale fiind stabilită și recunoscută cu condiția, însă, să fie supuse rigorilor metodologice specifice. Consider revelator a cita un fragment din prefața semnată de Amadou Mahtar M’Bow la lucrarea *Histoire general de l’Afrique* apărută cu sprijinul UNESCO în 1980: “Si l’Illiade et l’Odyssé pouvait être considérées a juste titre comme des sources essentielles de l’histoire de la Grèce ancienne, on déniait, en revanche, toute valeur à la tradition orale africaine, cette mémoire des peuples qui fournit la trame de tant d’événements qui ont marqué leur vie. On se limitait en écrivant l’histoire d’une grande partie de l’Afrique à des sources extérieurs à l’Afrique, pour donner une vision non de ce que pouvait être le cheminement des peuples africaines, mais de ce que l’on pensait qu’il devait être.”²

Și aceste surse au pus celor mai pretențioși analiști o serie de probleme: pentru care istorie (istorii) sunt tradițiile orale surse, informații pe care le oferă sunt despre trecut sau (mai ales) despre prezent? Un exemplu elocvent prin care se susține necesitatea elaborării unei metodologii riguroase și în același timp delicate de lucru cu aceste surse este cel al miturilor genezei abundente în toate ariile culturale și politice africane. Importantă devine, în aceste condiții, identitatea și poziția socială a celor ce transmit informația, dar și a celor ce o înregistrează. Multe din aceste mituri fondatoare au circulat în secolul al XVI-lea pe filieră musulmană, în secolul al XVIII-lea au fost “romanțate” de către creștini pentru urechile europenilor și americanilor, ca în secolul al XIX-lea și al XX-lea, pe fundalul teoriilor rasiale și stăpânirii coloniale, să se transforme accentuându-se pe valorile specifice civilizațiilor africane și pe reabilitarea rasei negre.³

Noua istorie pe care o gândeau intelectualii africani în primii ani după eliberare ar fi trebuit să fie fără îndoială “pe măsura prezentului”, dar realizarea ei ridică multe probleme. Va fi o istorie care să respecte granițele naționale impuse de europeni sau o istorie pan-africană? Care îi

² A.Mahtar M’Bow, *Histoire general de l’Afrique*, UNESCO, 1980, p. 9

³ D. Laya, *La tradition orale. Problématique et méthodologie des sources de l’histoire africaine*, Niamey, 1972.

vor fi regulile de compunere și cine vor fi producătorii ei ? În ce măsură această nouă istorie va respecta principiul obiectivității? Care va fi raportul între o istorie universitară, națională, instituționalizată și memoria comunităților și indivizilor?

Câteva mari principii par să guverneze metodologic lucrările generale despre istoria Africii Negre apărute în ultimile decenii pe continent. *Principiul interdisciplinarității* stă la baza celor mai multe dintre lucrările recente; cercetările sociologice, etnografice și cele de antropologie sunt din ce în ce mai des invocate în argumentația istoricilor Africii, în încercarea de a oferi studii cât mai complete pentru înțelegerea istoriei și civilizației acestor popoare. În același timp istoricii încearcă să realizeze lucrări în care *istoria Africii Negre să fie văzută din interior* și astfel să nu mai fie permanent supusă comparațiilor cu istoria altor spații. Această opțiune nu înseamnă abolirea artificială a conexiunilor istorice între Africa și alte continente, ci o analiză în termenii schimburilor reciproce și influențelor multiple, în care aportul Africii la dezvoltarea umanității nu este de neglijat. Principalul reproș pe care îl aduc istoricii africani lucrărilor scrise în Europa este analiza prin comparație. Spre exemplu, Evul Mediu european este cel mai des invocat drept punct de referință pentru descrierea și explicarea civilizațiilor sud-sahariene. Astfel, structurile sociale sau instituțiile politice se definesc prin raportare la străinul model invocat și nu la realitățile proprii spațiului african. În fapt “acuzația” este mult mai complexă, intelectualii africani considerând că europenii au refuzat să vadă în negri creatorii unor culturi originale ce s-a perpetuat de-a lungul secolelor în cadre și în forme proprii. Cauza acestei ignorări ar trebui căutată în prejudecățile de care lumea europeană nu s-a putut încă debarasa.

Multe lucrări apărute după dobândirea independenței statelor africane sunt istorii regionale, dar în ultimii ani se constată o proiectare a istoriei regionale în *istoria globală a Africii*, în încercarea de a se demonstra o evoluție unitară premergătoare colonizării. În ideea unei istorii globale a spațiului african sunt realizate sintezele în ultimele decenii: J. Ki-Zerbo (dir.), *Histoire générale de l'Afrique*, UNESCO, 1980; Elikia M'Bokolo *L'Afrique Noire: Histoire et Civilisation*, Paris, 1995, 1992. O istorie globală nu exclude însă preocuparea pentru surprinderea cât mai nuanțată a specificității economice politice sau culturale a fiecărei regiuni. În ultimii ani istoriile Africii Negre sunt din ce în ce mai puțin tributare evenimentului. Explicația pentru această *istorie non-*

evenimențială trebuie căutată în noile tendințe în istoriografie, dar și în încercarea autorilor de origine africană de a pune cât mai puțin în evidență influențele venite din exterior și mai ales din spațiul european.

Formulele metodologice pentru care au optat istoricii africani sunt cele occidentale, chiar dacă doar de puține ori este asumată alegerea. Delimitarea s-a făcut invocându-se specificitatea demersului bazat pe încercarea de identificare a unor timpi proprii civilizației africane și pe o îmbinare între o istorie a instituțiilor și o istorie a memoriei etnice.

Istoriografia africană născută odată cu mișcarea pentru independență în timpul și imediat după cel de-al doilea război mondial a debutat printr-o delimitare declarată de istoriografia europeană. Pentru justificare a fost invocată nerespectarea realităților africane și punerea în umbră a autenticelor valori ale civilizației Africii Negre. S-a mers cu exagerările naționaliste ca reacție la interpretările europene ale trecutului Africii până acolo încât s-a refuzat abordarea istoriei Africii Negre din perspectiva contactelor cu Europa. Perioada colonială va deveni un timp în care civilizația africană a fost permanent în pericol, în care nu s-au produs nici chiar influențe reciproce, o paranteză între un trecut strălucit și un prezent ce trebuia să-l fie pe măsură. Exagerările au fost depășite în anii '60 mai ales datorită lucrărilor lui K.O.Diké. Discursul promovat a devenit o analiză a influențelor europene asupra Africii, a evenimentelor importante legate de prezența europenilor pe continent sau o prezentare a legăturilor și interacțiunilor între comercianții europeni și societățile indigene din Africa occidentală, care și-au conservat însă identitatea în ciuda a patru secole de contacte cu lumea europeană. Deși nu atât de vehement naționalist, discursul lui K.O.Diké a lansat demonstrația, uzitată în ultimii ani, că singura istorie valabilă a Africii este o istorie despre africani, care nu mai trebuie să aibă nimic în comun cu istoriile scrise de europeni în perioada de stăpânire colonială.⁴

Peisajul istoriografic african contemporan este foarte complex, mai multe "tipuri" de istorie își dispută întâietatea într-o declarată competiție pentru obiectivitate, când în Europa occidentală și America din ce în ce mai mult se vorbește despre subiectivitate și relativism în istorie. Dacă ar fi să încercăm o ordonare în tipare am putea afirma că două par să domine: o istorie în corelație cu cea a Metropolei sau a Europei și o istorie bazată pe miturile fondatoare africane. Primei i s-a reproșat în

⁴ K. O. Diké, *Trade and Politic in the Niger Delta. An Introduction to the Economic and Political History of Nigeria*, Oxford, 1956.

diferite analize că impune societăților post-coloniale înscrierea într-un trecut împrumutat în care propria lor memorie nu își are un loc, că preia formule metodologice din istoriografiile Europei occidentale și că discursul pe care îl promovează este construit numai prin raportare la modelul european

Cea de-a doua este o istorie din care se încearcă excluderea perioadei coloniale, negarea influențelor europene, o istorie ce nu poate fi decât o istorie pan-africană cu scopul de a construi o nouă identitate colectivă. Cele trei școli, din *Dakar*, *Ibadan* și *Dar es Salam*, care promovează acest ultim “tip” de istorie își justifică opțiunea prin încercarea de a răspunde în acest fel crizei naționalismului, dar și crizei etnicității și tribalismului. Argumentul cel mai des invocat este că numai acest fel de a scrie istoria poate reda o realitate africană ce și-a pierdut coerența într-o logică a fragmentării. În această formulă istoriografică, istoricului îi revine doar misiunea de a selecta între evenimentele memorabile, de a identifica locurile memoriei și formele de manifestare ale identității colective. Conceptele de *trib*, *etnie/etnicitate*, *stat-națiune*, *grupuri rasiale* sunt abandonate sub pretextul că au fost folosite de “istoria imperialistă” pentru a demonstra că în perioada colonială a avut loc un proces de integrare a diferitelor sub-regiuni africane în formulele politice, sociale și instituționale propuse de europeni.

Catherine Coquery-Vidrovitch a publicat în 1992, cu ocazia aniversării a 40 de ani de la înființarea editurii și revistei *Présence Africaine* și a *Société Africaine de Culture*, un studiu bazat pe o inventariere a tuturor articolelor și cărților de istorie publicate la Paris sub egida editurii între 1947-1987, în care se identifică diferite schimbări în prezentarea geografiei Africii, trecutului foarte îndepărtat al continentului, perioadei precoloniale și coloniale. Aceste schimbări în abordarea și prezentarea trecutului continentului african sunt explicate prin înfruntarea, încă de la apariția primelor producții istoriografice în limbile europene, între două tendințe în înțelegerea istoriei: pe de o parte istoria ca producție de informații, iar pe de altă parte istoria ca pledoarie pentru civilizația africană, care trebuie să autentifice, să legitimeze și să mobilizeze o comunitate. Pentru că această istorie angajată nu mai putea fi numai opera istoricilor de profesie, jurnaliștii, oamenii de cultură și politicienii au devenit autori de lucrări în care frontierele între discursul istoric și memoria trecutului par să nu mai existe.⁵

⁵ Catherine Coquery-Vidrovitch, “Presence Africaine: History and Historians of Africa” in V.Y. Mudimbe (ed.), *The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, Chicago, 1992, pp. 59-94

1. Având în vedere obiectul acestui studiu ne vom opri doar la o analiză a producțiilor istoriografice încadrabile în încercarea de definire a unei noi identități, prin istorie, pentru o altă Africă Neagră, o Africă ce trebuie să se “însănătoșească” după stăpânirea colonială. Istoria scrisă pentru a defini noua identitate este o istorie a întregului continent, delimitările spațiale, politice și culturale fiind doar o invenție a “stăpânilor” europeni. O istorie africană trebuia să fie construită pe o nouă geografie și astfel s-a născut teoria că Africa a fost întotdeauna o unitate, delimitarea *Africa de Nord* și *Africa de Sud* neavând alte justificări decât în vechile reprezentări din spațiul european. Încă înainte de a fi explorat continentul african, europenii l-au imaginat ca fiind secționat de deșertul Sahara (despre care credeau că este cu neputință de traversat) în două părți distincte fără legături între ele. Nici distincția realizată în funcție de culoarea pielii locuitorilor, *Africa Albă* și *Africa Neagră*, nu a avut o soartă mai bună, de această dată contestarea s-a făcut invocându-se injustețea delimitării pe principii rasiale. Și delimitările respectând principiul religios (Africa islamică, Africa creștină), ecologic (Africa savanelor, Africa pădurilor, Africa deșertului) sau etnic (Africa diferitelor triburi) au fost puternic contestate. Pentru a înlocui vechile distincții Cheikh Anta Diop și Boubacar Barry au lansat ideea spațiilor istorice omogene (sau regiuni istorice omogene) care ar trebui “reasamblate” așa cum se reassemblează componentele unui joc de puzzle⁶. Samir Amin elaborează o altă construcție, de această dată din perspectiva istorie economice, în care spațiul african se articulează în funcție de centru și periferie.

2. O analiză a perioadei pre-coloniale pare să răspundă cel mai bine intențiilor oamenilor de cultură africani⁷ în căutarea unei noi identități pentru Africa cu atât mai mult cu cât a fost considerată ca cea mai afectată în interpretare de “aroganța colonialiștilor”. Toată opera lui Cheikh Anta Diop este construită declarat din perspectiva re-analizării trecutului continentului fără a se lăsa intimidat de lipsa izvoarelor produse de africani. Conform tezelor sale Egiptul faraonilor, Fenicia, Cartagina, Arabia antică au fost negre. Negrii au creat civilizația: “Il ont inventé les premiers les mathématiques, l’astronomie, le calendrier, les

⁶ Vezi pentru amănunte Boubacar Barry, *Le Royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête*, Paris, 1985

⁷ Numesc cu acest termen generic istoricii, politicienii, intelectualii și jurnaliștii

sciences en général, les arts, la religion, l'agriculture, l'organisation social, la médecine, l'écriture, les techniques, l'architecture... En disant tout cela on ne dit que la modeste et stricte vérité que personne à l'heure actuelle, ne peut réfuter par des arguments dignes de ce nom.”⁸ “Moise était Egyptien, donc Nègre”⁹. Iudaismul, creștinismul, islamismul ar fi, conform acestei teorii, de origine neagră.

Care sunt argumentele pe care C.A.Diop le invocă pentru a susține aceste teorii? Foarte frecvent autorul contestă egiptologia modernă pe care o consideră un complot rasial european prin care s-a dorit distrugerea probelor care puteau demonstra că civilizația egipteană este de origine neagră. Cercetătorii europeni ar fi păstrat numai mumiile “cu părul lung” și cu trăsăturile rasei albe: “J'affirme que les crânes trouvés depuis les époques les plus anciennes et les momies de l'époque dynastique ne se distinguent en rien des caractéristiques anthropologiques des deux races nègres qui existent sur la terre: le Dravidien à cheveux lisses et le Nègre à cheveux crépus...J'ajoute qu'il existe à l'heure actuelle des procédés scientifiques infaillibles (rayon ultra-violets, par exemple) pour déterminer la teneur en mélanine d'une pigmentation. Or, différence entre un Blanc et un Noir à ce point de vue provient du fait que l'organisme du Blanc sécrète des “enzymes. Il en est de même de celui des anciens Egyptiens. C'est pourquoi invariablement, de la préhistoire à l'époque ptolémaïque, la momie égyptienne est restée nègre. Autrement dit, durant toute l'histoire égyptienne connue, la peau de tous les Egyptiens de toutes les classes sociales (du pharaon, au fellah) est restée celle de Nègres authentiques ainsi que leur ostéologie. Témoin: le canon de Lepsius.”¹⁰

O analiză asupra discursului promovat de C. A. Diop nu se poate face ignorând orientarea politică. În primul rând trebuie menționat că teoriile sale au fost formulate în 1955 și apoi nuanțate în 1960, 1970, deci împregnate, într-o primă fază de lupta pentru independență și apoi de cea pentru cultura și civilizația africană. Lucrarea din care am citat, *Nation nègre et culture*, este evident construită pornind de la alte intenții, preocupări și așteptări decât cele științifice. Scopul ei nu trebuie ignorat cum nu trebuie ignorat nici publicul pentru care scrie autorul. Cartea este

⁸ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, 1955, p. 253

⁹ Idem., p.27

¹⁰ Idem, 1960, p. 11

scrisă în limba franceză, ceea ce ar putea uimi dacă ne gândim la faptul că C. A. Diop a refuzat orice influență a colonizatorilor asupra culturii africane, dar devine o alegere comprehensibilă dacă îi urmărim argumentația. El scrie pentru africanii alienați, dar și pentru specialiști. Pentru cititorii săi obișnuți pretinde că a simplificat, a desacralizat știința, iar pentru oamenii de știință a adus argumente prin care să-l oblige să regândească argumentele pe care au construit teorii false. Convingerea că discursul său este unul științific l-a făcut să accepte confruntările la care a fost provocat în revistele științifice.¹¹ Cheikh Anta Diop stabilește prin teoriile sale primordialitatea civilizației africane în lume, o civilizație a cărei regenerare trebuie să treacă obligatoriu prin fundamentarea unui “Stat federal african” cu o geografie și o istorie proprii împotriva manipulărilor colonialiste europene.¹²

Problema “anteriorității africane” pusă de C. A. Diop, nu fără a fi stârnit controverse, nu se rezumă, cum cred istoricii senegalezi, doar la originea civilizațiilor. “Anterioritatea africană” este invocată în chiar procesul de formare a omului, Africa nu ar fi numai “mama” civilizațiilor, dar și “leagănul” omenirii. Dovezi ale existenței primilor oameni în Africa orientală și australă ar data de 100000 ani sau chiar de 130000 ani.¹³

Cazul istoriei orașului Tombouctou poate fi și el relevant pentru procesul de “elaborare” a unui trecut unic și glorios pentru continentul african. Secolul al XIX-lea a moștenit o legendă născută în jurul orașului în primul rând datorită izolării. Până în 1828 nici un european nu reușește să pătrundă în cetatea asupra căreia plutea interdicția religioasă bine apărută de stăpânirea neamurilor tuaregilor, imaginați în Europa ca cele mai sângeroase popoare ale deșertului. Mai mult chiar decât atât, până la data menționată europenii nici nu localizaseră cu precizie orașul pe hartă. Imaginarul a lucrat în aceste condiții nestânjenit și astfel Tombouctou a fost reprezentat ascunzând bogății imense, palate magnifice, imense moschei, biblioteci și universități. Toate aceste reprezentări au fost investite cu criteriul veridicității de călătorii secolului al XIX-lea, care, chiar dacă nu le-au descoperit în peregrinărilor lor în oraș, erau convinși

¹¹ O analiză detaliată asupra discursului și teoriilor lui C.A.Diop oferă F.X.Fauvelle, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop. Histoire et idéologie*, Paris, 1996

¹² Cheikh Anta Diop, *Les Fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral d'Afrique Noire*, Paris, 1960

¹³ Problema “miturilor științifice” a fost analizată în lucrarea *Afrique Noire. Histoire et Civilisation*, (ed.) Elikia M'Bokolo, Paris, 1995, vol.I, pp. 15-50.

că au existat și atunci le-au proiectat într-un trecut îndepărtat, de preferință secolele XVI-XVII. Imaginile vehiculate în secolul al XIX-lea au fost preluate în istoriografia africană a ultimilor decenii, informațiile călătorilor europeni în Tombouctou și cronicile arabe devin surse investite cu autoritate și deci de necontestat. Cele mai multe studii tratează secolele XIV-XVII. Studiul lui Cissoko Sékené, "L'intelligentzia de Tombouctou aux XV- XVI siècles" publicat în *Présence Africaine* nr.72, Paris, 1969, preia o reprezentare proprie mentalului colectiv al secolului al XIX-lea: *Tombouctou - centru intelectual și religios al Africii Negre*- dându-i dimensiuni reale într-un timp istoric bine delimitat. Sursele pe care se bazează argumentația sunt cronicile lui Tarikh el-Fettach și Tarikh es-Soudan - nu lipsite uneori de exagerări - și relatările de călătorie ale veacului al XIX-lea, considerate documente impecabile și drept urmare nesupuse unei analize pe cele două nivele (real și imaginar). Faptul că orașul Tombouctou a fost în secolele XV-XVI (veacuri încărcate de semnificații și în spațiul european) cetatea care focaliza energiile culturale ale Africii Negre este acceptat ca o realitate incontestabilă, fără a mai necesita o argumentare atentă. Grilele de lectură pentru sursele menționate sunt identice și în cazul unei alte lucrări a aceluiași autor, *Tombouctou et l'empire Songhay (Epanouissement du Soudan Nigérien aux XVe- XVIe siècles)*, Dakar – Abidjan, 1975.

Un alt tip de abordare a istoriei orașului Tombouctou este cel politic, evenimential, glorificându-se faptele de arme ale conducătorilor cetății și insistându-se pe rolul politic jucat în zonă. Acest tip de raportare la trecutul orașului este foarte bine reprezentat de Michel Abitbol în *Tombouctou et les Arma. De la conquête marocaine (1591) à l'hégémonie de l'Empire Peul au Macina en 1832*, Paris, 1979. Lucrarea fiind foarte bogată în documente poate servi, ea însăși, drept sursă pentru studii despre nașterea și evoluția legendei orașului.

Reprezentarea orașului ca centru economic și comercial al Africii sud-sahariene pe care secolul al XIX-lea o moștenește de la negustorii arabi și europeni și pe care o va proiecta tot într-un trecut îndepărtat (călătorii care vizitează orașul sunt dezamăgiți de numărul mic al negustorilor întâlniți pe străzile orașului, dar preferă să asigure pe cei rămași acasă că Tombouctou a avut un trecut economic prosper pentru a nu minimaliza elanul colonizator) este preluată în discursul naționalist și recompusă. Astfel cetatea sudaneză devine centrul comercial al întregului continent , punct de întâlnire al caravanelor ce transportau aur și sare de o parte și de alta a deșertului Sahara.

3. Perioada colonială joacă și ea un rol important în construcția identității naționale. În interpretarea ei punctele de vedere sunt divergente; astfel, V. Y Mudimbe insistă asupra importanței “hibridizării” prin colonizare, iar Jan Vasina susține alterarea culturii autohtone prin episodul colonial. Problema acestor controverse poate fi redusă la a stabili dacă societățile africane sunt produsul culturii savante europene și acțiunilor ei sau a existat o rezistență activă (militară) sau pasivă (culturală și religioasă) pe continent care le-a împins pe o traiectorie mai mult autohtonistă. Insistența asupra continuității istoriei africane face ca momentul colonial să devină doar o paranteză ne semnificativă într-un drum continuu de acțiune politică și culturală autonomă a africanilor.

4. În ultimile decenii se manifestă și o încercare de reafirmare a unei identități locale, regionale, religioase sau etnice, interpretarea trecutului realizându-se din această perspectivă în conformitate cu experiențele trăite, cu memoria individuală și colectivă. Acest discurs alternativ este promovat prin film, emisiuni radio, pictură afirmându-se că numai astfel este posibilă regăsirea identității. Istoria scrisă în mediul universitar este respinsă, iar în locul ei se pretinde că se promovează o istorie care să reflecte cotidianul și imaginarul actorilor.

Peisajul istoriografic african cunoaște în ultimile decenii o mare diversitate, diversitate ce provine dintr-o dublă dinamică: *internă*, determinată de criza și eroziunea sistemului legitimării naționalismului și statelor-națiuni post-coloniale, și *externă*, accelerarea procesului de mondializare. Astfel, o investigare a istoriei Africii nu se reduce doar la o serie de întrebări vizând paliere politice, economice, sociale sau culturale, ci provoacă o serie de controverse din ce în ce mai violente și manifestări puternice în jurul autohtoniei sau pornind de la argumentele prin care se susțin conceptele de *identitate* sau *cetățean*. Istoria care pare să se impună în mediile universitare propune regăsirea elementelor autentice ale culturilor negre, afirmarea cu vehemență a istoricității și autonomiei, identificarea eroilor rezistenței, într-un cuvânt: exhibarea civilizației și valorilor lumii negre. Munca istoricilor este complexă și dificilă fiind prinsă între exigențele politice și statale, cele ale memoriei comunităților și grupurilor etnice și cele ale practicilor istoriografice occidentale. Fiecare grup etnic își aduce propriile mituri și legende, propriile regimuri de adevăr și o ordine proprie a discursului greu de combinat cu metodologiile occidentale de lucru și respectând cerințele politice și ideologice ale statelor naționale încă în viață.

Specialiștii europeni nu rămân insensibili la căutările identitare din spațiul african, dar ei sunt în primul rând atenți la surprinderea cât mai nuanțată a specificității etnice și regionale, tendință moștenită din perioada stăpânirii coloniale. Cărțile lui Yves Urvoy, *Histoire des populations du Soudan central* (1936), *Histoire du Bornou* (1949), cele ale lui Richmond Palmer, *Sudanese Memoirs* (1928) și *The Bornu Sahara and Sudan* (1936) sau lucrarea lui Richmond Palmer, *Sudanese Memoirs* (1928) sunt exemple relevante.

Încercarea de descoperire a identității continentului african l-a obligat pe cercetătorii europeni să își analizeze propriile atitudini în raport cu negrii. Sunt din ce în ce mai numeroase în spațiul european lucrările care își propun să descifreze mecanismele de constituire a reprezentărilor Africii Negre. Mai importante, poate, decât lucrările generale de istorie a Africii, ele pot servi și la identificarea problemelor care au generat această exacerbare a valorilor civilizației africane cu care se confruntă în acest moment specialiștii de pe continentul negru. Imaginea negrului în spațiul anglo-saxon este remarcabil analizată în trei sinteze: George M. Eredrickson, *The Blak Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny (18117-1914)*, New York, 1971; Winthrop D. Jordan, *White Over Blank: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812*, Baltimore, 1969, Philip Curtin, *The Image of Africa: British Ideas and Action, 1780-1850*, Madison, Wisconsin, 1964. Despre imaginea africanului în spațiul francez au scris William B. Cohen., *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs (1530-1880)*, Paris, 1980 (prima ediție a apărut la New York în 1979) și Yves Monnier, *L'Afrique dans l'imaginaire français (fin du XIXe- début du XXe siècle)*, Paris, 1999.

Alături de lucrările de sinteză construite pe surse foarte diverse, trebuie menționate și lucrările mai “aplicate” care analizează reprezentările continentului african pornind numai de la un anumit tip de documente. Imaginea Africii Negre în presa franceză a fost tratată de W. H. Schneider în lucrarea *An Empire for the Masses. The French Popular Image of Africa (1870-1900)*, Londra, 1982.

Un mare număr de lucrări sunt consacrate imaginii Africii în literatură. Prima lucrare cu această temă a apărut la Paris, în 1925, semnată de Roland Lebel, *L'Afrique occidentale dans la littérature française (depuis 1870)*. Autorul propune o trecere în revistă a romanelor și lucrărilor de călătorie din secolele XVII-XVIII și o analiză a modalității

în care teme importante din literatura dedicată Africii în aceste secole trec în literatura sfârșitului de secol XIX. Acestei lucrări i-au urmat foarte multe altele păstrând tematica, dar rafinând metodele de citire a textelor. Printre ele amintim: Roger Mercier, *L'Afrique Noire dans la littérature française*, Dakar, 1961; Leon Fanoudh- Siefer, *Le Mythe du nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française de 1800 à la Deuxième Guerre mondiale*, Paris, 1968, Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: l'expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française (1871-1914)*, Paris, 1971; Guy Turbet-Delof, *L'Afrique Barbaresque dans la littérature française (XVI-XVIII)*, Paris, 1971; Leon -François Hoffman, *Le Nègre romantique*, Paris, 1973, Ada Martin-Zemp, *Le Blanc et le Noir: Essai d'une description de la vision du Noir par le Blanc dans la littérature française de l'entre- deux-guerres*, Paris, 1975. Obiectul unor astfel de lucrări nu a fost numai literatura franceză, au intrat în atenție mai ales producțiile literare din țările care au avut posesiuni în Africa. Pentru imaginea Africii Negre în literatura germană, spre exemplu, amintim studiul lui Max F.Dippold, "L'image du Cameroun dans la littérature coloniale allemande", în *Cahiers d'Etudes Africaine*, nr.49, 1973.

Mai trebuie menționate, în contextul lucrărilor bazate pe un singur tip de surse, două sinteze realizate pornind de la rapoartele și scrisorile misionarilor: Cristiane Roussé-Grosseau, *Mission Catholique et choc des Modèles Culturels en Afrique*, Paris, 1992 și Bernard Salvaing, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXe siècle*, Paris, 1994. Ambele lucrări propun o analiză problematizată: imaginea spațiului geografic, structurilor sociale, obiceiurilor și credințelor, omului negru, susliniind diferența în acest tip de reprezentări prin raportare la cele oferite de călătorii aventurieri sau în slujba societăților de geografie și guvernelor din Europa. Specificitatea imaginilor este căutată în natura diferită a determinărilor pe care le suportă discursul.

Lucrarea lui Y.Fall, *L'Afrique à la naissance de la cartographie moderne*, Paris, 1982 este realizată pornind tot de la un singur tip de sursă, de această dată și mai puțin convențional: harta. Autorul propune o analiză a reprezentărilor Africii în hărțile realizate de călătorii arabi și europeni din secolele XIV -XVII, urmărind și felul în care informațiile, uneori eronate, circulă în timp.

Deși exponenți ai manierelor diferite de a reconstrui identitatea Africii Negre, istoricii africani și cei europeni au descoperit, în ultimii

ani, beneficiile lucrului împreună. Centrele și institutele de studii africane din Europa și Africa sunt gazde pentru studenți și cercetători invitați să se debaraseze de prejudecăți, iar revistele lor oferă spații pentru benefice confruntări metodologice.

Résumé

HISTORIENS EUROPEENS ET AFRICAINS A LA RECHERCHE DE L'IDENTITE D'AFRICHE

Les Puissances Européennes ont partagé le continent africain d'une manière abstraite, sans tenir compte des anciennes délimitations tribales, de l'histoire ou des traditions des conquis et sans prétention de créer dans le nouvel espace une constellation d'Etats nationaux d'après leur propre modèle. Les pays qu'ils ont inventés sont devenues des nations à la suite de la décolonisation, et ses Etats-nations devaient être soutenus par des éléments idéologiques, parcequ'au delà des structures superficielles recouvrant l'ensemble, une réalité tribal continuait a exister. Une crise du nationalisme et de ses paradigmes se manifesta très tot, crise qui semblait s'associer à celle du triballisme et de l'éthnicité. Et les intellectuels africains ont essayé de lui répliquer par la création d'une identité collective. Les Ecoles de Dakar, Ibadan et Dar Es-Salaam espéraient, par un plaidoyer pour une civilisation unitaire de l'Afrique, de pouvoir représenter la réalité africaine qui avait perdu sa cohérence dans une logique de la division. Celle nouvelle identité allait se constituer à partir d'une redéfinition géographique conceptuelle de l'Afrique, d'une réinterprétation de l'histoire du continent. L'apparition du premier homme dans cet espace, la naissance, toujours ici, de la brillante civilisation égyptienne d'origine nègro-africaine sont deux des mythes fondateurs de cette nouvelle identité collective.

CHIPUL STRĂINULUI ÎN JAPONIA EREI MEIJI (1868-1912)

ALEXANDRA-MARIA CUCU

Dacă dorim să analizăm o civilizație, trebuie să ne oprim asupra transformărilor survenite la diverse nivele. Tehnicile de producție, mecanismele schimbului, repartitia puterilor și situația corpului legislativ constituie importante puncte de reper într-o abordare tradițională. Comportamentele colective - în care includem atitudinile mentale și viziunea despre lume caracteristice respectivei civilizații la un moment dat, au darul de a ne oferi o nouă posibilitate de înțelegere a acesteia și din contextul astfel creat să construim noi mecanisme de studiu al evoluțiilor sale.

În lucrarea de față îmi propun să analizez cele mai semnificative aspecte ale evoluției societății japoneze în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în primul deceniu al secolului al XX-lea - respectiv pe durata perioadei istorice cunoscute sub numele de Epoca Meiji (1868-1912)¹ sau "era guvernării luminate".

Motivație

Se poate naște întrebarea "De ce Japonia - și, mai ales - *de ce Japonia Erei Meiji?*" Cele câteva răspunsuri pe care le voi da mai jos constituie principalele argumente care m-au determinat să mă opresc în

¹ Epoca se cheamă astfel de la numele pe care și-l ia Mutsuhito, încoronat ca Împărat Meiji la 3 ianuarie 1868. Era un lucru de foarte mare importanță - numele Împăratului putând, conform credinței *shintoiste* să schimbe până și cursul istoriei. Gestul lui Mutsuhito a făcut, astfel ca *Era guvernării luminate* să se bucure de sprijinul popular.

mod special asupra acestei epoci, mai importantă pentru istoria modernă și contemporană - din punctul meu de vedere - decât oricare altă perioadă din evoluția spiritului nipon.

În anii care au urmat celui de-al doilea război mondial interesul stârnit de cultura și civilizația niponă a cunoscut o creștere fără precedent. Studiile de niponologie realizate în afara granițelor Japoniei - și aici mă refer la Școlile americană, germană, engleză și rusă (care sunt cele mai importante) - au condus la găsirea unor rezultate, uneori chiar mai importante decât cele obținute pe tărâm nipon. Între Japonia și România se stabilesc relații diplomatice încă din secolul al XIX-lea,² nu puține fiind ordinele și decorațiile oferite de Casa Regală Română unor membri marcanți ai Casei Imperiale Japoneze.³ În România perioadei interbelice se scrie mult despre japonezi și țara lor,⁴ atât în literatura de călătorie, cât și în cea destinată popularizării⁵ cunoștințelor geografice, științei, etc. Se înțelege de la sine - asimilarea de către publicul românesc a unor idei și a unui mod de viață specific nipon este excusă. Apare, însă, un roman⁶ scris de un român în care atmosfera creată amintește în mod surprinzător de opera în proză a unui autor japonez din secolul al XVII-lea: *Ihara Saikaku*.⁷

Ideologia comunistă, marxistă, “anti-imperialistă” a interzis vreme de trei decenii și mai bine orice legătură sau contact diplomatic cu o țară

² Constantin Bușe, Zorin Zamfir, *Japonia, un secol de istorie. 1853-1945*, București, 1990, p. 8.

³ Prințul *Naruhiko*, Șeful Casei *Higashi-Kuni* a primit Marea Cruce a Ordinului Carol I; Șeful Casei *Takamatsu*, Prințul *Nobuhito* este, de asemenea, decorat cu marea Cruce a Ordinului Carol I; chiar și împăratul *Hirohito* (1921-1989) a fost făcut Cavaler, decorat cu Ordinul Carol I cu colier. Toate aceste informații au fost obținute din *Almanach de Gotha*, Paris, 1934, p. 150.

⁴ Vezi I. Simionescu, *Japonia, țara minunilor*, București, 1934, seria “Cunoștințe folositoare”; Gh. Băgulescu, *Suflet japonez*, trei volume, Tokyo, 1934; Ioan Timus, *Japonia de ieri și de azi*, București, 1943.

⁵ Multe materiale legate de japonezi - fie în mod special, fie în grupuri legate prin preocupări sau după alte criterii apar în colecții de tipul celei amintite mai sus: seria “Cunoștințe folositoare”.

⁶ Ioan Timus, *Ogiô-san* (Domnișoarele), București, 1938.

⁷ *Ihara Saikaku* (1642-1693) prozator și poet important al Perioadei Edo (1600-1868), autor de poeme *haikai* și de povestiri *ukiyo-zôshi*; se inspiră din viața de zi cu zi a orașenilor din Edo (actualul Tōkyō) și Osaka. Eroii săi - negustori și curtezane - sunt surprinși într-o serie de situații din care nu lipsesc nici comicul și nici senzualul. Cele două categorii estetice își găsesc la Saikaku expresia cea mai complexă, ocultând uneori cu succes conflictul dintre *giri* (datorie) și *ninjô* (sentimente) - topos preferat îndeosebi de arta (și mai ales literatura) cu caracter didactic din epocă.

care își păstra Împăratul - chiar dacă numai ca simbol - și al cărei mecanism de piață venea în contradicție cu structurile economice de tip sovietic. Debutul și slăbirea relațiilor cu Japonia, una din Marile Puteri economice Mondiale de după război au dus la construirea unei scheme mentale stereotipe legată de Țara Soarelui-Răsare, care nu a ajutat foarte mult reluării unor contacte diplomatice și economice bine determinate după 1989.

Puțini au fost românii pe care i-au interesat studiile de niponologie și, întocmai ca în Japonia secolelor XVII-XVIII, singurul aspect al civilizației nipone care a prezentat interes pentru oficialitățile din România comunistă - a fost acela tehnologic. În puținele lucrări apărute în România de după 1947 o serie de informații sunt prezentate eronat, fiind selecționate în genere lucrări cu puține lucruri importante, cât mai ales cu ideologia marxist-leninistă. Dificultatea limbii japoneze a constituit de asemenea o barieră serioasă în stabilirea unei corespondențe adevărate și de lungă durată, ea ducând la rezultatele "parțiale" pe care le reprezintă lucrări ca "Civilizația japoneză tradițională" sau "Meridianul Yamato".⁸ Deși intențiile care îi animă pe autorii lor sunt cu totul deosebite - lipsa informațiilor și circumstanțele create în perioada comunistă fac ca aceste lucrări să își piardă astăzi din interes.

Evenimentele din 1989 au dus la o reanimare a relațiilor diplomatice româno-nipone, însă vreme de șapte ani au păstrat un ton mai mult convențional. Creșterea interesului japonezilor față de România se poate, însă, lesne constata după noiembrie 1996. Pentru o mai mare siguranță în obținerea unui succes real atât în relațiile economice, cât și în cele diplomatice și culturale, este necesar un anume profesionalism și apelul la specialiști. În Japonia Erei Meiji vedem o cale - adecvată firește secolului său - de tranzitare într-un interval de timp dat, de la un anume tip de societate la alt tip de societate.

În Japonia secolului al XIX-lea se produce o schimbare de esență. Aceasta are loc atât ca urmare a acțiunii unor factori interni, cât și - mai ales ca o consecință a intervenției externe. În cazul celei de-a doua

⁸ Prima lucrare îi aparține dr. Octavian Simu, actualmente personalitate binecunoscută în lumea niponologilor români. Autor al multor lucrări despre Japonia, a recunoscut deschis - la sedința Societății Române de Niponologie din decembrie 1996 că lipsa informațiilor l-a obligat să se restrângă la câteva aprecieri generale, lucrările sale pierzându-și ușor din actualitate. Nu știu dacă și Florin Vasiliu - președinte al Fundației Niponica și autor al celei de a doua lucrări a recunoscut același lucru, însă cred că pentru toți cei preocupați de acest domeniu restricțiile impuse de lipsa comunicării și cenzura au constituit adevărate catastrofe intelectuale

situații, putem vorbi de o adevărată *vaterlandische umkehr*⁹ japoneză. Regăsirea valorilor tradiționale cu o vechime mai mare de șase secole își are în bună măsură rădăcinile în sosirea Comandorului Matthew Perry în 1853.¹⁰

Acum se petrece acea trecere - ca să folosim sintagmele folosite de Tönnies - de la o societate de tip *Gemeinschaft* la una de tip *Gesellschaft*.¹¹ Tradiționalul conflict dintre *shin* (simțire) și *ri* (rațiune), dintre *giri* (datorie) și *ninjō* (sentimente) își găsește într-o măsură mai mare sau mai mică rezolvarea prin această schimbare de opțiuni. Modificările survenite la nivelul mentalului vor avea darul să producă o secționare considerabilă a continuității la nivelul vieții private și publice - atât între Japonia tradițională și cea modernă - cât și între Japonia și celelalte civilizații conservatoare din Asia secolului al XIX-lea.

În "noua" societate niponă putem observa existența unei noi grile de valori, a unor aspirații diferite de tot ceea ce caracterizase gândirea de până atunci.

Secolul al XIX-lea înseamnă pentru japonezi cel de-al doilea contact important cu *străinii*.¹² De această dată, însă, rolul *veneticilor* este jucat de reprezentanții mai tinerei națiuni americane.¹³ După Restaurarea Puterii Imperiale au loc mutații în conștiința japonezilor - efectul acestora făcându-se simțit mai târziu - în perioada interbelică și în vremea celei de-a doua conflagrații mondiale. Puternicele mișcări ultranaționaliste născute acum ca și foarte eficientele slogane din această perioadă vor contribui efectiv la instituirea unui climat tensionat în relațiile cu non-japonezii, care în final va degenera provocând țării imense daune morale și materiale.¹⁴

⁹ Hölderlin este cel care folosește aceste cuvinte - *acasă* semnificând pentru el Grecia.

¹⁰ Constantin Bușe, Zorin Zamfir, *op. cit.*, p. 23.

¹¹ Cf. F. Tönnies, *Community and Society*, Michigan University Press, 1960; despre această trecere vorbește psihiatrul Takeo Doi în lucrarea sa *Amae no Kôzô* (Structura *amae*-ului), Kôbundô Ltd., Tôkyô, 1971.

¹² Primul *contact* cu europenii avusese loc în perioada *Muromachi* (1333-1568). După ce ajunseseră pe mare în India - în 1498 - și în China în 1513, în 1543 portughezii debarcă la Tanegashima, situată în largul Insulei Kyushu - cf. Paul H. Varley, *Japanese Culture*, Charles E. Tuttle Company, Tôkyô, 1984, 1986, 1991, p. 127.

¹³ Să nu uităm că de la descoperirea continentului american și până la prima debarcare a europenilor în Japonia nu trecuse decât o jumătate de secol.

¹⁴ Aici mă refer la contribuția dezastruoasă pe care a jucat-o ultranaționalismul nipon în declanșarea atacurilor împotriva americanilor - la Pearl Harbour - precum și la întreținerea unui climat defavorabil străinilor, înainte de cel de-al Doilea Război Mondial.

Japonia Erei Meiji este unul din punctele de referință cel mai des citate în lucrările al căror conținut tratează probleme generale, specifice societății nipone. Orice lucrare de istorie, psihologie, literatură, artă sau chiar religie nu poate să își afirme ideile fără a face o referire - cât de mică - la evenimente, personalități sau curente de gândire din acea perioadă. Așa cum cel de-al doilea război mondial este încă prezent în imaginarul politic contemporan (toate explicațiile actuale folosind argumentații ce își găsesc identitatea în idei apărute fie *înainte*, fie *după* război), tot așa - societatea japoneză contemporană se legitimează prin Epoca Meiji. Topos preferat în discursurile cu caracter patriotic, evocarea s-a dovedit foarte eficientă în momente de mare tensiune, credibilitatea sa fiind o dovadă a acțiunii efective a imaginarii politice.

Găsirea unei noi identități și credibilitatea internațională pe acest fond schimbat de puțină vreme - a constituit pentru mai multe țări aflate în proces de modernizare în secolul al XIX-lea o problemă serioasă. Nici România nu a făcut excepție de la această problemă. Acomodarea celorlalte state cu situația creată și noile cerințe ale societăților în curs de modernizare - care au avut multe trăsături în comun - au produs schimbări nu numai în harta zonelor de influență, dar și în percepția oamenilor. Modul în care este *celălalt* perceput începe, în sfârșit să sufere transformări și *barbarul* își câștigă încet, încet, un statut diferit.

“Imaginea are ... o funcție de prim ordin în comunicarea intelectuală, în raporturile cu *celălalt*, în cunoașterea și definirea *alterității*, domeniu *la modă* în deceniile din urmă.”¹⁵ Ceea ce este statuat prin tradiție - se modifică greu. A fost greu pentru mulți să îi accepte pe *ceilalți* și încă și mai greu pentru aceia să se accepte, însă, odată început, procesul avea să își cunoască deznodământul o sută de ani mai târziu. Iar cele care au ajutat la această clarificare au fost studiile dedicate *celuilalt*.

Străini și străinătate în Japonia Erei Meiji

Anglia - în Vest
Rusia - în Nord,
Compatrioți,
Nu încetați să fiți vigilenți !
Tratatele care unesc la suprafață

¹⁵ Alexandru Dușu, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, 1986, p. 195.

Nu cimentează și adâncurile sufletului.
Vor fi ființând ele - legile internaționale...
Dar când vremea va veni
Va trebui să fim pregătiți.
Căci, împliniți și cu forțe sporite
Îi vor devora cei tari pe cei slabi.¹⁶

Unul dintre cântecele populare cele mai cunoscute în cea de-a doua parte a Epocii Meiji ilustrează în mod clar starea de spirit existentă în rândul populației față de *străini*.

Cine sunt aceștia și de ce reprezintă ei o amenințare la adresa "ființei naționale" a japonezilor în secolul al XIX-lea - iată principalele probleme pe care le voi trata în acest subcapitol.

Și dacă vrem să ne referim la identitatea străinilor - cântecul numește în mod foarte clar două dintre țările care reprezentau un potențial pericol pentru Japonia în acea perioadă: Anglia și Rusia. Cu aceasta din urmă se va ajunge chiar la un conflict armat în 1904-1905¹⁷, încheiat cu victoria neașteptată a japonezilor.

După Restaurarea imperială și victoria deplină a regimului Tokugawa, cei care contribuiseră la această răsturnare de forțe aveau să se dedice unei severe politici izolaționiste după model occidental. Încă de la început noul regim a urmat un curs aflat în contradicție completă cu ceea ce definise regimul anterior. Nici un an de la guvernarea sa nu se încheie - când desființează toate privilegiile *daimyo*-ilor în materie de impozite. Cele 40 de procente pe care fermierii le plăteau de regulă acestor seniori trec în visteria statului. Deși seniorilor li s-a acordat dreptul de a-și păstra jumătate din venit, aceasta nu a fost destul cât să le potolească mânia. În curând au urmat și alte măsuri luate de noii guvernanți. *Daimyo* au fost scutiți de plata întreținerii samurailor aflați în serviciul personal și de cheltuielile publice. *Samurarii* - sau *bushi*, cum li se mai spunea - au primit pensii de la Guvern. În următorii cinci ani orice urmă de inegalitate socială este desființată, prin scoaterea în afara legii a portului săbiilor, a restricțiilor referitoare la hainele pe care oamenii fuseseră obligați să le poarte în perioada anterioară (și aceasta în funcție

¹⁶ Ohama Tetsuya, *Meiji no bôhyô*, Shuei Shuppan, 1970, p. 12.

¹⁷ Pentru detalii poate fi consultată foarte utila lucrare a lui Hill Nish, *The Origins of the Russo-Japanese War*, London, New York, Longman, 1985.

de clasa socială de care aparținea fiecare).¹⁸ Se renunță la legile care îi legau pe oameni de pământ, sunt desființate calebrele *bariere* care separaseră feudele una de cealaltă și chiar și Budismul este atacat puternic.

Până în 1876 samurarii au primit de la Guvern pensii - mai mari sau mai mici, în funcție de statutul ocupat în perioada anterioară și cu sumele avansate o dată pentru următorii 10-15 ani aceștia și-au putut înființa diferite afaceri pe cont propriu. A fost un pas extrem de important în tranziția de la economia feudală la sistemul economiei de piață aplicat ca în Occident.

Cu toate acestea reformele nu s-au bucurat de sprijinul populației. Oamenii erau mult mai entuziasmați la gândul că țara lor avea să invadeze Coreea - ideea fiind mult mai dezbătută între 1871 și 1873.¹⁹ Însă tânărul guvern Meiji nu numai că a persistat în înfăptuirea reformelor - ci a reușit și să distrugă orice proiect de invazie. Programul conducătorilor a contrastat atât de puternic cu așteptările populației, încât s-a ajuns la revolte: în 1877 Saigo Takamori²⁰ conduce Rebeliunea Satsuma, ai cărei principali susținători erau samurarii - marii dezamăgiți ai epocii. Guvernul angajează o armată de mercenari și samurarii sunt înfrânți.

Nici fermierii nu s-au arătat mai mulțumiți. Între 1868 și 1878 au avut loc 190 de revolte ale țăranilor²¹, motivele fiind dintre cele mai diverse: taxele care rămăseseră la fel de mari ca și în perioada Tokugawa; au protestat împotriva obligativității educației, a concentrării în armată - necesară și aceasta -, împotriva recensămintelor și a reîmpărțirii pământurilor, împotriva iertării celor aflați în afara societății, a reformei

¹⁸ În perioada Edo (1600-1868) este instituită în mod oficial ierarhia socială *SHI-NO-KO-SO* care așează categoriile sociale după importanță. Astfel - pe prima treaptă erau situați samurarii, urmați de fermieri, meșteșugari și negustori. Plasarea comercianților pe treapta cea mai joasă a societății își are explicația în ideologia oficială neoconfuciană a epocii (inspirată de scrierile unui discipol chinez al lui Confucius, pe nume Chu Hsi) și care considera negoțul un soi de speculă, care nu produce nimic în mod vizibil. Desigur - situația reală avea să cunoască o întorsătură dramatică, negoțul având, de fapt, nivelul de trai cel mai ridicat, iar fermierul, împovărat de taxe - cel mai scăzut nivel de viață. Epoca Meiji stabilește un echilibru, abilitând în mod oficial *normalitatea* și anulând absurdul. Informațiile referitoare la ierarhia socială se găsesc în *Nihon Shi* (Istoria Japoniei), Kodansha International, Tōkyō, 1996, p. 100-103.

¹⁹ William Theodore de Bary, *Sources of Japanese Tradition*, Columbia University Press, New York and London, 1958, 1971, p. 658-662.

²⁰ *Nihon Shi - op. cit.*, p. 184-185.

²¹ Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Charles E. Tuttle Co., 1954, 1996 (ediția a 50-a), p. 78.

calendarului, a atacurilor oficiale împotriva Budismului și a multor altor măsuri care nu au avut ca scop decât îmbunătățirea traiului și a nivelului general de civilizație în rândul populației.

Se poate naște întrebarea: *cine erau acești guvernanți atât de hotărâți?* Răspunsul este simplu. Erau samurai de rang inferior și negustori care, chiar și în perioada anterioară²² se bucuraseră de oarecari privilegii. Mulți dintre ei fuseseră supraveghetorii domeniilor marilor seniori - *daimyo* - și care deprinseseră în acest fel o serie de tehnici de a administra în mod eficient domeniile. Fuseseră mulți implicați și în administrarea altor tipuri de întreprinderi decât cele agricole - mine, manufacturi cu profil textil sau de fabricare de arme. Unii fuseseră negustori care își cumpăraseră titlul de *samurai*. În final acest corpus administrativ s-a grupat într-o alianță foarte eficientă, care a dus la capăt un program complex de reforme. Deși în primii ani - după cum am arătat - acești excelenți tehnicieni nu s-au bucurat de simpatia japonezilor, ei au reușit într-una din cele mai dificile misiuni politice și economice care au fost duse la sfârșit vreodată. Nu au tratat ce au avut de făcut ca o misiune ideologică, ci - pur și simplu - ca pe o slujbă. Ei au reușit să treacă acest test, însă mitologia politică avea să își manifeste eficiența la alte nivele - inferioare calitativ și superioare cantitativ.

Entuziasmul stârnit de ideea cuceririi unei țări vecine, toate manifestările de bucurie în urma înfrângerii Chinei - în războiul din 1894-1895 -, ca și după victoria repurtată asupra armatei Țarului, în 1905, și care vin după două secole și jumătate de pace deplină, provoacă întrebări ale căror răspunsuri se leagă mai mult sau mai puțin de prezența străinilor în arhipelag.

“*Străinul* este ... un termen generic, înglobând, indiferent de componenta etnică, pe cei care reflectă un alt sistem de valori decât cel în genere acceptat sau impus.”²³ De la imaginea pe care acești “venetici” o creează, până la mentalitatea acestora, totul este scrutat cu atenție, prevenitor.

De multe ori se fac confuzii între atitudinile diferitelor națiuni din Asia față de străini - iar China și Japonia sunt puse de cele mai multe ori în aceeași categorie. Adevărul este că din partea Chinei se manifestă și altceva, dincolo de rezerva tradițională... Este un *dispreț* față de *barbarii* veniți din Europa și America, pe care spusele lui Lū Hsūn o dovedesc în

²² Perioada Edo (1600-1868), denumită astfel după orașul de reședință al *Shōgunilor* Tokugawa, în care se afla și Guvernul militar - *Bakufu*.

²³ Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, 1997, p. 179.

mod clar: "În acea vreme (secolul trecut - n.n.) se obișnuia ca după studierea clasicilor confucianiști să se dea un examen pentru un post guvernamental. Cei care studiau materii occidentale erau priviți ca unii care își vânduseră sufletul barbarilor în disperarea lor de a-și găsi alt loc mai bun, unde să își pună în valoare capacitatea."²⁴

Această siguranță de sine, lesne de înțeles în cazul unei civilizații vechi de câteva milenii, va constitui - dincolo de Marea Interioară - prilej de evidențiere a superiorității japoneze incontestabile.

"În lumea de astăzi (secolul al XIX-lea - n.n.) Europa și America sunt cu siguranță mari puteri, iar țările create de europeni au prosperat fără doar și poate. Acum numai cei din Est mai pot ține piept progresului acestor țări. Cu toate acestea, India, Egiptul, Burma și Annam și-au pierdut deja independența. Siamul, Tibetul și Coreea sunt extrem de slabe și le va veni greu să își stabilească autonomia. Astfel - în Orient - astăzi numai Japonia și China au o poziție independentă, suficient de stabilă ca să intre în competiția pentru drepturi alături de Marile Puteri. Dar China se *agață* de clasici și este lipsită de spiritul progresului. Numai în Japonia a prins rădăcini ideea de progres, planurile sale exprimându-și în mod clar dorința de a avea o civilizație glorioasă în viitor."²⁵

Preocupările pentru soarta *celorlalți* porniți împotriva *celorlalți* - mai precis pentru situația micilor state din Asia de Sud, preluate și transformate în colonii de Marile Puteri europene nu îi preocupă numai pe politicienii japonezi ai secolului al XIX-lea. Dincolo de forurile academice, cântecele populare construiesc o solidaritate remarcabilă, fondată pe principii ce țin mai mult de tradițiile culturale apropiate și zonele de influență tradiționale - decât pe realitatea existentă - și care opun Japonia țărilor europene, ca și Statelor Unite, transferându-i foarte subtil misiunea de *salvator al Asiei*.

²⁴ Lü Hsün, *Three Stories by Lü Hsün*, Cambridge University Press, New York - citat de Takeo Doi în *The Anatomy of Dependence*, Kodansha International, Tokyo, New York, London, 1973, 1981, p. 47.

²⁵ Inoue Tetsujirō, *Prefața la Chokugō engi* (Comentariul la Ordonanța Imperială a Educației), scris în 1891 la cererea expresă a Ministerului Educației - Monbushō - și care va circula în mod oficial în toate școlile din țară, vânzându-se în câteva milioane de exemplare - cf. Carol Glück, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985, p. 128-129.

Mereu frământate și nesupuse în veci,
Afganistan, Baluchistan,
Annam, India, Burma,
Și alte nenumărate țări mici
Toate acestea sunt colonii - fie ale Angliei,
Fie ale Franței.
Dacă se continuă așa, Orientul
Va sfârși prin a fi călcat în picioare
De Puterile occidentale.
Și nici o țară nu-și va mai păstra
Poziția - pe picior de egalitate.

Anglia, Franța, Germania, Rusia -
Fi-vor toți dușmanii zdrobiți
Și steagul glorios al Soarelui Răsare
Va flutura deasupra piscurilor Himalayei
Ce bucurie ! Ce fericire !²⁶

Finalul acestei “balade populare moderne” ilustrează căderea într-una din cele mai serioase capcane elaborate de mitologia politică. Țelului generos al *salvării* îi sunt insinuate cu abilitate ideea expansiunii teritoriale prin violență și a imaginii unității unui vast ținut al cărui centru de greutate să îl constituie Japonia. Și cum declanșarea unei “mine” naționaliste provoacă la rândul său și alte reacții de acest gen, mitul *unității* întregii Asii de Sud-Est nu întârzie să apară.

Astfel, în 1891 se înființează în Japonia o Societate Orientală (*Tôhō Kyôkai*).²⁷ Cunoscuții ziariști ai vremii - Kuga și Miyake - precum și alți intelectuali de marcă - Inoue Tetsujirô și Oi Kentarô - se asociază, propunându-și să elaboreze un program care să ia în considerare condițiile existente în țările asiatice vecine, având ca scop “păstrarea balanței între națiunile Estice și Vestice din Orient”.²⁸

Inoue merge mai departe și îndeamnă oamenii să se unească împotriva dușmanului din afară: “dacă oamenii nu vor fi uniți,

²⁶ *Azia no Zentô - Soeda, Enka no Meiji Taishôshi*, 48 - citat în Carol Glück, *op. cit.*, p. 131-132.

²⁷ *Ibidem*, p. 131.

²⁸ *Sadeka - Kindai Nihon ni oreru taigai kô undô*, p. 65-68 - citat în Carol Glück, *op. cit.*, p. 131.

fortificațiile și vasele de război nu vor fi suficiente. Dacă vom fi împreună - atunci nici chiar un milion de dușmani furioși nu ne vor putea face nici un rău”.²⁹

După cum se poate observa, discursul pune din nou problema străinilor. Despre tratamentul pe care aceștia îl primesc - conform imginarului japonez de secol XIX - ne putem da seama, atât din subiectele abordate în rândul intelectualilor, cât și din discuțiile oamenilor de rând.

Preocuparea față de *celălalt* are o evoluție specială. Ea nu poate fi, însă, complet desprinsă de o epocă anterioară³⁰ lungă de aproape un secol, care creează un precedent ce explică atitudinea de respingere a japonezilor la venirea lui Perry în 1853.

Până în secolul al XVI-lea Japonia fusese inaccesibilă străinilor. Au existat două tentative - în 1274 și 1281³¹ - ale mongolilor lui Kublai-Khan (1215-1294) să ocupe țara despre care cronicile chinezești vorbeau în termeni atât de favorabili. Încercările au eșuat datorită unor coincidențe datorate condițiilor fizico-geografice ale Japoniei. Astfel - prima expediție mongolă a fost distrusă aproape în întregime de o furtună, iar cea de a doua a fost alungată de un taifun puternic. Evident - retragerii grăbite a inamicului i-au urmat numeroase slujbe de mulțumire adresate zeilor protectori ai Japoniei, care au coincis cu apariția unui nou cult al Împăratului. În mișcarea ideologică prin care Restaurația Puterii Imperiale s-a desfășurat în secolul al XIX-lea un segment al propagandei imperiale avea să reînvie acest cult vechi de șase secole: *Tennōsei ideologii*³² (ideologia imperială). Pentru japonezii secolului al XIII-lea nu încăpea nici o îndoială: zeii, strămoșii direcți ai Fiului Cerului trimiseseră apele și vânturile ca să îi apere. Contribuția Împăratului era evidentă. Strănepot al Zeiței-Soare, Amaterasu Omikami, soră cu Insulele japoneze născute din aceeași părinți celești - Izanagi și Izanami³³ - împăratul

²⁹ Carol Glück, *op. cit.*, p. 130.

³⁰ Mă refer la perioada cuprinsă între venirea portughezilor - în 1543 și expulzarea ultimilor europeni - în 1640.

³¹ *Nihon Shi, op. cit.*, p. 64.

³² Carol Glück, *op. cit.*, p. 281-286.

³³ Mitul nașterii insulelor japoneze din Izanami și Izanagi este relatat pentru prima dată în *Kojiki* (prima cronică scrisă în limba japoneză în 712, “Însemnări despre lucrurile de demult”) și reluat în cea de a doua cronică japoneză - scrisă de data aceasta în limba chineză - *Nihon shoki* (“Despre țara lui Soare Răsare”), compilată în 720. În cele două lucrări găsim întreaga literatură mitologică despre nașterea țării, a zeilor și a familiei Imperiale.

fusese garantul curăției pământului sfânt ce reușise astfel să își păstreze neștirbită integritatea și puritatea.

“Pângărirea” teritoriului nipon prin venirea *barbarilor* în secolul al XVI-lea avea să se încheie tragic - prin vărsare de sânge și închiderea granițelor țării pentru un sfert de mileniu.

În cele câteva rânduri de mai jos mă voi opri asupra termenului de *barbar*, asupra semnificației acestuia, asupra *carierii* sale în Japonia - deloc banală.

Cuvântul *barbar* desemnează un individ care aparține unei civilizații inferioare - din punctul de vedere al celui care *atribuie* acest calificativ. Sfera semantică a cuvântului are în compoziție și sememul *depreciativ*. Iată că *barbarul* nu este numai un străin cu o altă scară de valori - ci se găsește situat pe o poziție net dezavantajoasă față de evaluator.

Românii au folosit diferiți termeni pentru a-i desemna pe străini. Raportat la vechimea *ființării* într-un ținut - noilor veniți li s-a spus și “venetici”. Aceștia produceau o serie de perturbări ale ritmului vieții din ținut și, evident, erau priviți cu o doză mare de nemulțumire. Mai erau și *păgânii* - ne-creștinii - care, de obicei erau și stăpânii străini - mă refer la exemplul clasic al otomanilor. *Barbarii* erau în genere numiți cei care soseau pe neașteptate în expediții de jaf și furt. Tulburarea continuității legăturii cu pământul, bruierea religioasă și dezordinea, furtul și cererile nejustificate - pentru omul simplu - toate aceste rele erau ale străinilor.

În context japonez *barbarii* erau de fapt ceea ce noi înțelegeam la începutul secolului *sălbatici*. Era în acest sens - în cazul *ainilor*³⁴ și era în sensul de *străin* - în cazul europenilor (cu o ușoară nuanță peiorativă, evident).

Formarea poporului japonez s-a petrecut în timp - strămoșii populației majoritare actuale venind de pe continent în valuri succesive. Aceștia au găsit, însă, o populație diferită - AINU, proto-caucazieni³⁵ cu trăsături fizice similare nouă. Ei au fost - treptat-treptat - alungați din insula principală - Honshu - și izolați în Nord, în Hokkaidô. Între statul Yamato - constituit până în secolul al VII-lea - și triburile ainilor au avut loc numeroase ciocniri, miza constituind-o expansiunea teritorială. Unul dintre cele mai sângeroase episoade din istoria acestor confruntări este

³⁴ Și în mod curios atribuit încă de unii autori ai secolului nostru - vezi Liviu Petrina, *Ainii, aborigenii Japoniei*, București, 1970.

³⁵ Edwin O. Reischauer, *Japan. The Story of a Nation*, Charles E. Tuttle Co., Tôkyô, 1981, 1992, p. 9.

atacul fortului Taga³⁶, încheiat cu masacrarea garnizoanei și redobândirea supremației teritoriale - chiar dacă pentru scurtă vreme - a ainiilor în sudul Insulei Honshu.

Forța acestor *barbari* constituie un motiv suficient de serios de îngrijorare pentru conducătorii statului japonez, care hotărăsc instituirea unui rang militar special destinat acestei probleme. Noua funcție va face, însă o carieră deosebit de lungă și importantă în Japonia - și aici mă refer, evident, la aceea de **shogun**. Vreme de mai bine de șase secole vor exista în Japonia *dinastii paralele* ale acestor conducători militari ce vor guverna efectiv, ocultând sistematic autoritatea de *jure* a Împăratului. Primii comandanți militari care primesc titlul de *Sei-I-Tai-Shogun* (generalissimul care îi ucide pe barbari) sunt Otomo Otomaro și Sakanoue no Tamuramaro care reușesc să îi îndepărteze pe aini din Honshu și să îi izoleze în Hokkaidô în 794.³⁷ Treptat, din lunga titulatură nu va mai rămâne decât ultimul termen, care, privit din acest unghi nou, capătă noi valențe. Poate fi o constatare foarte interesantă dacă este privită din perspectiva rolului atât de mult disprețuitului *străin*. Iată un caz de influență decisivă a unui element străin al cărui "efect" avea să ofere Japoniei unul dintre simbolurile cele mai semnificative pentru tradiție. Clanurile Minamoto, Hôjô, Ashikaga și Tokugawa vor da Japoniei liderii militari - și civili în bună măsură - care vor influența toată istoria țării, cu perioadele sale de acalmie și violență deopotrivă.

Privind mersul evenimentelor în acest fel *barbarul* sau *străinul* ajung să legitimeze funcția celui care avea să fie adevăratul leader din arhipelag.

Atunci când sistemele politic, economic, militar, religios sau administrativ ale *străinilor* și-au dovedit superioritatea și eficiența, atitudinea japonezilor - spre deosebire de vecinii lor continentali - s-a modificat de la respingere la respect. Aculturația este un fenomen deseori întâlnit în istoria statelor lumii, iar japonezii nu au constituit o excepție în acest domeniu. "O cultură - spunea Georges Duby - poate, într-un moment din evoluția sa, să fie dominată, invadată, pătrunsă de o cultură exterioară, fie ca urmare a unor traumatisme de origine politică (cum sunt invaziile sau colonizarea), fie prin acțiunea infiltrațiilor discrete, ca

³⁶ R. H. P. Mason, J. G. Caiger, *A History of Japan*, Charles E. Tuttle Co., Tôkyô, 1992, p. 29 (masacrul are loc în 776).

³⁷ *Ibidem*, p. 47.

urmare a mecanismelor fascinației sau conversiunii, ele însele dependente de inegala vigoare ...seducție a civilizațiilor cu care se confruntă.”³⁸

Odată cu pătrunderea budismului în Japonia - în 538, după unele surse, în 552, după altele³⁹ - influența cărturărească a Continentului începe să se facă mai mult simțită. Culmea sinofiliei va fi atinsă în perioada Regentului Shōtoku Taishi (593-622)⁴⁰, pentru care înțelepciunea Împăraților Chinei, știința de carte și budismul reprezintă principalele puncte de referință. China dinastiei T'ang îl inspiră pe Shōtoku în toate reformele sale.

“Dacă a avut loc un împrumut, spune Lucien Febvre, înseamnă că a existat o necesitate.”⁴¹ Exemplul oferit de marea putere continentală îl determină pe Shōtoku să își folosească întreaga influență pentru schimbarea numelui suveranului statului Yamato în TENNO (Fiul Cerului - Împăratul) al Țării soarelui răsare (NI-HON).⁴² Influența Chinei își spune cuvântul și în celelalte măsuri ale Regentului - dintre care cele mai importante ar fi recunoașterea budismului ca religie oficială în 594 și alcătuirea primei Constituții din istoria legislativă a Japoniei - în 604: Constituția cu 17 articole.⁴³ Principiile budiste și confucianiste pot fi regăsite în toate aceste acte, precum și în Reforma Taika⁴⁴ - ce are loc efectiv în 645, dar al cărei autor moral este considerat a fi regentul.

³⁸ Georges Duby, *Istoria sistemelor de valori în Antologie de texte din Dimensiunea umană a istoriei*, Op. cit., p. 140.

³⁹ *Nihon Shi* - le amintește pe amândouă.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁴¹ Lucien Febvre, *Sensibilitate și istorie în Dimensiunea umană a istoriei*, op. cit., p. 123.

⁴² Vadime Elisseff, Danielle Elisseff, *Civilizația japoneză*, București, 1996, p. 34-35.

⁴³ Mai jos redau un pasaj din acest act legislativ care constituie totodată și crezul Prințului:

“Venerați cu sinceritate Cele trei comori. Acestea, și anume Buddha, Legea (Dharma) și clerul (Sangha) constituie țelul către care tind cu toții și fundația ultimă a tuturor țărilor. Fi-va oare vreo epocă sau vreun om care nu va ști să prețuiască acest adevăr? Puțini sunt cei cu adevărat vicioși. Dacă sunt instruiți cum trebuie - cu toții vor urma acest adevăr. Cum am putea îndrepta căile greșite (...) dacă nu căutându-ne refugiul în Cele trei comori?” (art. 2) - citat din Nakamura Hajime în *Consciousness of the Individual and the Universal Among the Japanese*, în *The Japanese Mind*, Charles A. Moore editor, University of Hawaii Press, Honolulu, 1967, p. 181.

⁴⁴ Reforma Taika a constat într-o modificare radicală de viziune, în conformitate cu care aristocrații japonezi aveau să se transforme în simpli funcționari, fiind deposezați de proprietățile lor pe care - începând cu 645 - aveau să le administreze în

Nu întotdeauna sistemele importante se vor dovedi și eficiente. Importantă este însă existența acestor *tendințe* de receptare, de preluare a unui sistem străin de valori. De altfel, nu sunt puține “manualele clasice” dedicate studiului culturii și civilizației nipone care dau ca trăsături specifice mentalității japoneze “cosmopolitismul cultural” și “conexiunea tendințelor de excludere și receptare”.⁴⁵

Am insistat asupra acestor reforme înfăptuite după model chinez pentru a ilustra importanța ca model pe care o cultură-emitent, China - o poate avea în raportul cu cultura-receptor, Japonia. Ca orice transfer, însă au avut loc numeroase modificări aduse modelului original. Grila de apreciere autohtonă reflectă fluctuații în depozitarea “bunurilor” materiale (începând cu *sapicii* și terminând cu clopotele de bronz), ca și a celor spirituale pe tărâm nipon. “Japonizarea” (sau “niponizarea”) tuturor acestor *efective* primite constituie o etapă extrem de importantă a evoluției mentalității. Pătrunderea elementului alogen, deși privită cu respect, nu este acceptată întru totul până ce nu reflectă ceea ce putem denumi specificul japonez.

Unul dintre exemplele cele mai grăitoare care pot fi invocate în sprijinul acestei teorii îl constituie creștinismul. Nu este asimilat în secolul al XVI-lea și nici în secolul următor, datorită faptului că își păstrează identitatea ca religie universală, neacceptând compromisuri de idei, ci remodelându-și subiecții în spirit propriu. Aceste procese au dus la confruntări încheiate cu rezultate catastrofale - Revolta de la Shimabara din 1637⁴⁶ este înăbușită cu cruzime de autoritățile shōgunale - și absoluta intoleranță a vreunui import spiritual atât de diferit.

folosul statului, oficial reprezentat prin Împărat. Vechile feude erau împărțite oamenilor care urmau să le exploateze și să își întrețină familia în acest fel. Ei plăteau taxe către oficialitățile centrale și locale, cu deosebirea că în noile condiții nu îi mai plăteau seniorului, ci funcționarului responsabil cu administrarea respectivelor ținuturi. Parcelele erau distribuite în funcție de numărul “gurilor de hrănit” și erau redistribuite din 6 în 6 ani pentru a nu dezavantaja pe nimeni. De la intenții și chiar prevederi legale până la punerea lor în practică, însă, este un drum lung. Astfel au apărut oportunitățile pentru favoritisme și ilegalități, evidențiindu-se astfel lipsa unei reale aderențe a sistemului chinez în Japonia. Încet-încet se formează micile proprietăți în zonele de curând desțelenite, care nu au mai intrat sub incidența legii. De la aceste *shōen*-uri se vor reface încet și marile proprietăți, prevederile Reformei intrând în desuetudine.

⁴⁵ *Japan - Its Land, People and Culture* compilată de Japanese National Commission for UNESCO; printed and published by Printing Bureau, Ministry of Finance ... and The Ministry of Education, Tokyo, Japan, 1958, 1964, în “Introducere”.

⁴⁶ William Theodore de Bary, *op. cit.*, p. 305.

Atacurile la adresa creștinismului sunt reiterate cu o vigoare deosebită în secolul al XIX-lea de către Inoue Tetsujirô:

“Creștinismului îi lipsește spiritul naționalist - spune Tetsujirô - și nu numai că îi lipsește sensul națiunii ... mai mult - se opune acestuia. În concluzie - putem afirma fără teama de a greși: *creștinismul este incompatibil cu naționalismul.*”⁴⁷

În finalul discursului său, politicianul afirma:

“În definitiv, creștinismul este *antinațional* (*hikokkashugi*) și nu acordă nici un fel de importanță loialității și patriotismului. Discipolii săi nu fac diferența între propriul conducător și șefii altor state, susținând acele idei întâlnite la toate religiile universale. Ca un corolar al celor afirmate - *creștinismul se află în contradicție clară cu naționalismul japonez.*”⁴⁸

De data aceasta, însă (în secolul al nouăsprezecelea) religia creștină reușește să “reziste” - ba chiar să se impună în Japonia. Din păcate - ceea ce nu acceptaseră iezuiții și franciscanii în secolul al XVI-lea se întâmplă către sfârșitul secolului. Creștinismul este acceptat de către politicienii vremii datorită faptului că a putu fi transformat în instrument politic.

Principalul mesaj ideologic care i-a fost “atașat” a fost acela conținut în Ordonanța Imperială a Educației⁴⁹, devenită între timp unul dintre principalele “teste” ale naționalismului japonez. “Moralitatea civilă”, recomandarea cea mai importantă conținută în ordonanță și-a găsit în Creștinism un mijloc eficient de propagandă.

În acest fel înfocatul atacator al religiei lui Christos își schimbă discursul în mod simțitor: Inoue Tetsujirô aprecia “faptul că în ultimii ani Creștinismul nu a venit în contradicție cu *kokutai* ...”⁵⁰, lucru care s-a produs ca urmare a “niponizării”⁵¹ sale. Mai mult - Tetsujirô lansează ideea unei “etici naționale” constituită din bunăvoința confuciană, compasiune budistă și altruism creștin.⁵² Eficiența discursului acestui principal ideolog al Perioadei Meiji s-a văzut în grabnica organizare a

⁴⁷ Carol Glück, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ Ordonanța Imperială a Educației este redată în întregime în lucrare; la nota 56 se găsesc câteva informații și comentarii.

⁵⁰ Inoue Tetsujirô citat în Carol Glück, *op. cit.*, p. 135. *Kokutai* - despre care vorbește Inoue este politica națională, explicată mai pe larg în Ordonanța Imperială redată în lucrare.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

unei “Întruniri a celor trei biserici” (*Sankyô kaidô*)⁵³, la care au fost invitați creștinii, budiștii și shintoiștii, cu scopul de “a uni statul cu bisericile”, precum și pentru promovarea unei “moralități naționale”.⁵⁴

Pe fondul tensiunilor provocate de pătrunderea unor noi concepte europene - respectiv *socialismul* - către sfârșitul Epocii Meiji problema creștinismului se estompează.

Mărturia unui intelectual japonez referitoare la problema Creștinismului este, cred, relevantă:

“Nu afirm că religia creștină se opune scopului educației naționale pentru că nu e animată de spiritul naționalismului, ci mai degrabă pentru că e stăin.”⁵⁵

Din toată agitația provocată de răspândirea creștinismului în Japonia secolului al nouăsprezecelea putem trage o concluzie: de fapt creștinii - fie ei japonezi, fie ei străini - au servit ideologilor ca un soi de *străini metaforici*. Pe fundalul creat de aceștia se puteau reflecta mult mai bine patriotismul și naționalismul discursului oficial.

Nu numai că tot ce era străin a fost folosit pentru a defini mai bine elementul nativ, dar iată că - odată definit - autohtonul era folosit în *naționalizarea* elementului străin. Astfel, creștinismul a servit ca structură depozitară și mediatore a *moralității civile* exprimată în Ordonanță, care a devenit în acest fel un test al loialității creștine. Celor ce credeau în Christos și în biserica lui le era permis să își păstreze religia, cu condiția să arate aceeași disponibilitate față de jurământul de credință al *niponismului* - **Ordonanța Imperială a Educației**:

“Luați aminte la cele ce vă spun, supuși ai mei! Strămoșii noștri Imperiali (waga kôso kôso) au fondat Imperiul Nostru pe baze largi și nepieritoare și au cultivat adânc și cu hotărâre virtutea; supușii Noștri, mereu uniți întru loialitate (chu) și pietate (kô) au demonstrat frumusețea acestora - din generație în generație. Aceasta este măreția caracterului fundamental al Imperiului Nostru (kokutai no seika) și de aici ne tragem întreaga învățătură (kyôku no engen). Voi, supuși ai Noștri - fiți credincioși părinților voștri și iubitori cu frații și surorile voastre; ca soți și soții trăiți în armonie, iar ca prieteni - în sinceritate; fiți voi înșivă trăind modest și cumpătat; fiți îngăduitori cu toată lumea; învățați mereu și cultivați artele, (căci numai în acest fel) vă veți dezvolta capacitățile

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Este principalul mesaj conținut în ordin.

⁵⁵ Tanimoto Tomerî, *Yasokyô kengi* în *Tetsugaku zasshi* 8, no. 79, (1893), p. 1400.

intelectuale și vă veți perfecționa forța morală; mai departe contribuiți la binele public și la promovarea unor interese comune; respectați întru totul Constituția și vegheați la respectarea legilor; iar de va trebui s-o faceți, puneți-vă degrabă și cu curaj în slujba statului (giyukô no hôshi); în felul acesta veți sta de strajă prosperității ... Tronului nostru Imperial, de-același leat cu cerul și pământul. Astfel - nu numai că ne veți fi supuși buni și de încredere (churyô no shinmin), dar veți păstra la loc de cinste cele mai bune tradiții ale strămoșilor voștri.

Calea pe care am descris-o până aici este într-adevăr învățătura încredințată de către Strămoșii Noștri Imperiali - spre păstrare - atât mie, cât și supușilor, căci ea este fără de greșală și mereu adevărată - în orice timp și în orice loc. Este dorința Noastră - aceea de a o păstra în suflet cu venerația cuvenită, de a o împărtăși vouă, supușilor Noștri - spre a dori cu toții să atingem aceleași virtuți.

Cea de-a 30-a zi a celei de-a 10-a luni a celui de-al 23-lea an al Epocii Meiji. (1890)”⁵⁶

Textul este semnificativ pentru a demonstra “legătura” pe care o poate avea doctrina creștină cu actul emis de Împărat în 1890. Din aceste rânduri putem deduce - fie că japonezii nu înțeleseseră absolut nimic din doctrina creștină, fie că nu existase posibilitatea ca o *weltanschauung*⁵⁷ atât de străină să poată fi asimilată, date fiind existența anterioară a unei viziuni despre viață, precum și reținerile motivate mai sus, - fie că pur și simplu doctrina nu prezentase nici un fel de interes pentru japonezii preocupați de căutarea și găsirea propriei identități în tradiție, în propriile valori. Dorința lor de a intra cât mai repede în rândul națiunilor puternice ale lumii - cu scopul imediat al obținerii supremației în Asia - este posibil ca să îi fi determinat să ia în considerare și fondul conceptelor importate din Europa și America. Izul *străin* al acestor probleme, însă, au făcut ca ele să rămână într-un fel sau altul la *jumătatea drumului*. Fie neasimilate complet, fie înțelese deformat, aceste idei au determinat un curs mai tensionat al procesului modernizării în Japonia.

“În orice *civilizație tradițională* străinul este perceput cu intensitate maximă. Comportamentul special față de străin, bun sau rău, se remarcă tocmai prin faptul că este special. Cu cât o societate este mai deschisă și

⁵⁶ *Kyôiku ni kan suru chokugo* a fost elaborată în 1890 de către Împăratul Meiji și a constituit actul de bază în legitimarea identității moderne a japonezilor. După cum putem, însă, observa - tonul nu diferă mult de cel al Prințului Shotoku.

⁵⁷ Carl Gustav Jung, *Puterea sufletului*, 4 volume, București, 1994, vol. 1, p. 13.

mai urbanizată, deci mai cosmopolită, cu atât străinul își pierde din interes și încetează a mai fi un caz.”⁵⁸

Acceptarea urmată de refuzul hotărât al străinilor în Japonia secolului al XVII-lea, expulzarea lor prin legi și prin punerea în acțiune a tuturor forțelor politice și militare nipone care au făcut posibilă *curățirea* teritoriului de străini până în 1640⁵⁹ - creează un precedent în relațiile cu aceștia, pe care nici măcar *Rangaku* (Școala Studiilor Olandeze)⁶⁰ înființată la sfârșitul secolului al XVIII-lea nu reușește să îl elimine.

Încă de la venirea Comandorului Matthew Perry japonezii dau semne de neliniște. Shogunatul Tokugawa își trăia ultimile clipe, iar *Sonnô jôi* (“Venerați-l pe Împărat și izgoniți-i pe barbari!”)⁶¹ este primul slogan politic apărut ca urmare a acestei situații. Lozinca include două entități opuse: domnia Împăratului, simbolul țării este incompatibilă cu prezența străinilor în arhipelag. Integritatea statului și a supușilor săi este amenințată de elementul alogen. Îrumperea acestuia într-un spațiu netulburat - din punct de vedere politic, religios, filosofic, administrativ - vreme de un sfert de mileniu, declanșează puternice reacții de respingere. *Sonnô jôi* - este expresia încercării japonezilor de a-și păstra țara *necontaminată* de lumea din afară și de a reînvia acea *Vârstă de aur* din istoria țării, pe care a reprezentat-o Epoca Heian (794-1185), înainte de perioada așa numitei *guvernări duale*⁶² - cu Împăratul ca legatar al treburilor țării - *de jure* - și Shôgunul ca executor al acestora - *de facto*.

⁵⁸ Lucian Boia, *op. cit.*, p. 178.

⁵⁹ William Theodore de Bary, *op. cit.*, p. 305.

⁶⁰ Paul H. Varley, *op. cit.*, p. 192-193.

⁶¹ Ruth Benedict, *op. cit.*, p. 76.

⁶² Vârsta de aur este perioada istorică în care, sub ocârmuirea unor Împărați înțelepți - spun japonezii - viața oamenilor și mai ales cultura niponă cunosc un salt remarcabil. Ceea ce este sigur și stă mărturie pentru viața mai bună - este explozia demografică petrecută în Epoca Heian (794-1185). Numele perioadei vine de la acela al Capitalei, care în acest interval este Heian-kyô (actualul Kyôto) care avea să rămână orașul de reședință al Împăratului până în 1868, când se mută la Edo - respectiv Tôkyô. În 1885, în urma Bătăliei de la Danno-ura Minamoto Yoritomo înființează primul Guvern militar - Bakufu - cu sediul la Kamakura. Yoritomo elaborează un set de legi și de concepte care aveau rolul de a structura noua administrație. Șeful acestui Bakufu avea să fie Yoritomo, care este investit de Împărat cu titlul de *Shôgun*. De aici se va naște guvernarea bicefală, căreia îi va pune capăt Restaurarea Imperială din 1868. Instituția shogunală va fi de altfel desființată în acest an, punându-se capăt unei situații politice care durase mai bine de șapte secole și în care puterea imperială fusese sistematic ocultată.

Deși sosirii lui Perry îi urmează venirea primului consul american - Townsend Harris - în 1856,⁶³ care inaugurează prima misiune diplomatică străină (întărită printr-un tratat comercial), în conștiința japonezilor nu se produce cu adevărat nici o mutație.

Mulți sunt de părere că manevrele reprezentanților shōgunatului care tratau cu străinii erau menite să le amăgească încrederea pentru o vreme - timp în care Japonia ar fi putut să se înarmeze și să poată alunga "barbarii" odată pentru totdeauna.⁶⁴

Se deschid câteva porturi pentru comerțul cu străinii. În urma discuțiilor purtate de Harris este acceptată clauza extrateritorialității - care acorda dreptul noilor veniți să își judece concetățenii după legile proprii și nu după cele japoneze. Acest succes al diplomației occidentale a dus la o creștere a nemulțumirilor în rândul autorităților nipone.

În Satsuma și Chōshū autoritățile locale refuză cu încăpățănare să își deschidă porturile pentru comerțul cu străinii. Curioase, în acest context, sunt reacțiile japonezilor, față de propriile atitudini. În 1862 un englez pe nume Richardson este omorât de către un patriot japonez. "Răspunsul" britanicilor - consemnat în istorie ca *Incidentul de la Namamugi*⁶⁵ - a constat în bombardarea portului Kagoshima și distrugerea sa completă. Firavele replici ale japonezilor dotați cu muschete fabricate în țară după modelul armelor importate de la portughezi - în secolul al XVI-lea - nu au avut nici un efect în rândul inamicilor. În loc să jure eterna război împotriva britanicilor - reacție perfect justificată în conformitate cu grila *noastră* de așteptări - japonezii din Satsuma au căutat prietenia acestora. Măreția acțiunilor militare desfășurate de englezi i-au determinat pe localnici să caute să aibă relații comerciale din ce în ce mai extinse cu europenii. Ba chiar au înființat și un colegiu după modelul britanic.

Evenimente similare se petreceau în Chōshū un an mai târziu. Am putea lega aceste relații de perioada de început a relațiilor cu străinii. A existat însă o bună doză de animozitate între japonezi și străini, care s-a păstrat și după decenii. Motivul pentru care este înjunghiat Prințul Moștenitor al Tronului Rusiei⁶⁶ este acela că, după sosirea în arhipelag, nu a mers direct la Împărat să își prezinte omagiile. Contrar așteptărilor -

⁶³ Paul H. Varley, *op. cit.*, p. 204.

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ Ruth Benedict, *op. cit.*, p. 173-174.

⁶⁶ Carol Glück, *op. cit.*, p. 130-131.

patriotul japonez responsabil de aceasta a fost pedepsit iar Prințului rănit i-a făcut o vizită personală chiar Împăratul. Zece mii de scrisori din întreaga Japonie au sosit la patul bolnavului, exprimând regretul incidentului. Era oare vorba de o compasiune sinceră sau de o teamă îngrozitoare de consecințele pe care un asemenea incident le-ar fi putut avea - atât pe plan extern, cât și pe plan intern? Era oare acel simț de conservare națională cel care a acționat în acest context sau o reală părere de rău pentru suferința Prințului?

Fie oameni "în carne și oase", fie închipuiți, străinii au prezentat un gen de oglindă ideologică în Perioada Meiji. Au reprezentat cel mai bun mijloc de întreținere a ideologiei cu caracter naționalist, a ideilor de loialitate față de Împărat și de iubire de patrie. De fapt, occidentalii nu au constituit niciodată *Problema*. Amenințarea pe care aceștia ar fi reprezentat-o - a fost o idee lansată și întreținută de propaganda oficială. Efectul s-a putut constata în rândul maselor pentru care discursurile vremii s-au dovedit foarte eficiente. Ceea ce a contat cu adevărat pentru conducători, mai ales, a fost *ideea de Occident*; aceasta a fost creată cu scopul - poate nu chiar atât de clar la început - de a se defini pe sine. Adevăratul "Vest" era irelevant; în Vestul imaginat oamenii erau incapabili de loialitate și pietate filială - și era de ajuns pentru a defini aceste trăsături ca fiind specific japoneze.

"Celălalt este un personaj omniprezent în imaginarul oricărei comunități. Jocurile *alterității* se constituie într-o structură arhetipală."⁶⁷ Iată că nici societatea niponă nu se substituie acestei realități.

Japonezii - pentru care nu există o modalitate de a lua în considerare lumea obiectivă în funcție de o unitate de măsură bine stabilită, sunt sensibili la distincția dintre *eu* și *tu*, sau *ego* și *alter*,⁶⁸ respectiv în problemele legate de relațiile inter-umane. În acest fel se conturează conștiința individului.

Există, bineînțeles și o anumită ingenuitate a japonezului care *descoperă lumea* - a celui care își părăsește *cetatea*, a celui pe care împrejurări imposibil de controlat îl fac să pornească din *cosmos* spre *haos*, din cunoscut spre necunoscut, din *interior* (**uchi**) spre *exterior* (**soto**).⁶⁹

⁶⁷ Lucian Boia, *op. cit.*, p. 177.

⁶⁸ Takie Sugiyama Lebra, *Japanese Patterns of Behavior*, Univesity of Hawaii Press, 1976, p. 2-3.

⁶⁹ Takeo Doi, *op. cit.*, p. 40-44.

Iată o astfel de relatare ce aparține unuia dintre “pionierii” modernizării - *Yukichi Fukuzawa*-, care însoțește trei misiuni diplomatice japoneze în calitate de translator - în 1860, 1862 și 1867, atât în Europa, cât și în America. În “Autobiografia” sa el mărturisea:

“În grupul nostru s-au iscat numeroase momente de confuzie și jenă, întrucât nu știam mai nimic despre obiceiurile vieții americane. Unele aspecte sociale, politice și economice s-au dovedit a fi de-a dreptul inexplicabile. Într-o zi ... l-am întrebat pe un american ce fac urmașii lui George Washington. La care acesta mi-a răspuns:

- Cred că mai este o femeie - descendentă directă a lui Washington. Nu știu unde este acum, dar am auzit că s-a măritat.

Răspunsul a venit pe un ton atât de firesc, încât m-a șocat.

Sigur - știam că America e republică și la fiecare patru ani au un alt președinte, dar mi-am închipuit întotdeauna că familia lui Washington ar trebui să aibă un regim special, deosebit de acela al celorlalte familii. Modul meu de gândire pornea, desigur - de la venerația pe care japonezii o manifestă față de fondatorii unor mari (dinastii de) conducători - așa cum fusese Ieyasu pentru familia Shōgunilor Tokugawa și care în mintea oamenilor era un fel de zeu. Astfel - îmi amintesc de imensa uimire pe care am simțit-o primind acel răspuns prompt despre familia Washington. În ceea ce privea mașinăria industrială - aceasta nu prezenta o așa de mare noutate pentru mine. Mai mult - în materie de trai, convenții sociale, obiceiuri și moduri de gândire, m-am simțit în America învăluit în Necunoscut.”⁷⁰

Străinul strănește spaima, neîncrederea, dezaprobarea, uimirea cu alte cuvinte - provoacă mutații. Străinătatea este mai ușor de evitat, încremenirea sa spațială plasând-o la o distanță confortabilă - dacă ne gândim la Europa și chiar la Statele Unite și care în secolul al XIX-lea mai conferă încă protecție. Din acele *ținuturi îndepărtate* sosesc însă semnale ale progresului, ale unei alte vieți, ale unor obiceiuri diferite care neliniștesc. Conștienți de situația lor geopolitică - de “țară mică” - japonezii acționează - dincolo de uimire și supărare, dincolo de bucurie și nemulțumire - cu profesionalism.

⁷⁰ Yukichi Fukuzawa, *The Autobiography of Fukuzawa Yukichi*, tradus în limba engleză de nepotul său Kiyooka Eikichi, Tōkyō, 1934, p. 118-144 - citat de William Theodore de Bary în *op. cit.* p. 626.

Abstract
THE OTHER IN MEIJI JAPAN (1868-1912)

The Foreigner and His Image in Meiji Japan (1868 – 1912) Meiji Japan (1868 – 1912) remains as the embodiment of radical changes that took place in a very short time. All the specialists seem to agree on placing Meiji Japan at the top of a list of victors, both within borders and outside them. As far as other nations are concerned, only a few could be proud of such a radical social, cultural, economical, military and political change in less than fifty years. Japan's evolution from a politically and economically isolated country to a modern and open one is very interesting for us, the Romanians that underwent a similar experience after 1989. Meiji Japan could be seen as a model of transition in an efficient way from a closed society to an open one. A very painstaking effort that the governors took in the nineteenth century Japan was the construction of a strong identity. It was necessary for a nation that wanted to be included in the family of modern countries to find a distinct mental and material shape so that it could be included as a unique voice. In drawing it the Japanese governors used the foreigners. Sometimes their image was stronger than the people themselves. The immediacy of the foreigners still remains a fact. Fancied or real, the foreigners played a very important role in Modern Japan's new identity. As foreigners played such an important part in developing the modern Japanese society that everybody has esteemed ever since, I considered them a very good theme for this paper. The presence of these others in Japan's history seems to be very significant. The Ainu gave credit to the real leader in Japan – the Shogun. The Mongols' trials to invade Japan triggered off The Emperor's cult in the thirteenth century. The Westerners who arrived in Japan in the sixteenth century helped Nobunaga and Hideyoshi make peace in Japan. Nineteenth century foreigners' presence made Japan feel like redefining itself. Scarce and short timed as it may be – the presence of foreigners is very strongly perceived by the natives. We also have to talk about the cultural and economical emulation of China. A very scarce enumeration of foreign influences, as well as the presentation of the Japanese people's mind in the nineteenth century stand for the fact that the other helps one to redefine better and sometimes quicker than expected. As difficult to believe, as it may seem, the access to one's own values and cultural traditions is sometimes accelerated and even restored by a foreign presence. The present paper is a very short study of such a case. The presence of foreigners, emulating their values, making conscious of the differences between them, the dynamics of the source of influences and ideas (Alter) and the recipient (Ego, that is the Japanese) are treated here as well. As far as changing one's mind regarding foreigners, the cases of Inoue Tetsujirō and Yukichi Fukuzawa seemed to be the most interesting ones. So I introduced them as study cases.

SPRIJINIREA CULTURII ROMÂNEȘTI ÎN VIZIUNEA ACADEMIEI ROMÂNE. DONAȚII ȘI PREMII

MIRELA-DANIELA TÎRNĂ

<< Secolul în care ne-am născut s-ar putea numi, cu expresia unui mare scriitor contemporan "un veac de singurătate". Acea fragmentare a universalului care s-a produs în vremea noastră face mai necesară decât oricând identificarea elementelor de unitate și a manifestărilor de solidaritate dintr-un trecut care parcă pe zi ce trece devine mai puțin comun, după chipul și asemănarea prezentului >>. ¹

În veacul al XIX-lea, intensificarea contractelor cu Occidentul și valorile lui i-a determinat pe români să grăbească pasul "ca să se împruțineze depărtarea între noi cei întârziați în întârziatul Orient și cei din Apusul care de secole reorganizase dezvoltarea noii culturi din rămășițele reînviolate ale celei antice".² Dar, pentru a avea o cultură modernă și națională, dincolo de barierele politice, exista convingerea că în primul rând, era nevoie să se clarifice problemele lingvistice, de unificare și ordonare a limbii române și mai apoi, să se dezvolte cultura cu toate domeniile pe care le implica. Instituția care și-a legat numele de aceste deziderate a fost Academia Română, înființată la 1/13 august 1867

¹ Andrei Pippidi, *Identitate etnoculturală în spațiul românesc. Probleme de metodă* în "Identitate/alteritate în spațiul cultural românesc", Ed. Univ. Al.I.Cuza, Iași, 1996, p. 57.

² Academia Română, *Începătorii Academiei Române la 1866 și 1867. Cuvântare de I.Bianu*, extras din "Analele Academiei Române", seria II, Dezbaterile, tom XLI, 1920-21, Cartea Românească, Buc., 1922, p. 372.

sub numele de Societatea Academică și devenită mai apoi, din 1879, Institut Național cu denumirea de Academia Română.³ Ea trebuia să-i reunească pe "acei bărbați din țările locuite de români, care se deosebesc prin meritele și lucrările lor literare ...".⁴

Pentru început, Academia și-a axat activitatea pe problemele ortografiei limbii române, elaborarea unei Gramatici și a unui Dicționar, urmând ca mai târziu, aria ei de activitate și interes să se extindă. În acest sens, un aspect mai puțin cunoscut din activitatea Academiei este acela al premiilor acordate scrierilor din toate domeniile. Stimularea scrierilor românești a găsit mulți susținători, care au făcut donații în bani, uneori averi întregi cu precizări exacte în acest sens în actele de donație, de cele mai multe ori testamente.⁵

Inițiativa acordării de premii nu aparține Academiei, ea a preluat o idee anterioară, pe care a promovat-o. Astfel, cea mai veche donație a fost fondul Zappa din 1860, când s-au dăruit guvernului 3 000 de galbeni "ca premie pentru una Gramatică, un Dicționar și autori clasici".⁶ Guvernul i-a dat ca destinație "fond literar" și s-au adăugat 2 000 de galbeni pentru "progresul limbii și literaturii noastre", plus 1 000 de galbeni prin testament pe fiecare an. În aceste condiții, s-au format două fonduri, ce au fost trecute Societății Academice după înființarea ei.

Putem spune că, linia pe care avea să meargă Academia în domeniul acordării premiilor, a fost trasată în 1863 când, domnitorul Alexandru Ioan Cuza a adresat o scrisoare Președintelui Consiliului de Miniștri, prin care a dăruit, din lista sa civilă, suma de 5 600 de galbeni, care pe lângă alte destinații, urma să servească și la "premiuri pentru cel mai bun uvrăgiu științific scris în limba română, asupra unei propuneri dată de Consiliul Superior al Instrucțiunii Publice".⁷ La 14 iunie 1863,

³ *Lege, Statute, Regulament general și personalul Academiei Române*, Tip. Academiei Române, Buc., 1879, p. 3. Prin Legea din 29 martie 1879.

⁴ *Actele și serbarea națională a inaugurării Societății pentru Gramatica și Glosarul limbii române*, Imprimeria Statului, Buc., 1867, p. 7.

⁵ *Academia Română, Pomenirea donatorilor Academiei Române, Cuvântare rostită de Ioan Bianu, membru al Academiei în ședința plenară de la 1 iunie 1922*, Tip. Cultura Națională, Buc., 1922, p. 7-16. Ioan Fătu și-a lăsat întreaga avere pentru a se premia și tipări cărți didactice; Vasile Adamachi și-a lăsat în 1892 averea Academiei; Obedenaru și-a lăsat întreaga avere după moarte (1885) Academiei; la fel au procedat Constantin G. Vernescu, Teodor Pisoschi etc..

⁶ *Ibidem*, p. 7.

⁷ *Ibidem*, p. 8.

Cuza a semnat un decret prin care instituia Premiul "Principele Alexandru Ioan". Suma destinată acestui premiu era de 1 000 de galbeni și a fost preluată de Societatea Academică. Inițiatorul decretului este considerat Alexandru Odobescu și acest act reprezintă osatura "Regulamentului pentru acordarea premiilor de către Societatea Academică Română".⁸

De asemenea, donații au făcut: doctorul Anastasie Fătu din Iași (membru al Academiei), care a dăruit 10 000 lei pentru "cea mai bună hartă științifică a României"; în 1863, generalul Constantin Năsturel-Herescu a dispus împărțirea veniturilor sale între Biserica Sf.Vineri și Societatea Academică în scopul acordării de premii; în 1880, Gheorghe Chițu a adus două fonduri, unul de 6 300 lei, din care aveau să se premieze 17 cărți didactice și un al doilea fond format din diurnele de ședințe ale donatorului (membru al Academiei), iar după dorința lui s-a hotărât să se dea un premiu trienal de 1 000 lei pentru "lucrări tipărite". Importantă este donația lui Dumitru Hagi-Vasile, comerciant din capitală, care a lăsat Academiei în 1883, un fond de 70 000 lei pentru a se da un premiu la cinci ani de 5 000 lei sub numele donatorului "pentru cea mai bună scriere imprimată în interesul comerțului".⁹ Mai târziu, în 1888, Iacob Neuschotz, bancher din Iași, a lăsat prin testament Academiei, 20 000 lei "pentru premii autorilor de opere ... bune și folositoare".¹⁰

O atenție deosebită merită donațiile Alinei Știrbei, una din fiicele domnitorului Barbu Știrbei și cea a lui Vasile Adamachi. Domnița Alina Știrbei a donat importanta sumă de 200 000 lei cu destinația: "publicare de documente istorice, premii și tipăriri de scrieri de istorie națională, de religie și morală creștinească".¹¹ Vasile Adamachi, proprietar din Iași, și-a lăsat prin testament averea, Academiei Române, cu mențiuni precise despre felul cum urmează a fi întrebuințată. Astfel, în Testamentul-Regulament, la articolul 2 se specifică: "o sumă de 10 000 lei pe fiecare an se va consacra pentru premiere de scrieri morale. Suma de mai sus va servi pentru formarea a două premii anuale, de câte 5 000 lei fiecare, putând însă să fie fracționate și în caz, când Academia ar găsi de cuviință,

⁸ Al. Dobre, Al.I.Odobescu și premiile Academiei Române, extras din "Memoriile Secției de Științe filologice, literatură și arte", seria IV, tom VI, 1984, Ed.Academiei, Buc., 1985, p. 109.

⁹ Academia Română, *Pomenirea donatorilor ...*, p. 9-10.

¹⁰ *Ibidem*, p. 10.

¹¹ *Ibidem*, p. 11.

putându-se acorda și numai parte din ele ... Cărțile și lucrările premiate vor putea fi, sau lucrate anume asupra unor subiecte propuse de Academie, sau fără subiect determinat. Ele vor putea fi sau imprimate sau manuscrite ... ¹²

Numele de donatori pot continua, ele fiind numeroase, din toate provinciile românești și din diverse categorii sociale: comercianți, bancheri, oameni politici, medici, funcționari, proprietari agricoli etc. Astfel, se face simțită solidaritatea și conștiința românilor în ideea încurajării și stimulării culturii naționale. Se urmărește răsplătirea prin premii a scrierilor originale în limba română din domeniul literaturii, istoriei naționale, dar și din domenii în care nu exista o literatură de specialitate și se impunea aceasta. Sprijinul material devine o constantă, în condițiile în care, Academia Română era deficitară din punct de vedere financiar.

Academia a organizat concursuri pentru lucrări cu subiecte date, a oferit premii pentru cărți publicate (cu un conținut de orice natură), dar a și publicat lucrări ce nu au fost premiate. ¹³ De regulă, se organizau concursuri pentru lucrări cu subiecte propuse de Academie. Anunțurile concursurilor erau publicate, urmând ca doritorii să trimită la Academie manuscritele.

Primele concursuri organizate, cu subiecte date, au fost cele având ca temă Gramatica limbii române. În august 1868, președintele Societății Academice Române, I. H. Rădulescu anunța că, în urma concursului publicat, au sosit trei manuscrite. ¹⁴ Exista și o programă conform căreia, Societatea "... a cerut ca, concurenții să nu se mărginească la uzul unei epoci, și cu atât mai puțin, la uzul unui singur ținut locuit de români, ci să îmbrace limba românească peste tot, atât în respectul timpului, cât și al spațiului, expunând toate formele fonetice și gramaticale ale limbii noastre și comparându-le cu cele analoage din limbile surori, pentru ca așa de bine să se pună în lumină, care din formele diferitelor epoci și ținute sunt mai corecte și prin urmare, merită mai mult a figura în limba românească, una și aceeași pentru toți românii de la fântânile Tisei până la țărmurile Adriaticei". ¹⁵

¹² Academia Română, *Fundațiunea Adamachi. Testament-Regulament*, Institutul de arte grafice Carol Göbl, Buc., 1907, p. 7.

¹³ "Analele Academiei Române", seria II, Dezbateri, tom XVI/1893-1894, Buc., Lito-Tip. Carol Göbl, 1894, p. 429, 433, 435.

¹⁴ Al.Dobre, *Premiile Societății Academice. "Gramatica" lui Timotei Cipariu*, extras din "Memoriile Secției de Științe Istorice", Seria IV, tom X, 1985, Ed.Academiei, Buc., 1988, p.148. Pe lângă manuscrisul lui Cipariu, celelalte două aparțineau, unul unui autor căruia nu se menționează numele, iar al doilea lui Eremia Circa, profesor la Liceul "Matei Basarab" din București.

¹⁵ *Ibidem*, p. 147-148.

S-a format o comisie de referenți din: I. H. Rădulescu, I. C. Massim și Al. Roman, care au ajuns la concluzia că, cel mai bun manuscris aparține lui Timotei Cipariu: "Autorul acestui operat a corespuns cu prisos la toate cerințele programei noastre; în fonetică, ca și în formativă, el s-a ținut strâns de principiul stabilit de Societate în programa sa ...".¹⁶

La 16 septembrie 1868, Societatea Academică Română a hotărât acordarea primului său premiu lui Timotei Cipariu pentru lucrarea "Gramatica limbii române. Partea I Analitică".¹⁷

În 1869 s-a produs publicarea concursului pentru partea a doua a Gramaticii, Sintetica. Timotei Cipariu a prezentat din nou un manuscris, care însă nu a fost premiat deoarece, potrivit statutului, pentru a fi premiată, propunerea trebuia să întrunească votul favorabil a 2/3 din numărul membrilor prezenți. Societatea, cu numai 7 voturi din 12, nu a putut premia lucrarea. Cu toate acestea, Timotei Cipariu a primit o recompensă, iar Societatea Academică și-a asumat sarcina de a suporta cheltuielile pentru tipărirea operei. În 1876, lucrării lui Cipariu i s-a acordat premiul Zappa în valoare de 8 000 lei.¹⁸

La 20 martie 1886 a fost votată o Decizie pentru acordarea premiilor, în care se menționează: "În cazuri când Academia votează premii pentru operate intrate la concursuri publicate din partea sa, să se introducă de acum înainte regula observată la alte Academii mai vechi, adică premiul să se numere concurentului învingător numai după ce lucrarea premiată va fi tipărită întocmai după originalul revăzut, acceptat și depus la arhiva Academiei".¹⁹ Această decizie se referă la procedura de acordare a premiilor în general, dar s-au luat și decizii privind fiecare premiu în parte.²⁰

În cadrul concursurilor și acordării premiilor, un loc aparte l-au ocupat lucrările cu subiect istoric, deși la început, la Secțiunea istorică " ... în afară de câteva discursuri cu repriviri istorice, nu se făcea nimic în direcția asta ... ".²¹ În ședința Societății Academice din 9 august 1871,

¹⁶ *Ibidem*, p. 149.

¹⁷ Academia Română, *Serbarea aniversară de la 1/13 aprilie 1891 pentru împlinirea a XXV ani de la înființarea ei. 1866-1891*, Lito-Tip. Carol Göbl, Buc., 1891, p. 53.

¹⁸ *Ibidem*, p. 53-54.

¹⁹ Academia Română, *Lege, Statute, Regulamente și Deciziuni*, Tip. Carol Göbl, Buc., 1890, p. 67.

²⁰ *Ibidem*, p. 68, 69, 71, 72. Decizie pentru premiul Hagi-Vasile, votată la 5 aprilie 1888; Decizie pentru premiul Alexandru Bodescu, votată la 20 martie 1889; Decizie pentru premiul Neuschotz, votată la 20 martie 1889 etc.

²¹ Academia Română, *Informațiuni asupra trecutului și membrilor ei*, Tip. Minerva, Buc., 1903, p. 11.

Al. Odobescu a propus două subiecte pentru concursul premiilor Societății și anume: "unul din istoria antică asupra dacilor, altul din istoria modernă precum ar fi: organizarea bisericii la români până la finitul secolului XVII".²² A urmat instituirea unui premiu care-i poartă numele, cu o donație de 1 000 lei, însoțit și de o "Programă", în care se prevedea canalizarea cercetărilor asupra: 1. Geografiei antice a Daciei din timpii anteriori așezămintelor romane dintr-însa; 2. Asupra originii, denumirilor și districțiunilor etnografice ale popoarelor care au locuit aceste țări; 3. Asupra religiei, instituțiilor, legilor, uzurilor și gradului de civilizație al acestor popoare, avându-se în vedere și monumentele de orice natură care s-au putut păstra de la dănele; 4. Asupra vestigiilor rămase din limba lor".²³ Astfel, se deschide lunga serie a concursurilor Secțiunii istorice. Primul premiu Odobescu a fost acordat în 1877 lui Grigore Tocilescu pentru lucrarea "Dacia înainte de romani".²⁴

Condițiile impuse pentru acceptarea unei lucrări în vederea premierii erau: eliminarea inexactităților, a exagerărilor, evident în limitele viziunii istoriografice a epocii și în spiritul servirii intereselor naționale. Manuscrisele se prezentau la concurs anonime, purtând o deviză reproducută pe un plic sigilat în interiorul căruia se afla numele concurentului.²⁵ Se întocmea apoi, o comisie de premiere, care discuta, elabora rapoarte asupra lucrărilor și le supunea la vot. Cele care obțineau majoritatea voturilor comisiei erau supuse spre premiere planului Academiei. De exemplu, pentru premiul Eliade pe anul 1895, V. A. Urechia a elaborat un raport referitor la lucrarea lui Ioan C. Georgian intitulată "O pagină din viața Marelui Ștefan" și în care,

²² Al. Dobre, *Al.I.Odobescu și premiile ...*, p. 110.

²³ *Ibidem*, p. 111.

²⁴ Academia Română, *Serbarea aniversară ...*, p. 53-54. Premiile acordate de Academia Română în perioada 1868-1890, pentru lucrări literare și istorice, au fost: în 1868, premiul Zappa lui T. Cipariu pentru *Gramatica limbii române, Partea I Analitică*; în 1876, tot premiul Zappa lui T. Cipariu pentru *Partea II Sintetică*; în 1877, premiul Odobescu lui Gr. Tocilescu pentru *Dacia înainte de romani*; în 1882, premiul Năsturel tot lui Gr. Tocilescu pentru *Țăranul român*; în 1890, premiul Eliade lui V. A. Urechia cu lucrarea *Analele culturii române*. Pentru publicații s-au acordat următoarele premii: în 1877, premiul Năsturel lui Al. Odobescu pentru *Istoria arheologiei, I*; premiul Năsturel în 1880 pentru G. Sion cu *Dramatice*; în 1881, premiul Năsturel lui V. Alecsandri pentru *Despot Vodă*; în 1885, premiul Eliade lui N. Densușianu pentru *Revoluțiunea lui Horea*; în 1887, premiul Eliade pentru T. Văcărescu, *Luptele românilor în 1877-1878*; în 1889, premiul Năsturel lui Al. Odobescu pentru *Scrieri literare și istorice*; în 1889, premiul Eliade lui A. D. Xenopol, *Istoria Românilor, I*.

²⁵ "Analele Academiei Române", seria II, Partea administrativă și Dezbaterile, tom XVI, 1893-1894, Lito-Tip. Carol Göbl, Buc., 1894, p. 435.

autorul susținea că, Ștefan cel Mare ar fi domnit 16 ani în Muntenia.²⁶ Urechia a combătut această teorie, respingând propunerea de premiere a lucrării. Conform procedurii, s-a supus la vot, iar rezultatul acestuia a fost în unanimitate împotriva, lucrarea fiind considerată neștiințifică.²⁷

De asemenea, o lucrare putea fi respinsă de la premiere și pe alte considerente decât cele legate strict de conținutul și valoarea acesteia. Astfel, în 1893, V. Babeș în raportul său asupra "Istoriei Românilor" de A. D. Xenopol, a susținut neacordarea premiului "deoarece autorul a fost ales membru al Academiei și decizia Academiei din 1891 oprește acordarea vreunui premiu unuia dintre membrii ei".²⁸ Propunerea a dat naștere unor aprinse discuții, ajungându-se, în cele din urmă, la un compromis. Pe considerentul că Xenopol și-a prezentat lucrarea ca simplu particular și nu ca membru al Academiei, lucrarea sa a concurat pentru Premiul Năsturel, primind 5 bile albe și 4 bile negre. Se pare că, propriile rigori și decizii sunt depășite astfel, când este vorba de un nume deja celebru în istoriografie și în lumea academică, cum este cazul lui A. D. Xenopol.

Un alt domeniu pe care l-a dezvoltat și încurajat Academia, printr-un adevărat program de premiere și tipărire, a fost cel al traducerilor din autorii antichității clasice latine și grecești, prin care au fost formulate principiile teoretice ale artei traducerii în limba română, principii rămase valabile. Academia a permis unor personalități să se afirme în acest domeniu - Al. Odobescu, Ioan Caragiani, I. C. Massim, A. T. Laurian etc..

Traducerile din literaturile antice aveau menirea de a imprima în conștiința românilor ideea originii latine și a apartenenței la marea familie a popoarelor romanice. De aceea, exigențele în acest domeniu sunt foarte mari, fapt subliniat de Al. Odobescu: "Traducătorii noștri trebuie dară să aibă totdeauna în vedere cultura limbii române prin cea latină, ei trebuie să caute a se folosi de toate analogiile ce există între aceste două limbi, cercetându-le neconținut, fără preget și pretutindenii. A se depărta de autorul latin le este iertat numai la acele rare cazuri unde spiritul limbii românești se va fi înlăturat într-un mod evident, ... tot asemenea, nu ne pare de recomandat tendința acelor care se serv de preferință cu neologisme, fie chiar și latine, în locul unor ziceri tot atât de latine, dar care din vechime au rămas stătătoare în limba română".²⁹

²⁶ *Ibidem*, tom XVII, 1894-1895, p. 353.

²⁷ *Ibidem*, p. 354.

²⁸ *Ibidem*, tom XV, 1892-1893, p. 259.

²⁹ Al. Dobres, *Premiile Societății Academice. Traduceri din clasicii antichității latine și elene* în "Memoriile secției de științe istorice", seria IV, tom XI, 1986, Ed. Academiei, Buc., 1989, p. 116.

Pentru început, în 1870 a fost organizat concursul pentru Cartea I din Eneida de Vergiliu. Societatea s-a oprit apoi asupra Comentariilor lui Cezar și asupra Războiului Galic. În 1871 s-a acordat primul premiu din fondul "Al.I.Cuza" pentru traducerea operei lui Cezar, "De bello Gallico", lui C.Copăniceanu și Aron Densușianu.

Prin organizarea concursurilor și acordarea de premii, Academia Română a pus în valoare elementele specifice culturii românești. În primul rând, ideea latinității, căreia i-a temperat mai multe sau mai puțin, exagerările și afirmarea acesteia pentru definirea specificului național, idee care "... a fost întotdeauna preferabilă, deoarece conține un element autocritic, care îndeamnă la dinamism, prin contrast cu trecutul".³⁰ Pe de altă parte, în plan istoric și nu numai, a făcut apel la un trecut care prin exemplele lui poate servi prezentului; a pus accent pe ideea creativității și originalității, susținute științific, prin care cultura românilor să evolueze și să-și exprime și particularitățile.

Résumé

LE SOUTIEN DE LA CULTURE ROMAINE DANS LA CONCEPTION DE L'ACADÉMIE. DONATIONS ET PRIX

L'Académie Roumaine a soutenu et en même temp encouragé la culture par l'octroi des prix pour les écritures originales en longue roumaine dans le domaine de la littérature, de l'histoire nationale, mais aussi pour celles concernant les domaines qui n'étaient pas jusque là représentés par une littérature de spécialité.

Les prix consistent en donations, les plus souvent testamentaires et les fonds créés portaient le nom des donateurs. Parmi ceux-ci se sont remarqué: le prince régnant Al. I. Cuza, Constantin Năsturel Herescu, la princesse Alina Știrbei, Dumitru Hagi Vasile, Vasile Adamachi, Al. Odobescu etc.

Les prix ont récompensé la créaativité, la valeur scientifique et aussi les éléments spécifiques à la culture roumaine.

³⁰ Andrei Pippidi, *Op.Cit.*, p. 77.

CASA ȘCOALELOR ȘI PROBLEMA IDENTITĂȚII ROMÂNEȘTI. SCURTE CONSIDERAȚII PRELIMINARE (1896-1918)

BEATRICE ISPAS

Studierea problematicii atât de complexe a identității naționale, care agită atât de mult epoca noastră cum afirma E. M. Lipianski¹, trebuie să surprindă nu numai imaginarul și ideologia acestui tip de identificare colectivă, ci și mecanismele și mijloacele de transmitere a acesteia în profunzimea corpului național. În general, se cunoaște faptul că “implementarea conștiinței naționale al nivel de masă a necesitat o activitate educativă susținută din partea elitelor intelectuale. Prin intermediul școlii, al gazetelor, al diverselor sisteme de comunicare și al serviciului militar obligatoriu, societatea a acționat destructurant asupra solidatităților anterioare care au fost silite să se replieze în fața solidarităților naționale”².

În materialul de față ne-am propus să punctăm câteva dintre acțiunile Casei Școalelor în ceea ce privește educarea în sens național, conștienți fiind de faptul este greu de surprins complexitatea acestui fenomen doar într-un studiu. Dorim însă ca prin acest material să scuturăm colbul uitării măcar de pe câteva dintre documentele referitoare la activitatea Casei Școalelor și existente în arhive.

¹ E. M. Lipianski, *L'identité française. Representations, mythes, ideologies*, La Garenne-Colombes, 1991, p.1.

² Mirela-Luminița Murgescu, *Între “bunul creștin” și “bravul român”. Rolul școlii primare în formarea identității naționale românești (1831-1878)*, Iași, 1999, p.10.

Conform "Legii pentru înființarea Casei pentru ajutorul școalelor"³, noua instituție era independentă "nefiind încorporată nimănui" (art. 10), în debaterile Camerei susținându-se că apariția Casei "e o idee luminoasă, una dintre ideile menite în timp să transforme o societate ..." ⁴. Proiectul de lege și apoi legea în sine se pare că au provocat "entuziasm și bune speranțe" fiind votată în Cameră cu 58 de voturi pentru, 3 contra și 3 abțineri, iar în Senat cu 77 de voturi pentru și 1 vot contra. În discuții a fost comparată cu legea privind secularizarea bunurilor mănăstirești.

Cu toate acestea, dincolo de entuziasmul amintit, concret în ceea ce privește Casa Școalelor nu se va întreprinde nimic deosebit vreme de 13 ani - până în 1896. Ne aflăm exact în mijlocul frământărilor care au precedat importante reforme ale învățământului de la sfârșitul secolului al XIX-lea.

Remarcăm accentul deosebit și sprijinirea cu precădere, prin instituția Casei Școalelor, a lucrărilor cu caracter educativ menite a contribui la conștientizarea și dezvoltarea sentimentului național. Până la înființarea Casei Școalelor nu lipsiseră deloc luările de poziție cu privire la însemnătatea educației în sens național. Ceea ce lipsise fusese viziunea organizatorică și urmărirea sistematică a efectelor declarațiilor și intențiilor. În aceste condiții, nu este lipsit de interes să amintim măsurile luate de Spiru Haret în direcția dezvoltării sentimentului național, pentru că el a înțeles foarte bine rolul pe care putea să-l joace în această direcție o instituție cum era Casa Școalelor. În circulara prin care impunea sărbătorirea festivă a zilei de 10 mai în toate școlile secundare din Regat, Spiru Haret afirma: "Cea dintâi datorie a școlii, care trece înaintea oricărei alteia, este de a forma buni cetățeni; și cea dintâi condiție pentru a fi cineva bun cetățean este de a-și iubi țara fără rezervă și de a avea o încredere nemărginită într-însa și în viitorul ei. Totodată, activitatea, toată îngrijirea celor însărcinați cu educarea tinerimii, acolo trebuie să tindă ... Pentru aceasta căutați a-i face pe copii să prețuiască evenimentele mari ale istoriei noastre mai mult decât pe cele din istoria altor popoare; să se convingă că strămoșii lor au fost eroii ce-au luptat și și-au vărsat sângele ca să conserve țara care-i adăpostește și astăzi; redeșteptați în inima lor aceeași aprinsă iubire de țară pe care ei trebuie să o aibă ca urmași ai acelor mari eroi. Siliți-vă a-i convinge că țara lor este cea mai bună țară, că neamul lor este cel mai viteaz, cel mai nobil, cel mai energic din toate neamurile. Nu vă temeți că veți cădea în exces pe calea aceasta; oricât de departe ați merge, cu atât mai bine va fi. Căutați încă a face să intre adânc

³ "Monitorul Oficial al României", nr. 238 din 22 ianuarie 1883, p. 3740.

⁴ *Ibidem*, p. 3741.

în mintea tinerilor că epoca în care trăim este una dintre cele mai mari din istoria noastră; că Suveranul nostru este unul dintre cei mai mari din câți au ocupat până acum tronul țării, că niciodată poporul român nu a avut mai bine conștiința exactă a valorii sale; că niciodată nu a dat, într-un timp așa de scurt, mai multe și mai mari dovezi de vitalitate și pricepere; că niciodată nu a avut o poziție mai înaltă între popoarele Europei decât aceea pe care și-a câștigat-o în această din urmă jumătate de secol prin vitejia și înțelepciunea lui. Luptați pentru a nu lăsa să prindă rădăcină la dâșii deprinderea de a găsi rău tot ce văd și tot ce-i înconjoară în țara lor".⁵

Circulara cuprindea făgașul pe care Spiru Haret dorea să îndrume învățământul românesc. Aceste declarații de intenții au fost repede completate cu măsuri administrative menite să asigure trecerea de la vorbe la fapte. Ministrul instrucției era convins că rolul central revenea în această direcție studiului istoriei naționale. Astfel, într-un raport prezentat în 1903 regelui Carol I, el scria: "Nevoia de simplificare a făcut ca istoria țării să ocupe un loc foarte restrâns în programele școlilor primare; ... și cu toate acestea de ce imensă importanță este acest studiu; școala primară are chemare, are datoria de a forma conștiința națională a poporului, de a-l face să-și cunoască trecutul pentru a-și înțelege rostul său în prezent și chemarea sa în viitor. Școala primară trebuie să creeze simțul de solidaritate națională fără de care un stat nu poate exista și care dă tărie unei națiuni și încredere în sine. Pentru atingerea acestui scop trebuie să concurgă întregul învățământ, dar în prima linie studiul istoriei"⁶. În acest sens, deosebit de importantă a fost introducerea temelor istorice în conținutul altor discipline și mărirea în general a ponderii lor în ansamblul activității școlare.⁷

De nenumărate ori, Spiru Haret atrăgea atenția profesorilor că studiul istoriei nu trebuie să fie un exercițiu obositor și inutil, ci trebuie să devină unul dintre cele mai puternice mijloace educative; "studiul istoriei trebuie să fie un mijloc de a infiltra în sufletul copiilor conștiința națională, de a-i face să înțeleagă rostul chemării în lume a poporului din care fac parte, de a le insufla încrederea într-însul, iubirea de țară și dorința de a se devota pentru dânsul".⁸

⁵ "Circulara nr. 3253 din 22 aprilie 1897 către licee, gimnazii, universități, etc. pentru educația patriotică a școlilor și serbarea de 10 mai", în Sp. Haret, *Opere.*, București, 1934, vol. I, p. 235-236.

⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 234-235.

⁷ Mirela Luminița Murgescu, *Spiru Haret și educația națională în școala românească*, "Anuarul Institutului de istorie Cluj-Napoca", 1995, XXXIV, p. 240.

⁸ Spiru Haret, *op. cit.*, vol. II, p. 434.

Astfel, prin legea din 1896 statul lua asupra sa plata întregului personal didactic rural, fiind însărcinat prin intermediul Casei Școalelor cu cheltuielile materialului didactic, registre, imprimate etc; care până în acel moment se aflau în sarcina comunelor și orașelor.

În ceea ce privește baza financiară a Casei Școalelor, o bună parte au constituit-o fondurile donate de-a lungul anilor. Un fond remarcabil a fost cel al lui Stroe S. Beloescu, fost profesor de matematică la Liceul "Codreanu" din Bârlad. În momentul în care acesta face donația, scrie "Casei Școalelor", alături de suma pe care o donează și modul în care trebuie cheltuiți banii, și motivele care l-au determinat să facă această donație direct Casei Școalelor: "Sentimentele de familie, națiune și patrie față de progresul și prosperitatea lor nu au nici o valoare când ele nu sunt urmate de fapte din partea fiecăruia prin ceea ce poate, și face o datorie sufletească oferind Casei Școalelor din economiile strânse în cei 33 de ani de profesorat, un fond de 12.000 lei, în scrisuri funciare rurale de 5% cu condiția ca venitul acestui fond să se dea cu stipendii la 5 elevi români de origine creștină și lipsiți de avere, care s-ar distinge prin bună purtare și silință cu succes la învățătură, din orice parte de țară, cu preferință fiilor de săteni agricultori, urmând cursurile liceului «Codreanu» din Bârlad."⁹

Fondurile au fost folosite în primul rând pentru constituirea unor biblioteci rurale, cărora li s-au întocmit liste de cărți și obiecte. În acest sens, o circulară din partea profesorilor ieșeni susținea: "...dumneavoastră dl. Ministru ați hotărât înființarea acestor așezăminte de progres. Aceasta a fost fără îndoială dorința de a pune la dispoziția țăranilor cunoscători de carte, mijloacele pentru întinderea cunoștințelor uzuale, pentru întărirea și înălțarea sentimentului lor de oameni și de Români, de a limpezi într-înși ideea de drept și datorie ... Când mintea țăranului nostru va fi destul de luminată prin educație, când bibliotecile rurale vor desăvârși ceea ce școala rurală numai a început, el va găsi plăcerea în exercițiul intelectual, va învăța mai bine să respecte persoane și averea sa ca și pe cea a altora ...".¹⁰ Pentru biblioteci se recomanda a fi selectate cărți care "pe lângă avantajul ce-l au de a forma inima și mintea, sunt scrise într-o limbă românească curată și frumoasă".¹¹ Căci astfel de lucruri "îl vor ameliora pe țăranul român sub întreitul punct de vedere al

⁹ D. Alexandrescu, *Casa Școalelor - înființarea și activitatea ei*, București, 1901, p. 70.

¹⁰ Arhivele Naționale Istorice Centrale, fond MCIP, ds. 274/1897, f. 10.

¹¹ *Ibidem*, ds. 15/1899, f. 1.

intelenței, al simțirii și al acțiunii. Și ameliorarea omului va ameliora tot ce el produce. În deșert, avem o țară binecuvântată între atâtea țări ale lumii, dacă poporul nu știe să se folosească de dânsa. Și niciodată poporul nu se va putea folosi de dânsa, pe cât timp inteligența sa nu va avea orizonturi mai largi și energia sa nu va tinde către o țintă mai înaltă".¹² Astfel, Casa Școalelor a început să doneze școlilor de toate gradele materialul didactic necesar, care până atunci lipsise: hărți, aparate, colecții, "nimic din ceea ce trebuie ca învățământul să fie clar, interesant și folositor".¹³ În 1898 au fost imprimate și confecționate o serie de tablouri istorice reprezentând scene de război din istoria românească și hărți ale României. Aceste materiale erau procurate din țară sau din străinătate (anexa 1).

Din păcate o analiză sistematică și integrală a activității desfășurate de Casa Școalelor în domeniul publicării și tipăririi de carte nu s-a întreprins. În această privință, trebuie remarcat faptul că în relația dintre Casa Școalelor și producția de carte se disting două raporturi: primul constă în cererea de carte care vine din partea instituției în discuție; al doilea - oferta de carte care i se propune Casei Școalelor de către scriitori, publiciști, profesori, învățători, ingineri.

Nu este lipsit de interes faptul că pentru stimularea scrierii și publicării de lucrări ce erau considerate a fi potrivite profilului școlar, s-a aprobat imediat după 1896 suma de 30.000 lei (considerabilă pe vremea aceea) pentru dreptul de autori-colaboratori. Iar interesul pentru această activitate a făcut ca o serie de nume cunoscute în epocă să fie solicitate în această întreprindere. De exemplu, lui I.L. Caragiale, Casa Școalelor îi solicită publicații cu subiect inspirat din istoria românilor. Scriitorul își ia obligația ca până la 1 iulie 1896 să scrie cartea "Patria și neamul - povestiri și icoane din trecutul poporului românesc" - dar această carte nu a fost terminată niciodată. George Coșbuc va fi la rândul lui solicitat. Pe 12 martie 1898, Casa Școalelor îi adresează acestuia o scrisoare prin care îl înștiințează că Ministerul Instrucțiunii Publice dorește ca el să publice o istorie populară a războiului de independență¹⁴ - acest eveniment fiind considerat cea mai recentă pagină eroică a țării. Scopul lucrării, care trebuia să fie o adevărată epopee, "era de a deștepta și a întreține în poporul român instrumentele de curaj, iubire de țară și abnegație". I se

¹² *Ibidem*, f. 4.

¹³ Spiru Haret, *op. cit.*, vol. VIII, p. 73.

¹⁴ A.N.I.C., fond MCIP, ds. 14/1899, f. 16.

cere ca lucrarea să nu depășească 200 de pagini și să fie gata în manuscris până la 30. IX.1898; cheltuiala tipăriturii o suportă Ministerul, dar de publicat trebuia să se îngrijească Coșbuc. Peste câteva zile, în scrisoarea de răspuns, Coșbuc spunea că Ministerul i-a propus să scrie pentru popor o istorie a războiului din 1877-1878 și că acceptă condițiile impuse. Dintr-o notă a Ministerului, din 30.III.1899 aflăm că cele 2.000 de exemplare din lucrarea "Războiul nostru pentru neatârnare" se vor întrebuița astfel: un exemplar la fiecare bibliotecă rurală, iar restul ca premiu școlarilor din clasa a III-a primară și în sus; iar dacă mai rămân să se pună în vânzare la prețul de 60 de bani bucata pentru a putea fi cumpărate "cu înlesnire" de învățători și institutori.¹⁵ La scurt timp după aceasta, Ministerul îi va propune, lui G. Coșbuc, scrierea unei "Antologii naționale".¹⁶ Se considera că trebuie să fie o "carte a patriei" prin intermediul căreia să ajungă la mintea și inima țaranului român "cele mai valoroase pagini din istoria și literatura națională".

Relevantă este scrisoarea pe care G. Coșbuc o primește din partea Ministerului la 30.II.1899: "Pentru motive pe care dv. le înțelegeți mai bine decât oricine, Ministerul dorește să facă a se scrie o carte al cărei scop să fie înălțarea și glorificarea patriei române, din toate punctele de vedere. Ea va trebui să cuprindă bucăți privitoare la istoria noastră, la faptele mari ale bărbaților noștri din trecut și contemporani, descrieri de locuri de prin țară, bucăți privitoare la meritele poporului nostru față de celelalte și la destinele lui viitoare; în principiu tot ce poate face țara să fie iubită și prețuită de fiii ei. Cartea este destinată mai ales tinerimii și oamenilor cu o cultură puțin înaintată; de aceea ea ar trebui scrisă într-o limbă cât mai simplă și cât mai populară; ea ar trebui să fie alcătuită sub formă de antologie, compusă din bucăți luate din diverși autori, sau scrise anume, dar dispuse într-o ordine logică; asemenea cărți posedă cele mai multe țări și e de regretat că nouă ne-a lipsit până acum".¹⁷

Spiru Haret aprecia că lucrările poetului G. Coșbuc "sunt din acelea pe care nu e cu putință a nu le aproba orice bun român"¹⁸ și îi va cere ca în viitor să ofere mai mult din timpul și talentul său "pentru a cultiva un gen de literatură naționalistă care ne lipsește atât de mult și-a cărei utilitate nici nu se poate discuta".

¹⁵ *Ibidem*, ds. 13/1899, f. 20.

¹⁶ *Ibidem*, f. 29.

¹⁷ Biblioteca Academiei Române, Serviciul manuscrise, fond Gr. Tocilescu, Spiru Haret către Gr. Tocilescu, f. 3.

¹⁸ *Ibidem*, f. 11.

Peste câțiva ani, într-o scrisoare din 22 mai 1902, Haret îi spune lui G. Coșbuc că imnul național "Deșteaptă-te române!" a rămas un imn de durere și mărire dinainte de 1848 și că el nu se mai potrivește de loc cu împrejurările actuale. Dorește ca acesta să fie înlocuit cu "un cântec de îmbărbătare, de încredere în noi, de glorie a patriei".¹⁹ Îi cere poetului să caute printre poeziile sale una care să răspundă acestor cerințe, sau dacă cunoaște o poezie să i-o recomande. Acesta trebuia să fie introdus, ca obligatoriu în școli și eventual apoi generalizat. Se pare că G. Coșbuc nu a răspuns imediat cerințelor lui Spiru Haret, pentru că în octombrie 1903,²⁰ ministrul Instrucțiunii îi aduce aminte că l-a rugat să se gândească să scrie 3-4 strofe într-o limbă curat populară, care într-un spațiu mic să glorifice țara și poporul românesc. Acest imn trebuia să devină un imn al tuturor școlilor, aceasta fiind "o afacere" la care Spiru Haret ținea foarte mult.

Dincolo de comanda fermă pe care Ministerul prin intermediul Casei Școalelor o făcea autorilor de manuale, trebuie să amintim și situația în care autorii sunt cei care fac oferte, răspunzând cererilor Ministerului. Nicolae Iorga face o ofertă de carte Casei Școalelor²¹, aceasta cumpărându-i 500 de exemplare din lucrarea "Țara Românească - județul Prahova" (sau "Drumuri și orașe"), plătindu-i-se numai uzura literei și a mașinilor și materialul care intră la tipar, iar hârtia a fost procurată de Minister, prin intermediul Casei Școalelor. Iorga va cere Ministerului să precizeze numărul de exemplare dorit, amintind că cu cât acest număr va fi mai mare, cu atât prețul pe exemplar va fi mai mic.

Inițiativa Casei Școalelor găsește un teren fertil, căci diverși autori ocazionali răspund chemării. Astfel un anume Gr.I. Alexandrescu donează 400 de exemplare din lucrarea "Povestea lui Badea Traian" bibliotecilor populare²², iar administrația Casei Școalelor afirma că prin susținerea acestor lucrări dorește să contribuie la instruirea și educarea neamului românesc. Același autor își continuă activitatea anunțând Casa Școalelor că va publica sub formă de poveste populară, textul: "Ștefan cel Mare" sau "Ștefan, Ștefan!" - "cum îi mai zic bătrânii de pe lângă Cetatea Neamțului și Valea Albă", și el spera că așa vor "apărea pe rând toate figurile mărețe care au ilustrat istoria iubitei noastre patrii".

Pe tot parcursul activității sale, Casa Școalelor primește semnale că este nevoie de carte istorică. De exemplu, un învățător spunea despre

¹⁹ BAR, fond coresp. Sp. Haret, Sp. Haret catre G. Cosbuc, ds. 18, f. 1.

²⁰ *Ibidem*, f. 17.

²¹ ANIC, fond Casa Școalelor, ds. 3/1910, f. 9.

²² *Idem*, , ds. 9/1898, f. 23.

"Războiul nostru pentru neatârnare, povestit pe înțelesul tuturor", scrisă de G. Coșbuc, la cererea Casei Școalelor - că "este o carte unică care nu ar trebui să lipsească din mica bibliotecă a școlarilor din România".²³ Alt învățător din comuna Gostinu, jud. Vlaşca, susținea că "recentele războaie țărănești (1907) au fost alimentate de un rău social", dar sublinia în continuare "de neștiința și întunecimea în care zace poporul răsculat, crezând că statul român depinde de puterile vecine, ceea ce dovedește lipsa totală de simț național".²⁴ Observând această situație va scrie: "Lupta neamului român pentru dreptate și libertate" - considerând astfel că își face o datorie patriotică față de neam, "spre a servi de o unică călăuzire a poporului".

Trebuie amintit faptul că din inițiativa și sub îndrumarea lui Spiru Haret s-a format o comisie compusă printre alții din Gr. Tocilescu și I. Bianu cu scopul de a alcătui o listă de subiecte alese din istoria României. Care ulterior trebuiau să devină subiecte pentru o serie de tablouri cu subiect istoric. O dată executate, Casa Școalelor urma să le cumpere și să le trimită școlilor. Din 69 de tablouri propuse doar 31 au fost publicate pentru că ministrul nu a fost mulțumit de calitatea compoziției, îndrumându-i pe pictori să cerceteze mai bine costumele și figurile.²⁵ Aceste tablouri trebuiau "să reprezinte și să eternizeze în ochii populației satești momentele de glorie ale armatei noastre".²⁶ Prin intermediul Casei Școalelor au fost cumpărate 2000 de exemplare ce au fost trimise școlilor din țară. De asemenea, Stelian Petrescu a oferit Casei Școalelor o serie de tablouri cu subiecte istorice. Aceasta îl însărcinează în 1906 cu executarea unei serii de fotografii artistice, care să reprezinte locuri pitorești din țară, momente istorice și ruine din timpuri vechi. Acestea vor fi prezentate și într-o expoziție, o veritabilă etalare de "locuri ale memoriei".²⁷ Interesant este modul în care se angajează în această acțiune cadrele didactice. Printre alții, Alexandru Răsmeriță - maestru de desen la liceul "Traian" din Tr. Severin, ține o conferință despre: "Rolul tablourilor istorice în educația națională, atât în școală cât și în familie". El spunea că tabloul istoric "completează lectura, fixează mai bine, mai plastic și mai durabil în memorie faptele istorice care aprind entuziasmul pentru iubirea de neam și patrie".²⁸

²³ Vezi "Prefața" la G. Coșbuc, *Războiul nostru pentru neatârnare* ..., Bucur ești, 1899.

²⁴ ANIC, fond Casa Școalelor, ds. 5/1907, f. 242.

²⁵ *Ibidem*, ds. 67/1908, f. 10.

²⁶ *Ibidem*, ds. 137/1909, f. 8.

²⁷ *Ibidem*, ds. 9/1906, f. 23.

²⁸ *Ibidem*, ds. 1838/1907, f. 3.

În general, materialul didactic istoric trimis de Casa Școalelor unei școli primare, consta în: un tablou al Regelui, tabloul Judecării de Apoi, o hartă a României și planiglobul ediția Socec sau Parteni.²⁹

În 1911, pe 4 mai, directorul liceului "Unirea" din Focșani, înștiințează administrația Casei Școalelor că liceul nu are stegulețe tricolor, necesare sălilor în zile festive, la serbările școlare sau naționale. Astfel, el cere Casei Școalelor 50 de stegulețe mici "pentru a servi la ornamentație și pentru a fi purtate de elevi în mână, după cum avem nevoie de ele la procesiunea de la 2 iulie cu ocazia comemorării morții marelui voievod Ștefan cel Mare".³⁰ Deasemenea directorul liceului mai dorește și un drapel mare pe care vrea să-l pună pe edificiu la solemnități.

Nu întâmplător acorda Haret o amploare deosebită comemorării în întreaga țară, la 2 iulie 1904 - la orașe și 4 iulie - la sate, a quadricentenarului morții lui Ștefan cel Mare. El ia măsuri să se tipărească cu acest prilej într-un număr mare de exemplare portretul lui Ștefan cel Mare. Pentru sărbătorirea care s-a făcut la Putna, Spiru Haret a intrat în legătură cu fruntașii mișcării naționale din Bucovina și susținând sărbătorirea într-un cadru deosebit, ministrul instrucțiunii urmărea să facă din comemorarea lui Ștefan un act de solidaritate în jurul unui simbol. În 1904, Haret recomanda ca o comemorare a luptei de la Valea Albă să se facă anual la Borzești. O școală din comuna Predeal va face prin intermediul Casei Școalelor, o comandă Școlii de meserii din București, pentru mai multe obiecte de armătură și îmbrăcăminte ce urmau a fi folosite la serbarea de pe 4 iulie. Învățătorii înștiințează Casa Școalelor că ei vor serba evenimentul la Bușteni, iar după serbare "vor merge însoțiți de muzică militară la Castelul Peleș din Sinaia".³¹ Din această cauză cer Casei Școalelor o parte din armături și costume pentru a reprezenta și ei în miniatură, pe cât posibil, curtea și oștenii lui Ștefan cel Mare.

Controlul Casei Școalelor se manifestă și asupra informației ce era difuzată prin intermediul școlii. Astfel, considerându-se că învățătorul din comuna Geamăna, jud. Argeș "sub cuvânt că vorbește de însemnătatea zilei de 24 ianuarie, a istorisit lucruri neadevărate. A zis că unirea Principatelor nu s-a putut face la timp, fiindcă exista un conflict între familiile boierești ..." ³², Casa Școalelor intervine și îi atrage atenția "să fie cât mai cântărit în cuvântări".

Am încercat să punctăm doar câteva dintre modalitățile prin care instituția Casei Școalelor a acționat în domeniul construirii și consolidării identității românești. Suntem conștienți de faptul ca am oferit doar o sumară

²⁹ *Ibidem*, ds. 15/1896, f. 17.

³⁰ *Ibidem*, ds. 20/1911, f. 37.

³¹ *Ibidem*, ds. 23/1911, f. 7.

³² *Ibidem*, ds. 60/1912, f. 3.

trecere în revistă a modalităților utilizate de aceasta, am fost însă îndemnați de dorința de a aminti existența unor documente extrem de interesante într-o arhivă cunoscută extrem de puțin: arhiva Casei Școalelor.

Anexa nr. 1

Tablouri istorice

1. Traian înaintea podului de piatră de la Turnu Severin.
2. Luarea cu asalt a Sarmizegetusei.
3. Roma cu Forum și Columna lui Traian.
4. Năvălirea barbarilor în Dacia.
5. Petru și Asan.
6. Dragoș Vodă.
7. Nicolae Alexandru Basarab.
8. Alexandru cel Bun.
9. Ștefan și Aprodul Purice.
10. Bătălia de la Baia și fuga lui Matei Corvin.
11. Ștefan și mama lui la Cetatea Neamț.
12. Ștefan cere sfat de la sihastrul din Voroneț.
13. Ștefan pe patul morții.
14. Bătălia de la Șelimbăr.
15. Omorârea lui Mihai.
16. Tudor Vladimirescu la Cotroceni.
17. Luarea Griviței.
18. Lupta de la Smârdan.
19. Regina Elisabeta îngrijind răniții.

Résumé

LA MAISON DES ÉCOLES ET L'IDENTITÉ NATIONALE ROUMAINE. BREVES CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES (1896-1918)

L'apparition de "Casa școalelor" (la "Maison des Écoles") a été nécessaire et imposée par les conditions difficiles qui empêchaient le développement de l'enseignement à la fin du dernier siècle. Cette institution a eu un rôle décisif pour la construction de l'identité nationale, parce qu'elle (étant celle qui) s'est occupée de l'agrandissement de la base matérielle de l'enseignement (les bibliothèques) et de son organisation.

La même institution a souligné l'importance de l'étude de l'histoire même à partir de l'enseignement primaire et gymnasial et a contenu du point de vue financière et moral toutes les actions à caractère historique entreprises par les instituteurs et les professeurs.

Elle a été préoccupée aussi par l'écriture et la publication des livres aux sujets historiques qui allaient devenir des manuels pour les élèves ou des lectures supplémentaires, étant offerts en tout que prix à la fin des années scolaires.

ÎN CĂUTAREA PROPRIEI IDENTITĂȚI: FEMEIA MUSULMANĂ ÎN IMPERIUL OTOMAN

SILVANA RACHIERU

Istoria otomană este frecvent asociată, ca și în cazul istoriei altor state islamice, cu noțiunea de exotic. Exoticul care se află în apropierea noastră dar în același timp deține mistere greu de dezlegat. O contribuție majoră la conturarea acestei imagini asupra otomanilor îl are statutul femeilor în societatea islamică, statut analizat din punctul de vedere al unui observator extern. Secolul modernismului, secolul al XIX-lea a adus modificări importante și în imperiul otoman. Sub semnul politicii de stat de liberalizare conform modelului occidental, în Imperiul Otoman al secolului al XIX-lea au loc reforme în domeniul administrativ, militar, financiar, diplomatic și nu în ultimul rând al vieții de zi cu zi. În acest context reformator apare și “problema femeii”. Femeia musulmană din Imperiul Otoman trece la finalul secolului al XIX-lea printr-o acută criză de identitate. Prezentul articol analizează aceste probleme identitare ale femeii musulmane otomane în contextul transformărilor care au loc în societatea otomană.

Ca un prim pas este necesar să fie prezentat statutul femeii în Islam, așa cum este el creionat prin Coran și hadis/tradiții. Ca și în alte comunități religioase, femeia este obligată la supunere față de Allah, bărbat, societate. Totuși, în ciuda imaginii create în special în literatura ne-islamică, femeia musulmană este recunoscută ca membră a societății și în acest context are drepturi și obligații. Un prim exemplu care susține această idee este acela că în multe versete din Coran apare specificarea că

acestea sunt adresate atât bărbaților cât și femeilor¹. Important de menționat este și că femeii îi este recunoscut dreptul de proprietate asupra zestrei pe care o primește la căsătorie, are dreptul de a cere divorț în caz că soțul este impotent sau este plecat mai mult de un an, are dreptul la intimitate în propria casă, separată de eventualele alte soții membre ale familiei poligame. De cealaltă parte, a obligațiilor, apare în primul rând supunerea în fața bărbatului, supunere care nu poate fi însă considerată caracteristică societății islamice. Un exemplu în acest sens este pasajul din ceremonia de nuntă creștin-ortodoxă în care femeii îi este cerut în mod explicit să-și asculte bărbatul deoarece el este capul familiei. Așadar, statutul femeii în societatea islamică trebuie privit obiectiv, fără stereotipurile în care este frecvent inclus.

Preocuparea formării unei identități sociale apare în rândul femeilor musulmane otomane în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. De la începutul analizei acestui caz de construcție a unei identități, sunt necesare câteva observații. Perioada aleasă spre dezbateră este limitată la domnia lui Abdul Hamid al II-lea, alegerea neavând strict legătură cu persoana sultanului ci reprezintă trecerea de la Tanzimat (Perioada Reformelor) la Regimul Junilor turci. Primul, Tanzimatul, reprezintă o schimbare de mentalitate la nivelul conducerii politice a imperiului otoman, iar Regimul Junilor turci este schimbarea factorilor politici și a sistemului politic, aducând regimul constituțional. Așadar, 1876-1908 este o perioadă de tranziție. De asemenea, termenul care va fi folosit frecvent referitor la subiectul studiului va fi “femeia otomană”, prin acest termen înțelegându-se de fapt femeia musulmană otomană. De asemenea, studiul insistă asupra schimbărilor care apar și se extind la nivelul membrilor elitei otomane, femeile cele mai expuse schimbării.

Până la jumătatea secolului al XIX-lea femeile otomane, exceptându-le pe cele care aparțineau haremului și implicit sultanului, erau în general casnice și fără un nivel educațional ridicat. Unele urmaseră până la 9-10 ani cursurile în medresele (școli religioase), apoi intrau în categoria femeilor și nu mai puteau fi văzute neacoperite de bărbați². Așadar, situația lor era departe de a fi deosebită. În unele cazuri

¹ “Bărbați musulmani și femei musulmane, credincioși bărbați și credincioși femei, supuși bărbați și supuși femei, bărbați și femei care-și amintesc mereu de Allah, pentru ei Allah a pregătit iertarea și recompensa”. (Qur’an xxi, 35/ apud Ghada Karmi, “Women, Islam and Patriarchalism”, 1996).

² Leila Ahmed, 1992, p 112-113.

apărea posibilitatea ca tinerele fete să-și continue educația acasă, în familie, cu un profesor particular, de preferință o ulema bătrână și inofensivă. Dar acestea erau situații reduse ca număr, deoarece tinerele erau pregătite pentru a fi soții și mame și nu mari învățați. Înainte de a menționa inițiativele care au apărut în secolul al XIX-lea, este necesar să conturez un portret al femeii otomane din punct de vedere identitar.

Așadar, femeia otomană este un caz de identitate multiplă. Identitatea dominantă asumată era cea religioasă, Islamul coordonându-i etapele vieții în general. De asemenea, tânăra musulmană, apăsându-se sexului feminin trecea prin etapele fiică, soție, mamă, în toate aceste etape dominând natura, biologicul³. Obligațiile ei veneau din rolul său biologic, care o clasa în permanență sub autoritatea unui bărbat, inițial tatăl și apoi soțul. O formă a identității sociale era un rezultat al celor două identități prezentate mai sus, o femeie otomană reprezentând deci o bună musulmană, soție, mamă. Așadar, identitatea socială avea nevoie de “reconstrucție și re consolidare”.

Un prim pas în susținerea acestei acțiuni îl reprezintă accesul la educație, deoarece așa cum este cunoscut, cultura și informația dau puterea. Pașii sunt timizi, dar este important că totuși sunt făcuți. Astfel, în 1842 este deschisă școala medicală cu scopul de a pregăti soții din clasa medie cu ajutorul unor instructoare europene. În 1858 este deschisă școala secundară pentru fete, în 1869 școala de meserii și școala primară⁴. Pasul important este însă făcut în 1870 când apare primul colegiu pedagogic. Funcționarea unui colegiu pedagogic asigură necesarul de profesoare pe următorii ani și astfel le construia absolventelor un nou statut social care nu existase anterior în societatea otomană. Am menționat că în primă fază instruirea era făcută de către profesoare străine, aduse din afara imperiului. Aceasta era o situație frecvent întâlnită în Tanzimat, aceea a lipsei de personal calificat capabil să pună în practică reformele. Primele generații de profesoare otomane aduceau atât încredere în funcționarea școlii cât și deveneau persoane care-și asumaseră pe lângă identitățile religioasă și biologică și pe cea profesională.

O perzentare a situației femeii otomane nu poate ocoli portretul eroinei feminine reprezentative a perioadei, cea care a inițiat și susținut mișcarea de emancipare a femeii otomane. Este vorba de Fatma Aliye

³ Vezi în Gisela Bock, “Challenging Dichotomies ...”, p 123, discuția privind dihotomia natură versus cultură.

⁴ Deniz Kandiyoti, 1991, p. 28.

(1862-1936), prima romancieră otomană. Fatma Aliye este și prima care semnează și cu apelativul “hanîm”, apelativ tradus prin doamnă, soție, femeie.

Accesul direct la lucrările Fatmei Aliye nu a fost posibil, dat fiind lipsa acestor lucrări traduse din bibliotecile autohtone. Comentariile din paragrafele următoare au ca sursă articolul lui C. V. Finley “Supusa, subversiva: Fatma Aliye, romancieră și feministă”⁵, lucrare în care sunt prezentate pe scurt principalele romane ale Fatmei. Din densitatea de informație dată de C. V. Finley, am insistat asupra portretului-robot al femeii otomane în viziune Fatmei Aliye cât și asupra tipurilor de identitate pe care Fatma Aliye le creionează eroinelor sale, eroine aflate în evident consens cu societatea în care trăia și scria Fatma Aliye.

Romanul cel mai cunoscut al Fatmei Aliye este “Femeia musulmană” (Nisvan-i Islam), roman scris în 1891, când scriitoarea avea 29 de ani. Romanul folosește o schemă narativă comună operei Fatmei Aliye. Are în centrul acțiunii o femeie, o tânără musulmană care încearcă să-și croiască și conducă propriul destin fără a se afla sub tutela masculină a unui soț, tată sau frate mai mare. Eroinele Fatmei Aliye, fie că se numesc Fazila, Bedia sau Re’fet, toate merg în direcția construirii unei identități proprii, prin mijloace diferite. Dacă Fazila trece prin experiența vieții de familie, o experiență de altfel nefericită, Bedia și Re’fet sunt urmărite și analizate din momentul în care decid să-și înceapă educația. Așadar, cele trei eroine corespund unor standarde feminine diferite. Fazila renunță la identitatea biologică/de familie deoarece se simțea neîmplinită în plan cultural. Mai exact, este trecută de sub tutela dură a unui tată autoritar sub cea a unui soț care-i reprimă orice posibilitate de a se defini într-o formă mai complexă decât cea pur naturală, biologică⁶.

Cea de-a doua eroină, Bedia, este dezamăgită în plan sentimental, înșelată, și numai în acel moment se decide să pornească în aventura descoperirii propriei identități. Evident, varianta aleasă este educația, unica ce îi putea permite să-și asigure un statut social onorabil. Re’fet folosește tot educația pentru a-și câștiga existența și respectul societății.

⁵ C. V. Finley, “La Soumise, la Subversive: Fatma Aliye, romancière et féministe”, p 153-176.

⁶ C. V. Finley, “La Soumise, la Subversive: Fatma Aliye, romancière et féministe”, p 158-159.

Din analiza acestor eroine se pot deduce câteva tipare în care Fatma Aliye și-a încadrat personajele. În primul rând, femeile otomane simt nevoia să se revolte împotriva dominației masculine. Toate consideră în mod radical că se pot împlini înlăturând elementul masculin din viața lor. Din prezentarea cronologică a romanelor pe care o realizează Finley se desprinde și o gândire evolutivă a autoarei în sine. Fatma Aliye în mod evident încerca în perioada respectivă să se definească sub raport identitar și ezităările ei se simt în relatările stărilor sufletești prin care trec eroinele. Un exemplu ar fi faptul că în primul roman Fatma Aliye își pune întrebarea “ce poate o femeie musulmană să facă în momentul în care refuză orice autoritate masculină?”, concluzia fiind că nu poate decât să se sinucidă⁷. Se poate considera că Fatma Aliye își pune întrebări, încearcă rezolvarea unor probleme, în acțiunea ei de construire a portretului-robot al femeii otomane moderne. Ezităările ei se simt și din modul în care își plasează eroinele într-un mediu social sau altul. Una este bogată, alta săracă, una este frumoasă, alta urâtă, una este instruită dar renunță în favoarea soțului, în timp ce o alta trebuie să muncească pentru a ajunge să studieze. O altă diferență este dată, așa cum aminteam anterior, și de faptul că o eroină este căsătorită, iar o alta se decide încă de la primii pași sa-și atingă țelurile fără a implica un bărbat în ele. Cea din urmă variantă, aceea din romanul *Re’fet*, atinge chiar o formă extremă de negare a masculinului, deoarece eroina este fericită că nu este frumoasă pentru că “în acest fel va fi ocolită de bărbați și-și va putea construi cariera”. De altfel, aceeași eroină, Re’fet, își afirmă drept scopuri în viață următoarele: “Să câștige în viață să-și susțină casa, să asigure liniștea mamei sale, să-și servească țara învățând copii, să fie iubită și respectată de eleve și chiar să câștige banii necesari pentru achiziționarea unei case unde să aibă grădină și menajeră pentru mama sa”⁸. Această înșiruire de dorințe, vise, pare ușor straniu a fi atribuită aceleiași autoare care pe frontispiciul cotidianului pe care îl publica, *Hanımın Mahusus Gazete* (“Gazeta proprie a doamnelor”), avea ca deviză “o femeie trebuie să fie o bună mamă, o bună soție și o bună musulmană”⁹. Iată de ce este îndreptățită afirmația că la sfârșitul secolului al XIX-lea femeia otomană era în căutarea propriei identități, oscilând încă între valorile tradiționale care-i dominau de zeci de ani viața și principiile moderniste, liberale care

⁷ “Când orice variantă era suprimată, ce soluție îi mai rămânea femeii învăluite? Poate doar marea ...”. apud Finley, p. 159.

⁸ apud Finley, p. 171.

⁹ Kandiyoti, p. 27.

pătrundeau din Occident. Alegerea era dificilă și era în mod simbolic reprezentată prin dihotomia *alafranga/alaturka*¹⁰. *Alafranga* însemna “moda corsetului”, în timp ce “*alaturka*” yaşmacul și feregeaua.

O problemă apare în mod categoric în momentul în care se discută statutul femeii: este vorba de opinia bărbaților față de toate aceste încercări. Perspectiva masculină otomană față de emanciparea femeii are o latură surprinzătoare. Imperiul otoman este unicul caz în mișcarea feministă în care cei care lansează subiectul de dezbatere sunt bărbații. De ce ei? Explicația este dată de faptul că ei sunt primii care “evadează” din lumea închisă islamică și intră în contact cu noile tendințe liberale. De asemenea o explicație ar mai fi că simțul lor pragmatic îi determină să realizeze că primul aspect care aruncă societatea otomană într-o lumină defavorabilă în ochii occidentalilor este statutul inferior al femeii și imaginea ei standard de sclavă acoperită de yaşmak și aflată în permanență la dispoziția unui bărbat. De asemenea, aflându-se la începutul redactării unei ideologii naționale, femeia deținea un rol important în problemă prin asocierea ei cu patria și cu valorile fundamentale ale neamului. Astfel, în rândul celor care lansează “problema femeii”, referindu-mă la Tinerii otomani transformați ulterior în Junii turci se cuvine a fi menționat Namik Kemal. Acesta dezbate în lucrările sale ideea de emancipare a femeii, de acordare a dreptului de divorț mult mai facil, de ridicare a ei în plan social.

Evident că nu aceasta a fost opinia masculină unanim împărtășită privind emanciparea femeii. Voi menționa în continuare câteva exemple de “oponenți”. În primul rând trebuie amintit scriitorul Ahmed Midhat care de fapt intră într-o acidă dispută cu Fatima Aliye. Opinia sa este rezumată în fraza următoare: “dacă vrei o viață stimată, respectată, nu purta corsetul; dacă vrei o viață agreabilă, poartă-l”¹¹.

Un alt exemplu este dramaturgul Huseyin Rahmi Gurpinar. Exemplele provin din piesele *Mutallaka* (Divorțul) și *Kadin Erkek Lesince* (Când o femeie se transformă într-un bărbat). Prima piesă, *Divorțul*, este publicată în 1898 și deja titlul exprimă preocuparea pentru o problemă acută a vieții de familie. Rahmi se folosește de două personaje pentru a-și exprima nemulțumirea, o soacră și noră. Astfel, soacra îi reproșează norei următoarele: “Pe vremea mea, fetele aveau

¹⁰ Pentru o mai bună înțelegere a modului în care această dihotomie era reprezentată, vezi Nora Şeni “La mode dans la Presse Satirique” în *Presse Turque et Presse de Turquie*, Istanbul, 1992.

¹¹ apud Finley, p. 156.

vârtelnițe și războaie de țesut, acum ele au biblioteci, călimări cu cerneală și stilouri. Noi obișnuiam să țesem. Tu citești romane. Și ce-am auzit aseară? Te certai cu soțul tău.”¹²

Se observă că paragraful exprimă mult mai mult decât frustrarea resimțită de o soacră față de nora sa, este de altfel și o prezentare dihotomică a trecutului și a prezentului. Menționarea bibliotecilor și a cărților are diferite înțelesuri. În primul rând dovedește accesul tinerelor otomane la educație și schimbarea lor de mentalitate și în al doilea rând creșterea numărului de traduceri în turcă în paralel cu creșterea numărului poezilor și romancierilor otomani.

Discrepanța între viața generației vârstnice și cea a sfârșitului de secol al XIX-lea pare a fi impresionantă și dacă este luat în considerare numai acest dialog. De asemenea soacra este îngrijorată de atitudinea tinerei față de soțul ei, iar menționarea unei discuții aprinse dovedește că imaginea femeii supuse nu era singura existentă în Imperiul otoman de secol al XIX-lea. Nu se poate ignora nici ceea ce afirmam anterior că pasajul poate fi văzut și ca o expresie a frustrării unui musulman care susținea rolul tradițional al femeii în societate, acela de gospodină, soție și mamă.

Însă în mod mult mai explicit opinia lui Huseyin Rahmi este exprimată în piesa *Când o femeie se transformă în bărbat*. Însuși titlul lămurește cititorul asupra punctului de vedere al autorului, însă o opinie mai clară o întâlnim în fraza de mai jos: “Femeile au devenit asemeni bărbaților. Dar este oare posibil să schimbi rolurile pe care natura le-a hărăzit celor două sexe?”¹³ Aceasta era de altfel și o problemă care-i preocupa pe membrii societății otomane, ca să amintim aici doar ulemalele, învățații religioși, care susțineau frecvent că familia și implicit statutul femeii fuseseră stabilite de Allah prin cuvântul Profetului și nu puteau fi în consecință modificate prin legi laice.¹⁴

În această “serie de oponenți” l-aș mai menționa pe Riza Izzet Bey, demnitar otoman sub Abdul Hamid al II-lea, care își exprima în 1913 opiniile față de reformele secolului al XIX-lea în statutul femeii. Astfel, Riza Bey ironizează orice transformare din statutul femeii otomane, reducând rezultatele la minimum: “câteva fiice de pașale, în număr mic de-a lungul timpului, au învățat muzică și o limbă străină cu ajutorul

¹² apud Duben & Behar, p. 197.

¹³ apud Duben & Behar, p. 199.

¹⁴ Un exemplu este încercarea reformatorilor de a promulga un cod al familiei în anii 1860, încercare stopată prin protestul ulemalelor. Astfel, un cod al familiei a fost promulgat abia în 1917 în circumstanțe politice diferite.

guvernanelor europene și ele credeau că asta era de ajuns”¹⁵. Același Riza Bey consideră că faptul că Mahmud al II-lea a schimbat numai costumul masculin este o dovadă de respect față de femeia otomană. De asemenea, el insistă pe refuzul femeilor otomane de a accepta modernizarea: “Această situație misterioasă (n.n. purtarea vălului plus lipsa accesului la lumea exterioară) îi convine; se arată foarte puțin favorabilă întregii idei de emancipare”¹⁶. Portretul pe care îl face femeii otomane este acela de exponent al conservatorismului, care nu acceptă schimbarea nici pentru ea dar nici pentru fiicele ei. Explicația dată de Riza Bey pentru această situație este cât se poate de simplă: “nu era așa cum se spunea în Europa, și anume că femeia este sclavă. Femeia rămânea închisă în casă nu din dorința bărbatului ci din cauza unei vechi tradiții.”¹⁷

Concluzionând, femeia otomană la coterura celor două secole se afla într-un proces de modificare și construire a unei identități proprii în care latura masculină urma să joace un rol secundar. Femeia otomană își definea ca scop împletirea biologicului cu socialul. Evoluția de la o identitate redusă la latura religioasă către o identitate multiplă, o formă a identității de gen nu putea fi realizată brusc ci avea nevoie de o perioadă mult mai îndelungată de frământări și încercări. Mediul socio-religios conservator, opoziția masculină normală într-o mișcare de emancipare, propriile nesigurante și ezitări erau numai câteva din elementele care nu permiteau modificări bruște. Și totuși, în ciuda imaginii standard create în afara lumii otomane, femeii otomană își pune problema privitoare la locul ei în societate și se află într-o permanentă căutare a propriei identități, căutare care va continua și în prima jumătate a secolului al XX-lea, în ciuda eforturilor și realizărilor din perioada kemalistă.

Abstract

IN SEARCH OF THE OWN IDENTITY: MUSLIM WOMAN IN OTTOMAN EMPIRE

The article discusses the phenomena of construction of a new identity for the Ottoman Muslim woman in the second half of the 19th century. The analysis is focused on the first attempts toward emancipation of the women from the Ottoman elite. A special interest is provided to the initiator of Turkish women's movement, the novelist Fatima Aliye.

¹⁵ Riza Bey, p.31.

¹⁶ Riza Bey, p.31.

¹⁷ Riza Bey, p.32.

“CRIZA CIVILIZAȚIEI” ȘI NICHIFOR CRAINIC STUDIU PRELIMINAR ASUPRA TRADIȚIONALISMULUI INTERBELIC

EMIL PERHINSCHI

Sfârșitul secolului XVII a adus o nouă formă unei vechi preocupări: fricile, sau mai degrabă preocupările milenariste și-au început tranziția către ceea ce va fi conștientizat către sfârșitul sec. XIX și începutul sec. XX ca o **criză a Occidentului**.

În acest studiu vom încerca să reevaluăm modul de raportare al lui N. Crainic la problema **prăbușirii Occidentului** și implicațiile pe care le are în gândirea sa politică.

I Genealogia crizei

Considerăm că un excurs prin genealogia “crizei” este absolut necesar pentru a putea încadra mai corect gândirea lui Nichifor Crainic.

De la ideea vârstelor omenirii până la conștiința epigonică a oamenilor Evului de Mijloc, credința că prezentul este doar o copie palidă a unui trecut mai deplin real(izat) este un loc comun. Trendul descendent era o fatalitate inexorabilă și putea fi oprit doar de o intervenție de dincolo de puterile omeniești.

Noua definire a crizei este diferită: există un punct în care începe, există agenți ai ei care pot fi identificați cât se poate de concret și, mai important, se pot găsi, dacă nu s-au găsit deja, soluții. Simptomele decadenței sunt puse în legătură cu dezvoltarea industrială: materialism, speculații de bursă, corupție în politică, mercantilizare a artei și literaturii, lipsă de ideal și de interes pentru artă.

Genealogia definirii voluntariste a crizei ar putea începe cu Winckelmann (de care, după părerea mea, Crainic este mult mai apropiat decât de Spengler, cel atât de des citat azi) - cu nașterea ideii de “stat estetic” și cu supralicitarea limbii ca marcă etnică și ca purtătoare a specificității spirituale a unui popor. “Statul estetic” îl regăsim apoi la Fr. Schiller, și, mai târziu, la romantici, care ajung până la a confunda religia cu arta, propovăduind o “religie a poeziei, originalității, dragostei, misterului și a nostalgiei infinitului”¹, identificată uneori cu creștinismul (fie și într-o formă eliberată de dogmatism) sau chiar diferită de acesta.

Conștiința crizei pătrunde până dincolo de frontierele răsăritene ale Europei “civilizate”, salvofilii ruși căutând salvarea în creștinismul de rit răsăritean, apreciat pentru calitățile spirituale ale credinței simultan cu ignorarea subtilităților dogmatice².

Întorcându-ne în Europa celei de-a doua jumătăți a secolului XIX descoperim pe Paul de Lagarde punând bazele unei religii germanice și pe Julius Langbehn descoperind salvarea în transformarea germanilor în artiști, cu Rembrandt ca învățător (**Rembrandt als Erzieher**)³. Fraza cu care acest volum se deschide este o lamentație care va deveni un loc comun în perioada care ne interesează în mod direct:

*Nu mai este de mult un secret că viața spirituală contemporană a poporului german este într-o stare de lentă degradare. Științele s-au disipat în specializări; în domeniul cugetării și al literaturii lipsesc deschizătorii de epoci. Artelor vizuale le lipsește monumentalitatea, deși maeștrii nu lipsesc; muzicienii sunt rari în vreme ce interpreții abundă. În acestea se exprimă, fără îndoială, tendința democratică, nivelatoare și de atomizare a acestei țări. Mai mult decât atât, întreaga cultură a prezentului este ... întoarsă către trecut; este mai puțin preocupată de crearea de noi valori cât de catalogarea celor vechi...*⁴

După ce s-a încercat “purificarea” sa prin crearea unei “religii germanice” cu o componentă esteticistă foarte marcată, supremația creștinismului ca doctrină soteriologică este contestată de teosofie

¹ Nader Saiedi, *The Birth of Social Theory. Social Thought in the Enlightenment and Romanticism*, University Press of America, Lanham, New York, London, 1993, p. 136. Vezi și Joseph Chytry, *The Aesthetic State. A Quest in Modern German Thought*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1989.

² Richard Hare, *Pioneers of Russian Social Thought*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1951, p. 107.

³ Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the German Ideology*, Anchor Books, New York, 1965 și George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, London, 1966.

⁴ Julius Langbehn, *Rembrandt als Erzieher*, 1890, *apud* Fritz Stern, *op.cit.*, pp. 159-160.

(Madame Blavatsky, Annie Besant), antroposofie (Rudolf Steiner), culte solare, culte druidice (dintr-un astfel de grup, cu preocupări artistice, au făcut parte și două regine ale României, Carmen-Sylva și Maria⁵), spiritism (după o mărturie a lui N. Crainic din **Memorii**, și legionarii au avut această pasiune), filosofii orientale și diverse alte forme de ocultism.

Începutul secolului XX aduce formularea de către Hugo von Hoffmanstahl a termenului “revoluție conservatoare”, pe Eugen Diederichs cu editura sa “teosofică” unde reeditează pe Meister Eckhart (în ce ediție l-a citit oare Crainic?), pe Thomas Mann, Hermann Hesse, Miguel de Unamuno, Charles Péguy, Ortega y Gasset, R. Guenon, P. Valery, Giovanni Papini.... Războiul închide un cerc în care imaginea crizei nu făcea decât să recircule violența între două tabere care căutau, fiecare în cealaltă, o reflectare în negativ și de aceea, deculpabilizatoare.

În timpul precarei păci care urmează li se alătură și alte voci, între care a lui Spengler este doar cea mai cunoscută, în proclamarea, sau, în măsura în care acest lucru le oferea o identitate pozitivă, celebrarea crizei.

II.

... N. Crainic e un îndemânat ec făcător de prozești. El știe să câștice tinerimea, să-i inculce ideea de “haos”, pentru ca apoi să-i găsească “punctele cardinale”. E “vremea tineretului”, declară el, “între generația veche și generația nouă există, incontestabil un hiatus” (care de fapt nu există de vreme ce gânditorul însuși își găsește precursori), bânțuie “șomajul intelectual”, tânărul e “setos de concepție integrală de viață în care să-și salveze sufletul din ruinele ce se îngrămădesc împrejur”, “plăpânda ființă a acestei generații nu s-a scăldat în izvoarele de cleștar ale zânelor”, “gospodăriile familiilor lor sunt ruinate de iureșul războiului”, tineretul “poartă în suflet răzbunarea misterioasă a morșilor din război”, se cere exterminarea “marilor tâlhari politici”, librăriile “gem de tipăritura pornografică în care imaginea trupului gol se întrece cu textul celor mai abjecte apologii ale instinctelor inferioare” etc. O dată evocată această atmosferă de catastrofă, gânditorul aruncă punșile de salvare. ...”⁶

⁵ În “Cuvântul”, II, nr. 260, p. 2 se anunța admiterea reginei Maria ca bard “Gorsed” într-o asociație de druizi gaelici, aceeași în care anterior fusese admisă Carmen-Silva.

⁶ George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ed. a II-a, Ed. Minerva, București, 1982, p. 873.

George Călinescu a surprins chiar esența activității doctrinare a lui N. Crainic din deceniul al patrulea. Cu toate că ignoră o primă etapă, corespunzând, în general, deceniului al III-lea, putem începe la afirmațiile citate mai sus prin a preciza raporturile gândirismului cu ideologia crizei civilizației occidentale. Pornind de la definirea crizei așa cum a evoluat în timp, vom discuta critica lumii contemporane, premisele de la care pornea în a căuta soluții, și vom încheia cu viziune generală asupra modului în care N. Crainic vedea posibilitatea salvării.

Opoziția cultură-natură și definirea crizei la Nichifor Crainic

Putem spune că N. Crainic a trecut prin două faze. În prima opoziția în jurul căreia își construiește discursul este “cultură-natură”, primul termen fiind cel care are conotațiile pozitive. Mai ales în anii 1923-1925 insistă foarte mult asupra educației.

În **Politică și ortodoxie** (1923)⁷, constatând ritualismul gol al creștinismului popular, afirma:

Credința populară e o încredere oarbă în atotputernicia formulei rituale de a face și de a desface legile naturii în interesul naivului credincios. ... el confundă adesea lucrurile și, răzbunări pe care ar trebui să le aștepte de la farmecele vrăjitoarești, le cere slujbelor bisericesti: e vorba de așa-zisele acatiste în înțeles popular. Dar și-n fața preotului, și-n fața vrăjitoarei, credinciosul rămâne pasiv, în afară de actul ce se săvârșește pentru el și la care nu ia parte decât plătind: dacă n-ar plăti, e convins că magia rituală nu i-ar fi prielnică. Iată până unde merge ritualismul: el nu ridică, ci menține o stare de fapt, făcând necontenite concesii psihologiei primitive, măgulind mentalitatea magică a poporului și suprimând astfel puțința unei dezvoltări în linia desăvârșirii spirituale. Dacă doctrina conservatoare cu orice preț îl admite, el nu poate fi totuși substanța creștinismului evanghelic care poruncește: fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru cel din ceruri este! Conservatorismul, de bună credință, se mângâie cu iluzii. În asemenea condiții poporul este numai nominal creștin – fiindcă trăiește în formula Bisericii, precum e nominal civilizat – pentru că e situat în Europa, vatra civilizației.

⁷ N. Crainic, *Politică și ortodoxie*, „Gândirea”, III, 5 (1923)

Acest ritualism gol este o moștenire din vremea în care creștinismul, cucerind punctului de vedere creștin statul, și-a încetat expansiunea. Natura magică a spiritualității populare ar trebui ridicată prin Carte (adică atât prin Biblie, cât și prin cultură), și numai prin ea.

În afară de apelul ferm la autoritatea Evangheliei, care îl plasează clar în cadrul general al începutului anilor '20, ca sprijinitor vremelnice al lui Tudor Popescu, preotul de la Cuibul cu Barză, ani în care popularitatea scriitorilor cu preocupări religioase crescuse mult, de la Charles Péguy până la Spurgeon⁸, și în care se consuma tentativa eșuată a Bisericii Anglicane de a realiza unirea cu Biserica Ortodoxă, trebuie să remarcăm că, împotriva oricăror așteptări, textul citat nu este ceea ce am putea aștepta de la un "tradiționalist" în sensul pe care Zigu Ornea îl dă termenului. Departe de a face apologia vieții rurale, Crainic este un critic al ei. Păgânismului popular îi opune educația evanghelică, așa cum în altă parte opune, în modul cel mai evident, civilizația și cultura, naturii:

*Vijelia vremii noastre a spulberat speranțele și a dezgolit realitatea crudă: poporul trăiește încă în stare de natură, sub imperiul instinctelor primitive. ... Cu sufletul pe care îl are poporul nostru, am putea să fim domnii acestui pământ și nu-i suntem încă decât paraziți; ne mulțumim, pur și simplu, cu ceea ce el ne îmbie. Spiritul rasei nu s-a ridicat încă vulturește, să-i vadă, să-i măsoare, să-i ticluiască, să împlănte în el templele culturii, să-i smulgă din măruntaie comori de civilizație. În piatră zace aurul, în pământ păcura. Sufletul dormitează uriaș, în adâncul mulțimii. Și precum e nevoie de o tehnică industrială pentru a pune în valoare bogățiile pământului, tot astfel e nevoie de o tehnică culturală pentru a valorifica zăcămintele de preț ale sufletului popular.*⁹

Educația are și semnificații politice, trimițând la ideea statului estetic la Winckelmann și Schiller și la radicalismul lor: cea mai bună formă de organizare a statului este democrația, buna lui funcționare și armonia relațiilor dintre cetățeni și fiind asigurate de o educație estetică.:

Democrația a scos pe om din fabrică, din plaiul cu turme, din săliștea de pruni, dintre lanurile de grâu și l-a împins brusc și nepregătit

⁸ Predicator englez din secolul XIX, popular, în România, la începutul anilor '20.

⁹ N. Crainic, *În pragul căminului cultural*, în G.D. Mugur, *Căminul cultural. Îndreptar pentru conducătorii culturii la sate*, Fundația Culturală "Principele Carol", f.a., pp. 6-7.

în forul public, cerându-i să cugete pentru Stat... Problema cea mare e culturalizarea maselor, fără de care nu se pot valorifica biruințele teoretice ale democrației."¹⁰

Toposul crizei este prezent, dar fără a avea poziția centrală de mai târziu. Îl întâlnim în 1923, și sunt prezente aproape toate motivele **crizei**: dominația naturii asupra culturii (atenție, nu a civilizației asupra culturii), exprimată prin dominația haosului, a materiei asupra spiritului, motivul "vițelul de aur", atomizarea, lipsa de unitate...¹¹ Opoziția cultură-civilizație o întâlnim o singură dată, în **Parsifal** (1924). Trebuie menționat că pentru Crainic antinomia aceasta are alte conotații decât pentru Spengler. În altă parte putem descoperi mașinismul și spiritul conviețuind cât se poate de bine: pentru N. Crainic cultura și civilizația sunt aspecte sincrone ale vieții care a depășit stadiul naturii, și nu etape succesive. "Mașinismul" va mai fi condamnat abia în 1944, în legătură cu bombardamentele anglo-americane, dar numai pentru că nu este însoțit de "suflet", și nu în sine¹².

În a doua etapă definirea crizei rămâne aceeași, dar aceasta dobândește un loc central în discurs. Asistăm la prăbușirea încrederii în parlamentarism, termenul "democrație" căpătând conotații negative și fiind înlocuit de "demofilie" ca marcă a politicii radicale pe care N. Crainic o propunea. Respingerea democrației parlamentare se face prin intermediul unei critici estetice prin care, tototdată, își legitimează propria doctrină politică și religioasă, proiectul artistic (tradiționalismul¹³) sau drepturile speciale ale națiunii române asupra teritoriului pe care îl locuiește.

Utopia estetică, criza și antisemitismul

Ideea centrală a **Nostagiei paradisului** exista deja în 1922, chiar dacă o atribuia altcuiva decât lui Dionisie Areopagitul:

Pentru Ind, lumea e manifestarea bucuriei lui Dumnezeu, felurită în aparență, unitară în esență. Esența aceasta e aceeași în ființa

¹⁰ N. Crainic, *Prințul Carol și Fundația sa*, „Cuvântul”, II, 184, 20, iunie (1925).

¹¹ N. Crainic, *Politică și ortodoxie*, „Gândirea”, III, 5 (1923)

¹² N. Crainic, *Tehnica fără suflet*, „Gândirea”, XXII, 6 (1944), pp. 249-253.

¹³ "Tradiționalismul" lui Crainic este doar artistic și constă în promovarea unui stil original bazat pe motive folclorice românești și motive religioase aparținând Ortodoxiei.

*omenească. Eul individual e de-o ființă cu eul universal. Odată pusă, problema fericirii noastre, problema mântuirii, nu se poate rezolva decât prin găsirea acelui punct de contact, de întrepătrundere esențială dintre ființa noastră și ființa lumii. Acesta este sensul înțelepciunii vizionarilor indici și al practicilor ascetice din pădurile Gangelui. Sens care, în învățătura neindică a lui Tagore, capătă o întorsătură optimistă: viața individuală e o bucurie, cu condiția ca această bucurie s-o trăiești în bucuria vieții universale.*¹⁴

Imaginea lumii ca totalitate și credința în salvarea prin comuniune, în creația artistică, cu transcendentul, oricum ar fi acesta definit, vor reveni permanent. În 1932 descria starea ideală a lumii, concepând-o ca o operă de artă:

*... Prin urmare, principiul lumii e bun și frumos în același timp. Frumusețea lui cea necreată o inducem din întipărirea slavei sale în lucrurile create. ... În Cartea Genezei, Dumnezeu contemplând făptura fragedă din lucrul gândirii sale - ... - găsește că această făptură e bună foarte. Și aceasta înseamnă în același timp că e frumoasă foarte. Într-adevăr, ceea ce caracterizează creația este ordonanța unificatoare ce domină diversitatea ei, e strălucirea armoniei care face diversitate un întreg. Lumea se cheamă îngreșește cosmos, adică ordine, adică podoabă, în opoziție cu haos, adică dezordine, adică urâțenie. Chemând-o la viață din neant, Dumnezeu, care în Vechiul Testament se compară adesea cu un artist ... făcea un cosmos din haos, crea ordine din lipsă de ordine, crea frumusețe din lipsă de frumusețe ...*¹⁵

Criteriul estetic funcționa încă din 1925, când scria despre Panait Istrati:

*Ideologia noastră, formată în școli și în studii, e organizată și de o logică larg cuprinzătoare. Ea caută să îmbrățișeze în proporții și în armonie toate compartimentele edificiului social. Ideologia lui Panait Istrati, smulsă din experiența vieții lui, ne apare dezordonată, unilaterală și exclusivistă. Dezordinea, unilateralitatea, exclusivismul de clasă nu se împacă în nici un caz cu felul nostru de a gândi. Ideologic, stimăm în Panait Istrati un adversar.*¹⁶ Observăm că, din punctul de vedere al lui

¹⁴ N. Crainic, în prefața la Rabindranath Tagore, *Naționalismul*, Cultura Națională, București, 1922, p. 6.

¹⁵ N. Crainic, *Sensul teologic al frumosului*, "Gândirea", XII, 7-9 (1932).

¹⁶ N. Crainic, *Panait Istrati*, "Cuvântul", II, 248, 4 sept. 1925.

N. Crainic, o doctrină politică poate fi judecată după gradul de sistematizare, proporții, armonie și unitate. După David Carroll tocmai acest fapt este trăsătura definitorie a fascismului: "Termenul **fascism literar**, ... nu corespunde unei **aplicări** a ideologiei fasciste la literatură, o formă de determinare a literaturii de către politică; mai degrabă se referă la relația **internă** dintre fascism și literatură. Se poate afirma că fascismul exploatează tendințele totalizatoare implicite literaturii, constituindu-se într-o tehnică, un mod de producere, o formă de ficționalizare sau de esteticizare nu doar a literaturii ci și a politicii, prin transformarea elementelor lor disparate în **opere de artă** organice și autosuficiente."¹⁷

Starea perfectă a lumii fiind un ideal estetic, criza este definită ca degradarea acestuia. De aici derivă o retorică a crizei¹⁸ în care agresiunile agenților ei sunt construite ca îndreptate împotriva armoniei, unității, proporționalității și echilibrului lumii iar conotațiile negative le sunt adăugate prin intermediul categoriilor **inesteticului**:

...cultura modernă și-a pierdut unitatea spirituală. Față de cultura medievală încheagată într-un sistem organic, ea se înfățișează ca un haos în care valorile cucerite apar și dispar continuu în fierberea nestatorniciei.

Spiritul modern declarându-se autonom, adică dezobligat de autoritatea revelației, activitățile sale, la rândul lor, au devenit de asemenea autonome. Aceste autonomii superbe au sfârșit unitatea și au creat, în schimb, anarhia culturii actuale. E un proces de atomizare neconținută care face ca această cultură modernă să fie imensă în amănunt și săracă și nesigură în sens sintetic. ...¹⁹

Chiar drepturile românilor sunt justificate prin concordanța **stilistică** cu peisajul, în timp ce străinii sunt, și sub acest aspect, străini:

...Omul acestei autohtonii ... e microcosmosul în care se rezumă înțelesul mileniilor românești și stihiiile chimice și fizice ale mediului natal. Balada geniului ciobănesc îi zugrăvește părul cu pana de corb și mustața cu spic de grâu. ... El poartă albul zilei în cămașă și seara sură în suman, iar femeia lui plaiul de mai în alțița de pe umeri.

¹⁷ David Carroll, *French Literary Fascism. Nationalism, Anti-Semitism and the Ideology of Culture*, Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 7.

¹⁸ Despre fascism ca retorică, vezi Walter L. Adamson, *The Language of Opposition in Early Twentieth Century Italy: Rhetorical Continuities between Prewar Florentine Avant-Garde and Mussolini's Fascism*, "Journal of Modern History", 64, 1 (martie 1992), pp. 22-51.

¹⁹ N. Crainic, *Sensul teologic* ...

... *Contemplați ... pe evreul travestit în plugar basarabean: cu melon pe cap, cu redingotă, în picioarele goale și cu sapa în mână - e veneticul care desfigurează și caricaturizează armonia organică a totului românesc! ...*²⁰

III Soluție

Chiar din 1924 credea că una dintre ele este oferită de unitatea stilistică a culturilor popoarelor ortodoxe, pornind de la care adversitățile și diferențele dintre ele vor putea fi controlate²¹. Nu va renunța nici în 1940 la această posibilitate.

Soluția din 1936 este Statul Etnocratic. Nu este un proiect totalitar: caracterul de totalitate închisă și presupuziția unei funcționări de la sine sub ghidajul unei "voințe generale" lipsesc. Este o încercare de corectare, prin corporatism, a democrației, de **armonizare** a ei: statul dispare ca instanță exterioară societății (și odată cu el și mult-urâta politică și hulitul politicianism), fiind substituit de o organizare care respectă raporturile reale dintre grupurile care alcătuiesc societatea civilă (corporațiile profesionale și grupurile etnice). Aspectul utopic ține tot de viziunea estetizantă a lui N. Crainic: presupune preexistența unei stări ideale care poate fi recuperată printr-o organizare care să reinstaureze principiile inițiale de organizare a totalității sociale.

IV Concluzie

Criza pe care o celebrează (dacă acceptăm că rolul ei este să ofere inteligibilitate unei realități în schimbare, să ofere o identitate pozitivă victimei acestei schimbări, și, mai mult, să-i legitimeze pretenția de a accede la centru) Nichifor Crainic este diferită de cea pe care o combat **tinerii** generației lui Mircea Eliade. Asalt al materiei supra spiritului? Da, dar nu un asalt al civilizației asupra culturii, sau al tehnicii asupra vieții. La început, pentru Crainic **civilizație** și **cultură** sunt aproape sinonime.

²⁰ N. Crainic, *Spiritul autohton*, „Gândirea”, XVII, 4 (1938).

²¹ N. Crainic, *Pacea Balcanului și protectoratul ortodox*, „Gândirea”, IV, 1 (1924).

Mai târziu le va diferenția: o tehnică a vieții spirituale care este cultura și una a vieții materiale care este civilizația. Evident, prima este superioară, dar ele nu pot exista separat decât în cazuri excepționale. Dar amândouă sunt **tehnici**. De aceea li se opune un al treilea termen, **natura** adică starea primitivă, căzută, a omului, în care instinctele nu sunt **educate** și nu sunt supuse comandamentelor unor **tehné**. De aceea stării de natură îi corespunde haosul și animalitatea, care ies la vedere ori de câte ori starea uneia din cele două tehnici, cea a vieții spirituale sau cea a vieții materiale, lasă de dorit.

Criza se desfășoară ca un conflict în cadrul acestei triade. Miza este recuperarea stării paradisiace. Înainte de cădere lumea era într-o stare de armonie, echilibru, ... în fine, frumusețe, perfectă. Căderea distruge această frumusețe, de aceea este necesar un proces de **estetizare** realizat printr-o colaborare divin-umană. Căderea este recuperată, treptat, de acțiunea sfântului, artistului și savantului.

În concret criza se desfășoară pe aceleași coordonate: unitatea, armonia, proporțiile ș.a.m.d. lumii au fost distruse de secularizare. Secularizarea a împins națiunea către haos. Refacerea ordinii pretinde o acțiune fermă de organizare și armonizare, atât spirituală, prin refacerea unității ecumenice a Bisericii și eliberarea ei de sub tirania statului, cât și materială, prin mularea acestuia din urmă pe contururile firești ale națiunii.

Abstract

“THE CRISIS OF CIVILIZATION” AND NICHIFOR CRAINIC. PRELIMINARY STUDY ON INTERWAR TRADITIONALISM

The obsession with the doom of European civilization did not spare Romanian thinkers. I believe that it lays at the foundation of the activity Nichifor Crainic. The solution he put forward was an aesthetic utopia: equating order, goodness and beauty, he called for a cultural policy and a social structure that would respect the principles of stylistic unity, harmony, proportionality, equilibrium, and originality and that should expiate the sins of a fragmented and chaotic world.

REFERINȚE IDENTITARE ÎN MANUALELE DE CITIRE DIN PERIOADA COMUNISTĂ (1948-1989)

MIHAELA ANDRA GĂINUȘĂ

Regimul de “democrație populară”, instaurat în România după cel de-al doilea război mondial, și-a propus să realizeze schimbări sociale, politice, economice, dar mai ales transformări în mentalul colectiv. Acestea însă presupun mijloace mai rafinate de acțiune, întrucât mentalitățile nu pot fi schimbate decât în urma unei acțiuni îndelungate și persuasive. Printre pârgھیile pe care statul socialist le avea la îndemână, școala putea garanta rezultatele dorite pentru viitor. Partidul unic își putea aduce astfel viitorii membri, începând cu preșcolarii (inclusi în Organizația “Șoimii Patriei”) și până la studenți. În acest mod, toate treptele de învățământ au căpătat o dimensiune ideologică, atât prin includerea elevilor în organizațiile de tineret, cât și prin includerea mesajelor ideologice în manualele școlare. “Creuzet în care se plămădesc cunoștințe și se formează idei, concepții și preconcepții, imagini și clișee¹, școala a devenit cadrul instituționalizat în care era promovat idealul educației de tip comunist: “omul nou”.

Regimul comunist a încercat o legitimare în viața publică românească. Discursul oficial și-a propus crearea unor referințe identitare care să-i caracterizeze pe români și, în același timp, să-i diferențieze în raport cu alte națiuni. “Prin ideologie națională, conducerea își

¹ Mirela-Luminița Murgescu, *Istoria învățământului. Tendințe recente în studierea învățământului*, în “Studii și articole de istorie” nr. LXII, Buc. 1995, p. 98.

reprezenta statul său slab, întregul regim, ca întrupare a unei voințe puternice, autohtone, unificate.”²

Demersul nostru s-a oprit asupra socializării secundare a copiilor. Am încercat așadar să identificăm oferta societății pentru copiii de vârstă școlară mică, să identificăm “abc”-ul socializării în jurul căruia se vor broda pe parcursul întregii școlarități un set de valori. Asimilate de elevi, acestea au menirea de a contribui la integrarea viitorilor cetățeni în societatea de tip comunist.

În acest sens am folosit în cercetare manualele de citire/limba română utilizate în învățământul primar, știut fiind faptul că acestea reprezintă “baza conținutului educativ, depozitare ale cunoștințelor pe care societatea consideră la un moment dat că este necesar să le transmită, instrumente pedagogice și vehicule ale unui sistem de valori, ale unei ideologii”.³ Aceste manuale unice, dovadă a controlului direct al statului asupra conținutului învățământului, reprezintă principalele instrumente de lucru pentru elev și cadrele didactice. Controlul statului se manifestă în această perioadă în stricta supraveghere a creării și difuzării cărților școlare. Adoptarea materialului școlar era realizată într-un mod în care elimina din start orice eventuală influențare extraideologică: ministerul de specialitate desemna o comisie specială (formată din inspectori de specialitate și învățători) care, pe baza programei elaborate, stabilea conținutul științific al viitorului manual. Odată elaborat, manualul era apoi difuzat în rețeaua școlară, ca manual unic, și cunoștea reeditări succesive. În perioada studiată se constată schimbarea comisiilor de elaborare a manualelor doar de trei ori⁴ (în patru decenii!). Dar schimbarea autorilor nu implică în mod necesar și o

² K.Verderly, *Compromis și rezistență- Cultura română sub Ceaușescu*, Buc., 1994, p. 113.

³ A. Choppin, *L'histoire des manuels scolaires: une approche globale*, în “Histoire de l'éducation”, 1980, nr. 9, p. 1.

⁴ Să luăm drept exemplu cazul manualului de limba română pentru clasa a II-a: pentru deceniile 6-7, autori sunt Ion Berca, Zoe Albescu și Elena Brătianu; pt. deceniul 8 Anca I.Maria și Radu; iar începând cu anul 1979 și până în 1995 printre autori se numără Elena Constantinescu, Maria Vârzaru, Emilia Zarescu și Elena Sachelarie. O analiză precisă a schimbărilor de autori nu am putut face datorită absenței numelor autorilor în unele ediții ale manualelor consultate și datorită inexistenței unor ediții în bibliotecile publice. Nici măcar Biblioteca Centrală Pedagogică (cea de specialitate) nu are în fondurile sale toate manualele acestei perioade.

totală schimbare a conținutului lecturilor propuse elevilor. Astfel se explică prezența unor texte în aproape toate edițiile studiate.⁵

Analiza manualelor școlare reflectă existența clară a două etape importante: cea a anilor '50 și primii ani ai deceniului 7 și apoi cea a deceniilor 8 și 9. În ceea ce privește anii '60 se constată o nesiguranță, o perioadă de tranziție de la promovarea privilegiată a relațiilor cu URSS-ul la o revenire la valorile naționale, la o ideologie națională. Prima etapă (a anilor '50) este dominată de ceea ce K. Verdery numea ideologia internaționalismului⁶, includerea României în blocul țărilor comuniste. Anii '70-'80 se concentrează asupra "producției locale de valori și pe însușirea lor locală: valori românești pentru un aparat românesc... indigenism preferat de conducerea partidului".⁷

Această cercetare va încerca identificarea acestor valori în perioadele menționate pentru a putea contura modelul uman propus spre asimilare școlarilor mici. Trebuie să precizăm că manualele școlare nu pot oferi o imagine completă asupra acțiunii educative. Ele reprezintă doar *instrumentele* pe baza cărora se încearcă reformarea memoriei colective. Ele furnizează indicatorii acesteia, memorie ce fondează și întărește sentimentele de apartenență la grup. Esențial era desigur modul de folosire a manualului în activitatea concretă la clasă, însă a studia acest lucru este aproape imposibil de realizat. Ceea ce putem face este o analiză a ofertei educaționale prin intermediul manualelor școlare.

Manualele de citire din învățământul primar găzduiesc lecții cu conținut istoric, lecții care au rolul de a oferi copiilor primele noțiuni de istorie a patriei. Deoarece în România, niciodată "trecutul nu a fost subiect de flecăreală inofensivă",⁸ selecția manualelor istorice considerate semnificative are o deosebită relevanță pentru a descoperi care erau intențiile manualelor. Evenimentele selectate aveau rolul de a deveni "locuri ale memoriei"⁹, întocmai cum sunt secvențele într-un montaj cinematografic. Aceste "locuri" spațio-temporale au rolul de a articula pentru început memoria colectivă, în care își vor găsi loc, cu timpul, alte

⁵ În general acestea sunt neutre din punct de vedere al mesajului ideologic: texte despre anotimpuri, despre viața școlarului, etc. Se constată modificări ale fragmentelor literare ce au ca subiect liderii politici, relațiile cu URSS, eroii naționali.

⁶ K. Verdery, *op.cit.*, p. 113.

⁷ *Ibidem*, p.109.

⁸ R.King, *A History of the Romanian Communist Party*, Standford, 1980, p. 171, apud. K. Verdery, *op.cit.*, p. 238.

⁹ Expresia s-a impus prin opera lui Pierre Nora, *Les lieux de memoire*, Paris, 1984.

cunoștințe reținute în timpul orelor de istorie. În perioada pe care o studiem, autorilor manualelor școlare “le revenea sarcina de a alege dintre nenumăratele momente emoționale, uneori zguduitoare... din istoria poporului nostru”¹⁰ pe cele mai potrivite pentru jalonarea trecutului istoric. În demersul nostru, vom ține seama de trei paliere de analiză: mituri istorice, locuri ale memoriei și eroi naționali.

1. Secvențe ale trecutului istoric (mituri istorice și locuri ale memoriei)

Declarațiile oficiale trasau rolul istoriei în educarea tinerei generații: “Oare cum s-ar simți un popor care nu-și cunoaște istoria, nu ar prețui și nu ar cinsti această istorie? Nu ar fi ca un copil care nu-și cunoaște părinții și se simte uneori străin de lume? Fără nici o îndoială că așa ar fi... Iată de ce noi avem datoria să cunoaștem, să studiem *trecutul de luptă* al poporului nostru”.¹¹

Ponderea lecțiilor cu conținut istoric este diferită de la o etapă la alta, iar acest lucru este evident atât la nivelul manualului, cât și la nivelul programei școlare.¹² Dar nu numai ponderea este importantă, ci și selecția momentelor. Folosirea termenilor “libertate națională, dreptate socială și progrese” reflectă direcțiile vizate de autori. Este vorba de o istorie politică și de evidențierea națiunii de primordialitate, specifică protocronismului. Recunoaștem aici ceea ce Marie-Claire Lavabre numea memorie ca “manieră prin care societatea își girează propria istorie”¹³. Văzută ca prezent al trecutului”, nu numai prin vestigiile rămase și care nu presupun neapărat conștiință, memoria este o evocare a trecutului, accentul punându-se pe reconstrucție, pe alegere. Astfel societatea instrumentează și chiar “își fabrică” propriul trecut în funcție de interesele

¹⁰ Emil Băldescu, *Cartea școlară între tradiție și inovație*, Craiova, 1981, p.164.

¹¹ N. Ceaușescu, *România pe drumul desăvârșirii construcției socialiste*, vol.1, Buc., 1948, p. 463.

¹² Spre exemplificare, în manualul de citire pentru clasa a III-a, ediția 1968, din 95 de texte cuprinse, 20 au conținut istoric (21% din total, procentul cel mai ridicat din toată perioada studiată); Programa școlară pentru clasele I-IV, București, 1975 precizează la p. 27 una din temele prevăzute pentru clasa a III- a: “*Din trecutul de luptă al poporului român pentru libertate națională, dreptate socială și progrese.*”

¹³ Marie Claire Lavabre, *Entre histoire et memoire: a la recherche d'une methode*, (manuscris), p. 27.

prezentului. Ceea ce se află în manualele școlare devine mai degrabă un efect al prezentului. Conținutul lecțiilor servește în acest mod ideologiei naționale, fabricării unui trecut măreț ceea ce oglindea astfel că "viitorul trebuia să însemne restituirea, actualizarea în fapt a acestui trecut".¹⁴

Trebuie făcute însă unele precizări în ceea ce privește tematica istoriei românilor reflectată în manualele de citire. Cărțile școlare reflectă tendințele istoriografiei românești ale acestei perioade. Remarcăm astfel două etape:

- cea a anilor '50 în care sunt valorizate "lupta de clasă și raporturile privilegiate cu lumea slavă"¹⁵, direcție ilustrată în lecții precum *Costea haiducul*, *Rășcoala din 1907*, *Vasile Roaită*, *23 August*, etc;

- cea de-a doua, naționalistă, care aduce în prim-plan, pe lângă lupta de clasă, defensiva militară în fața dușmanului, unitatea națională și originea românilor prin lecții ca *Dacii*, *Apărarea Sarmizegetusei*, *Giurgiu-Călugăreni*, *Hora Unirii*, etc;

Analizând manualele, am putut constata că evenimentele nu sunt prezentate elevilor în ordinea cronologică a desfășurării faptelor, astfel Cuza este așezat înaintea lui Mihai Viteazul¹⁶ sau Vlad Țepeș¹⁷ înaintea lui Gelu Românul, altele fiind interesele autorilor de a aranja lecturile istorice în manual. O posibilă explicație ar fi aceea că, la nivelul școlarității, accentul nu cade într-o atât de mare măsură asupra ordonării cronologice a evenimentelor din trecut, știut fiind faptul că la această vârstă (și chiar mai târziu!), noțiunile de cronologie istorică sunt cel mai greu de format.

1.1. *Miturile istorice.*

a) *Mitul originii.*

Acest prim mit poate fi încadrat în categoria miturilor fondatoare,¹⁸ iar autorii manualelor școlare trebuie să răspundă la următoarea întrebare: cine sunt strămoșii? Problema se circumscrie raportului dintre elementul dac și cel roman în constituirea poporului român. Românii sunt mai mult daci sau mai mult romani?

¹⁴ Lucian Boia, *Elemente de mitologie istorică românească* (secolele XIX-XX), în *Mituri istorice românești*, București, 1995, p. 7.

¹⁵ *Ibidem*, p. 8.

¹⁶ În *Citire*, clasa a IV-a, ediția 1959, (C IV 1959 pentru prescurtare), Cuza la p. 103, iar Mihai Viteazul la p. 167.

¹⁷ În *Limba română*, clasa a II-a, ediția 1977 (L.R II 1977 pentru prescurtare), Vlad Țepeș la p. 65, iar Gelu Românul la p. 74.

¹⁸ L. Boia, *op. cit.*, p. 10

Era previzibil ca această problemă să nu fie pusă în manualele anilor '50-'60. Abia spre sfârșitul deceniului șapte dacii și romanii "își fac loc" în manualele școlare. Un prim episod în care sunt amintiți dacii este expediția făcută de Lisimah "un rege străin" contra lui Dromihaites.¹⁹ Așadar manualele încep cu dacii... Accentul cade asupra bogăției, ajunsă renumită, a pământului dacic: "Lisimah nu-și adusese destule provizii; știa cât e de bogată țara dacilor în grâne, în turme de vite, în miere de albine, în vin."²⁰ Alte evenimente din istoria dacilor incluse în manualele școlare sunt războaiele daco-romane, accentul punându-se pe lupta dacilor pentru apărare și pe rolul lui Decebal (doar în acest context se explică absența imaginii lui Burebista): "*popor harnic și viteaz*" (cum e de altfel și poporul român în perioada comunistă), dacii "s-au apărat cu vitejie", "nu s-au înfricoșat", reușind să respingă inițial armatele romane, dar "au fost copleșiți de numărul mare al dușmanilor."²¹

În manualele de citire importanța cea mai mare este acordată *autohtonității dacilor*: "din cele mai vechi timpuri, pe pământul patriei noastre, trăia un popor harnic și viteaz (sintagmă devenită clișeu), numit poporul dac." Etnogenezei românilor i se rezervă o singură lecție (în toate manualele studiate), elevii aflând că, din "conviețuirea dacilor cu romanii",²² s-a format poporul român, cele mai multe detalii privind viața cotidiană fiind acordate dacilor. Care este concluzia cu care rămâne școlarul? Că dacii au fost aici din cele mai vechi timpuri, au muncit pentru țara lor, că s-au luptat "vitejește" pentru apărarea țării, dar datorită inferiorității numerice au fost învinși de romani. Interesant de subliniat ni se pare faptul că, deși sunt văzuți ca dușmani, romanii au aceleași calități ca și oamenii locului: "erau harnici în timp de pace și viteji în războaie ca și dacii."²³ Așadar originea poporului român este clar definită în manualele școlare: "noi suntem urmașii dacilor și ai romanilor pe care îi numim *strămoșii noștri*".²⁴

¹⁹ *Dacii nemuritori*, în C III 1977, p. 15.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Dacii*, în L.R II 1968, p. 15.

²² *Dacii*, în L.R II 1977, p. 31.

²³ *Ibidem*. *Strămoșii noștri*, în LR II 1977, p. 28.

²⁴ *Ibidem*.

b) Mitul unității și al continuității.

Mitul continuității este prezent în lecțiile cu conținut istoric din manualele de citire. Legitimarea istorică a poporului român este urmată de întemeierea statelor românești. Ceea ce este interesant de remarcat este faptul că lecțiile tip legendă despre întemeierea Țării Românești, a Moldovei și a Transilvaniei dispar complet în deceniul al nouălea. Mitul unității românilor devine așadar mult mai important, locul acestor lecții fiind luat de figura lui Mihai Viteazul, care de altfel apare și pe coperta manualului de istorie pentru clasa a IV-a.²⁵

Prezentarea întemeierii statelor medievale românești este învăluită în aura legendei. Pentru Moldova este amintit episodul cu vânarea zimbrului de către Dragoș-Vodă²⁶, iar pentru Țara Românească descălecatul lui Negru-Vodă.²⁷ În acest context nu surprinde faptul că românii sunt văzuți ca "mândri pușori de zmei." Acest moment este "exploatat" de către autorii manualelor pentru a articula una din dimensiunile mitului unității: "Cu sute de ani în urmă, țara noastră nu era așa cum este astăzi, mare și puternică. Pe atunci românii trăiau despărțiți în mai multe țărișoare, fiecare cu conducătorul ei, numit voievod".²⁸ Pentru situația din Ardeal, autorii recurg la *Legenda lui Gelu*. Întreaga evoluție istorică a Transilvaniei este motivată prin moartea voievodului: "Rămași fără conducător, românii au căzut în robia dușmanilor. După foarte multă vreme, într-un război, românii i-au învins pe dușmani și au scăpat pe frații lor de robie."²⁹ Modul de prezentare a câtorva secole din istorie este de-a dreptul hilar, chiar dacă am acorda circumstanțe atenuante faptului că textul este destinat unor elevi de 8-9 ani.

c) Mitul vitejiei și eroismului.

La aceeași lecție, surprinzătoare este și tema dată spre reflecție copiilor: "Ce s-ar fi întâmplat cu căpetenia oastei dușmane și cu oastea lui, dacă Gelu n-ar fi fost atacat pe la spate?"³⁰ Se poate observa așadar

²⁵ Pentru detalii ample și semnificative asupra personalității lui Mihai Viteazul a se consulta studiul doamnei Mirela-Luminița Murgescu, *Trecutul între cunoaștere și cultul eroilor patriei. Figura lui Mihai Viteazul în manualele de istorie (1831-1994) în Mituri istorice românești*, București, 1955, p. 42-71.

²⁶ *Dragoș-Vodă* în LR II 1957, p.34 și în LR II 1977, p. 47.

²⁷ *Legenda lui Negru-Vodă*, în LR II 1977, p. 57.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Legenda lui Gelu*, în LR II 1977, p. 74.

³⁰ *Ibidem*.

ce se inoculează copiilor în ceea ce privește calitățile românilor. Singurele mijloace prin care pot fi înfrânți oamenii acestor locuri sunt: numărul mare al oștirilor dușmane și viclenia adversarului. În condiții de luptă egale românul întotdeauna își înfrânge inamicul. Spre exemplificare să vedem versurile lui D.Bolintineanu din lecția *Preda Buzescu*:

”Ei se bat în spade- spadele se frâng;
Și se iau în brațe- se smucesc, se strâng.
Când tătarul scoate o secure mică
 Și lovind pe Preda, pavăza îi strică.
Dar el cu măciuca astfel îl lovi;
Încât deodată căzu și muri.
Iar după aceea oastea românească
 Pleacă și învinge hoarda tătarească.”³¹

d) *Mitul luptei pentru independență.*

Evenimentele alese pentru ilustrarea acestui mit sunt lupta de la Rovine, cea de la Războieni, Giurgiu-Călugăreni, războiul de independență, lupta de la Mărășești. Manualele îl învață pe copil că, de-a lungul vremii, românii au ținut piept dușmanilor, au reușit să transforme înfrângerile în victorii și, mai mult decât atât, au fost apărătorii Occidentului: ”În vremurile cele mai grele și cele mai tulburi, poporul român a stat neclintit, cum neclintită stă stânca în mijlocul furtunilor. Și stând aici și luptând împotriva *cotropitorilor*, nu s-a apărat numai de sine, ci a înfruntat multe năvăliri și primejdii care, fără lupta poporului român, s-ar fi abătut asupra popoarelor din apusul Europei și le-ar fi pricinuit multe nenorociri.”³² În cele numai câteva rânduri putem identifica trei dintre miturile promovate de istoriografia comunistă: al continuității, al unității și al salvatorului Europei.

”Construirea identității naționale presupune nu numai evidențierea propriei individualități naționale, ci și <<raportarea la ceilalți>>.”³³ Interesant este astfel de văzut cine sunt ceilalți. Văzuți în termeni

³¹ *Preda Buzescu*, în LR II 1957, p. 84.

³² D. Almaș și E. Fotescu, *Istoria României*, manual pentru clasa a IV-a, București, 1989, p. 18.

³³ M. L. Murgescu, *Redefinirea memoriei civile colective. Oferta manualelor de istorie din statul român (1859-1914). Concordanțe și convergențe la nivel european*, (manuscris), p. 83.

generalii, în contextul luptelor de apărare, dușmanii sunt cei care atacă și jefuiesc Țările Române: “aceste țărișoare o duceau greu din cauza dușmanilor, care prădau și ucideau totul în calea lor”.³⁴ În manualele școlare dușmanii care apar, cu o frecvență diferită, sunt: romanii, turcii, tătarii, nemții.

Aparițiile cele mai dese în postură de dușmani sunt cele ale turcilor, aceștia fiind văzuți ca “cei mai aprigi”³⁵ dintre inamici. Atitudinea românilor în fața lor este demnă, cel mai potrivit exemplu fiind considerat a fi dialogul- atât de celebru încât a devenit el însuși un loc al memoriei – dintre Mircea cel Batrân și Baiazid în Scrisoarea III de M. Eminescu. De asemenea, în cadrul reacțiilor românilor în fața turcilor se înscrie și disponibilitatea permanentă de a porni la luptă și de “a tăia pofta să mai vie pe la noi”.³⁶ Toate confruntările se termină cu biruința românilor, chiar și înfrângerile trebuie transformate în victorii:

”Ștefan se întoarce și din cornu-i sună;
Oastea lui zdrobită de prin văi adună.
Lupta iar începe... Dușmanii zdrobiți
Cad ca niște spice, de securi loviți.”³⁷

Luptele cu turcii devin adevărate epopei naționale care glorifică eroismul și vitejia românilor. Deși “câtă frunză, câtă iarbă” turcii sunt învinși, spre marea rușine a comandanților lor: Baiazid, Mahomed, Hamza-Pașa, Caraiman-Pașa, Marele Vizir Sinan. Imaginile contrastante de după deznodământul luptei de la Călugăreni pun în valoare neta superioritate a românilor: “*Bătrânul, cruntul vizir bocește în cortu-i, rupându-și hainele de pe el. Și pe când spahii lui tremură tupilați prin bălării, din tabăra românilor se înalță în liniștea nopții cântece de biruință.*”³⁸ Ce importanță mai are pentru autorul acestui fragment faptul că după bătălie, Mihai Viteazul a fost nevoit să se retragă? Autorul manualului a ales din această perioadă istorică numai ceea ce servește intereselor prezentului: românii au fost întodeauna viteji, așa că elevii, viitorul țării, vor trebui să dea dovadă de aceleași calități într-o eventuală confruntare armată, pentru că ei se identifică cu tot ceea ce înseamnă națiune română!

³⁴ *Legenda lui Negru-Vodă*, în LR II 1977, p. 37.

³⁵ *Muma lui Ștefan cel Mare*, în LR II 1987, p. 53.

³⁶ *Condeiele lui Vodă*, în LR II 1957, p. 48.

³⁷ Vezi nota nr. 35.

³⁸ *Giurgiu-Călugăreni*, în C IV 1987, p. 56.

Tătarii sunt văzuți ca ”pustiind totul în calea lor”,³⁹ însă românii datorită binecunoscutelor de-acum calități resping atacurile lor:

”Foc în tătarime dați
Și din țară-i alungați.”⁴⁰

Prezentarea evenimentelor celui de-al doilea război mondial îi aduce în manuale ca dușmani pe nemți. Aceștia nu sunt simpli inamici, pentru că odată cu eliberarea ”de sub jugul fascist”, românii pun bazele unui nou regim social-politic și economic ale cărui efecte elevii le trăiesc. Așadar, șirul dușmanilor externi început cu romanii, se încheie cu hitleriștii.

Dar istoria în manualele școlare nu amintește doar inamicii din afara granițelor. Pe parcursul timpului au existat *dușmani interni*. Iar permanenta luptă de clasă îi evidențiază: boierii (ciocoi în lecțiile cu haiduci), nobilii în Transilvania, burghezia (bancherii, fabricanții), chiaburii. Reperele luptei sociale prezentate elevilor încep din 1437 cu amintirea răscoalei de la Bobâlna și se termină cu anul 1933, grevele muncitorilor ceferiști, șirul cuprinzând: momentul 1514 (Gheorghe Doja); anul 1784 cu răscoala lui Horea, Cloșca și Crișan; revoluția condusă de Tudor Vladimirescu din 1821; răscoala țăranilor din 1907.

Un alt subiect prezent în manualele școlare este acela reprezentat de lupta în ilegalitate a comuniștilor români. În cadrul acesteia, autorii optează pentru activități cum ar fi tipărirea manifestelor⁴¹, transportarea și împărțirea lor⁴², transmiterea unor mesaje importante celor aflați în închisoare,⁴³ suferințele celor închiși.⁴⁴

1.2. *Locuri ale memoriei.*

Analizând lecturile cu conținut istoric din manuale, putem sintetiza care sunt evenimentele ”considerate a fi emblematice”⁴⁵ pentru societatea românească, elemente care, alături de personaje și simboluri, contribuie la ”crearea memoriei naționale” adecvată nivelului de vârstă a școlarilor mici. Departe de a fi simple repere spațio-temporale, acestea se

³⁹ *Legenda lui Negreu-Vodă*, în LR II 1977, p. 37.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Tipărirea ziarului “Tanărul leninist” în lecția Tipograf ilegal*, în LR IV 1961, p. 104.

⁴² *Prima misiune*, în LR III 1968, p. 144.

⁴³ *Băiatul cu mingea*, în C IV 1978, p. 67.

⁴⁴ *Poezia Doftana*, în C IV 1959, p.198; Donca Simo, în LR IV 1961, p. 63.

⁴⁵ Mirela-Luminița Murgescu, *Redefinirea memoriei colective...*, p. 3.

transformă în *locuri ale memoriei*. Putem distinge astfel două categorii de simboluri, ceea ce le diferențiază fiind conotațiile inițiale pe care le-au avut. Într-o primă categorie intră:

- *Sarmizegetusa* – locul de apărare al dacilor, capitala și în același timp locul ultimei rezistențe a geților. Ea devine în manualele școlare centrul etnogenezei românilor.

- *Bobâlna* - locul răscoalei din 1437. Devine în manuale punctul de pornire a colaborării între țărani români și maghiari în lupta pentru libertate socială.

- *Doftana* - "cimitir al ilegaliștilor comuniști". Devine simbolul renașterii României după cel de-al doilea război mondial:⁴⁶

"Doftana, vis urât, Doftană
Din România boierească!
Și totuși de pe neagra culme
Fu dat lumii să pornească."⁴⁷

La granița celor două categorii am putea situa *Războieniul*, care din înfrângere devine biruință, lucru subliniat insistent de manualele școlare prin două lecturi *Mama lui Ștefan cel Mare* și *Ștefan cel Mare și Vrâncioaia*, texte care se repetă în aproape toate edițiile manualelor.

A doua categorie de locuri ale memoriei sunt acelea în care românul a ieșit învingător, victoria având un răsunet asurzitor:

- *Rovine*;

- *Giurgiu-Călugăreni*. Acestea devin simboluri ale victoriei împotriva turcilor de către români "cuibul acesta de viteji, care de-atâta timp stăteau străji neadormite la porțile Europei apusene și nu lăsau puterea Semilunei să-și întindă mai departe-i valurile cotropitoare."⁴⁸

- *Mărășești*;

- *Munții Tatra*. Devin simboluri ale eroismului ostașilor români. Contribuția românilor la înfrângerea Germaniei poate fi privită ca o modernizare a mitului salvării Europei din Evul Mediu. În acest mod vedem întruchiparea destinului mare al unei țări mici,⁴⁹ și surprindem una din tendințele istoriografiei comuniste din faza naționalistă, aceea de a amplifica rolul României în Europa și de-a acorda o istorie mare acestei țări mici.

⁴⁶ Doftana este un simbol asumat de P.C.R.; de aceea, alături de alte monumente istorice, fosta închisoare devine obiectiv turistic (de "pelerinaj civil").

⁴⁷ *Doftana*, de Mihai Beniuc, în C IV 1959, p. 198.

⁴⁸ Al. Vlahuță, *Giurgiu-Călugăreni*, în C IV 1987, p. 56.

⁴⁹ Vezi L. Boia, *Destinul mare al unei țări mici*, în *Miturile comunismului românesc*, vol. 2, Buc. 1977, p. 19-30.

În concluzie, putem spune că intenția manualelor era reprezentarea unui trecut glorios, pozitiv, care, străbătut de o permanentă luptă (atât națională, cât și socială) avea ca finalitate o nouă societate, mai bună decât cele trecute, de care elevul trebuia să fie mândru și pe care s-o apere, la fel cum au făcut-o și înaintașii lui.

Făcând o paralelă cu manualele de istorie ale epocii național-socialiste din Germania lui Hitler putem găsi trei puncte comune:

1. ambele societăți se debarasează de datele inutile, concentrându-se asupra esențialului.

2. cunoașterea istoriei trebuie să servească angajamentului politic (și în această primă fază este vorba de înscrierea în Organizația Pionierilor);

3. învățarea istoriei trebuie să pună în valoare "adevărați oameni mari" ai poporului.⁵⁰

2. Eroii naționali.

"Eroi au fost, eroi sunt încă
Și-or fi în neamul românesc
Căci rupți sunt ca din tare stâncă
Eroii orișunde cresc." (Pui de lei)

"Fiecare națiune este o <<comunitate imaginată>> care își clădește identitatea nu numai pe un set de valori, ci și pe o anumită galerie de personaje istorice, care ilustrează grila de valori considerate ca esențiale în socializarea copiilor."⁵¹

Eroii naționali prezenți în manualele școlare trebuie să devină exemple de urmat pentru elevi, modele de comportament: "Eroii...care și-au închinat viața viitorului luminos al României, lupta lor neînfricată împotriva tiraniei și nedreptăților sunt izvoare nesecate de inoculare a unor idealuri înalte de viață."⁵² Acesta este în mod oficial "curriculum vitae" (sau "dosarul de cadre") pe care trebuiau să-l aibe personalitățile istorice, artistice, științifice pentru a fi admise de panteonul neamului. Cerințele nu au fost aceleași în toată perioada studiată de noi, ele

⁵⁰ Rainer Riemenschneider, *L'enseignement de l'histoire en Allemagne sous le III-e Reich*, Munchen, 1980, p. 410-411.

⁵¹ Jean Lecuir, *Manuels scolaires et memoire historique: reflexions autour d'un sondage*, în *Enseigner l'histoire. Des manuels a la memoire*, Berne, 1984, p. 221.

⁵² E.Bâldescu, *op.cit.*, p. 164.

evoluând în legătură cu situația politică a societății românești. În perioada anilor '50-'60 cerințele erau mai dure, eroii naționali nu trebuiau să-i concureze pe cei sovietici, văzuți ca "modele ale modelelor", pentru ca, odată cu faza naționalistă a comunismului românesc, optica asupra eroilor națiunii române să se schimbe.

2.1. *Personajele istorice.*

Istoria pe care o învață elevul în clasele primare este una puternic personalizată. Vom încerca în cele ce urmează să stabilim o tipologie a personajelor prezente în manuale, de la început făcând observația că majoritatea covârșitoare a personajelor sunt văzute în momente de confruntări militare, accentul punându-se pe virtuțile lor militare și pe caracterul evenimential al trecutului istoric.

a) *Strămoșii*. Sunt prezenți numai în manualele de după jumătatea deceniului șapte. Sunt reprezentați de Dromichaites, Decebal și Traian, manualele de citire omițându-l pe Burebista.

b) *Întemeietorii*. Dragoș-Vodă, "român mândru și viteaz",⁵³ Negru-Vodă și Gelu Românul, toți personaje de legendă dispar în manualele deceniului nouă, după ce făcuseră carieră în cele anterioare.

c) *Voievozii, luptători pentru apărarea țării* *Mircea cel Bătrân* este perceput ca artizan al victoriei de la Rovine⁵⁴ și ca bun diplomat.⁵⁵ Vlad Țepeș este amintit în confruntarea cu Mahomed II Fatih,⁵⁶ cu acest prilej prezentându-se elevilor și tipul de antierou, trădătorul: Radu cel Frumos, *Ștefan cel Mare*, personajul cu cele mai multe apariții (vezi anexa nr.1) este permanent învingător în luptele cu turcii.⁵⁷ Despre *Mihai Viteazul*, manualele pomenesc episodul Giurgiu-Călugăreni ca pe "cea mai strălucită pagină din istoria românilor".⁵⁸

d) *Domnitorii, ca părinți-protectori ai neamului: Mircea cel Batrân* apare ca un domnitor gospodar, în permanentă legătură cu "cei de jos", la fel și Ștefan cel Mare care "a hotărât să împartă moșii și ranguri oștenilor care au luptat cu vitejie. Țăranii săraci, supuși boierilor, care săvârșiseră

⁵³ *Dragoș-Vodă*, în LR II 1957, p. 34.

⁵⁴ *Mircea cel Bătrân și Baiazid*, în LR III 1968, p. 33.

⁵⁵ *Mircea cel Mare și solii*, în LR III 1968, p. 57.

⁵⁶ *Între Țepeș și Mahomed*, în LR IV, 1961, p. 112.

⁵⁷ *Vezi Mama lui Ștefan cel Mare și Vrâncioaia*, prezente în majoritatea edițiilor.

⁵⁸ *Aprecieră lui N. Bălcescu în lecția Giurgiu-Călugăreni*, în C IV 1987, p. 58.
Condeiele lui Vodă, în LR II 1957, p. 48.

fapte mari au ajuns atunci răzeși, adică țărani liberi pe pământurile lor”.⁵⁹ În această categorie este inclus și domnitorul unirii din 1859: *Alexandru Ioan Cuza*. ”Cuza Vodă a fost un domnitor bun. A iubit poporul și l-a apărat cât a putut de multe nedreptăți pe care le făceau țăranilor boierii și oamenii stăpânirii”.⁶⁰ Accentul este pus așadar pe prezentarea antagonismelor de clasă. În ceea ce-l privește pe Cuza este remarcată de asemenea și preocuparea lui în ceea ce privește deschiderea școlilor la sate.⁶¹ Se face cunoscut îndeosebi prin trăsăturile morale, calitățile fizice și mai puțin prin cele militare.

e) *Ostașul*. În această categorie intră diferite categorii de militari: de la simplul soldat⁶² (de multe ori necunoscut) și până la generali de armată. Remarcăm prezența căpitanului Mihai Viteazul, Preda Buzescu și apoi o prezență feminină: Ecaterina Teodoroiu, cunoscută sub numele de ”eroina de la Jiu”.⁶³ Ca general de armată este menționat Eremia Grigorescu, ”eroul de la Mărășești”.⁶⁴

f) *Revoluționarii*. Manualele îi prezintă pe Tudor Vladimirescu, participant la revoluția din 1821, care luptă împotriva ”slujbașilor stăpânirii boierești și a boierilor asupritori”⁶⁵ și pe Nicolae Bălcescu ce ”luptă împotriva nedreptăților din țară”.⁶⁶

g) *Eroi ai luptei sociale*. Tipul de luptător pentru dreptate socială, ce poate fi regăsit în absolut toate edițiile manualelor școlare este haiducul.⁶⁷ Elevii află că ”haiducii erau oamenii care nu puteau îndura viața chinuită și batjocura boierilor și ca să-și afle libertatea, fugeau în păduri și se făceau haiduci... și erau iubiți de oamenii săraci. Pe mulți îi ajutau la nevoie cu banii pe care-i luau de la boieri”.⁶⁸

⁵⁹ Citatul continuă: ”Pentru această măreață faptă poporul l-a iubit și mai mult pe Ștefan și l-a urmat cu credință în luptele împotriva dușmanilor” în LR III 1968, p. 58. Se încearcă astfel o explicare a adeziunii țăranilor la politica militară a voievodului. Fortând lucrurile se poate face o comparație cu sistemul comunist: răzeșii au pământ, îl urmează pe domnitor; colectivștii au pământ (dar în colectiv!) și îl urmează pe Conducător.

⁶⁰ *Cuza-Vodă*, în C III 1957, p. 150.

⁶¹ *Cuza-Vodă și școala*, în LR III 1968, p. 101.

⁶² Soldatul Eftimie Croitoru, devenit erou în al doilea război mondial, *Un erou*, LR III 68, p. 161.

⁶³ Singura ei mențiune în C IV 1978, p. 71.

⁶⁴ *Nici pe-aicea nu se trece*, în C IV 1978, p. 120

⁶⁵ *Tudor din Vladimiri*, LR III 1968, p. 83.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 95.

⁶⁷ Și nu numai manualele dinainte de 1989. Lecția *Costea haiducul* se păstrează și în manualele post- 1989.

⁶⁸ *Costea haiducul*, în LR II 1957, p. 119.

Numele personajelor legate de frământările sociale din Transilvania sunt și ele cunoscute copiilor. Gheorghe Doja și conducătorii răscoalei din 1784 rămân în memoria elevilor de școală primară mai ales prin sfârșitul lor tragic. Lecturile cuprinse în manuale⁶⁹ pun accent pe sacrificiul acestor eroi ce luptă pentru dreptate, demnitate și libertate.

Un alt erou îndrăgit de copii, în special datorită povestirilor lui Ion Creangă, este Moș Ion Roată, acest "om cinstit și cuviincios" care "după câte văzuse și după câte pățise el în viața sa, "nu prea puneja temei pe vorbele boiererști și avea gâdilici la limbă", adică spunea omului verde în ochi, fie cine-a fi, când îl scormonea ceva la inimă."⁷⁰

Vasile Roaită este și el un personaj în manualele de citire însă numai în cele ale deceniului șase; elevii află astfel de cel care, la 16 februarie 1933, și-a sacrificat viața, dând semnalul grevei muncitorilor de la Grivița.

h) *Eroii comuniști*. Cărțile de citire din anii '50 aduc în fața elevilor pe unii membri din "Tânăra Gardă" sovietică, tineri care au luptat în cel de-al doilea război mondial. Dintre aceștia,⁷¹ autorii îl prezintă pe Serioja Tiulenin. Dintre comuniștii români, autorii aleg drept exemplu pe Filimon Sârbu "erou al U.T.C", executat la 19 iulie 1941.⁷²

i) *Copiii eroi*. Simbolul pentru acest tip de personaj este Maria Zaharia (Măriuca), eroină din primul război mondial.

Toate aceste personaje întrunesc calități care intră în profilul "omului nou" și servesc cum nu se poate mai bine declarațiile politice ale momentului: "Învățați, munciiți... fiți cutezători, prețuiți strămoșii și părinții voștri, acționați permanent în spiritul romantismului revoluționar, pregătiți-vă să fiți întodeauna gata de a vă face datoria..."⁷³

2.2. Oamenii de știință și artă.

"Omul care știe carte nu știe numai pentru el,
ci știe spre folosul tuturor".⁷⁴

⁶⁹ Reținem în acest sens *Răscoala țăranilor sub conducerea lui Gheorghe Doja*, p.72 și *Horea, Cloșca și Crișan*, p. 75, în LR III1968.

⁷⁰ *Moș Ion Roată și Vodă Cuza*, în C IV 1987, p. 50.

⁷¹ Manualele îi prezintă în medalion pe Oleg Coșevoi, Seghei Tiulenin, Iuliana Gromova, Ivan Zemnuhov, Liubov Șvețova.

⁷² *Sfârșitul lui Filimon Sârbu*, în LR IV 1961, p. 103.

⁷³ N. Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol.28, Ed.Politică, București, 1985, p. 81.

⁷⁴ Ion Creangă, în C IV 1959, p. 100.

Indicațiile date autorilor de manuale surprindeau importanța modelelor ce trebuiau prezentate elevilor: “Poporul român a dat lumii oameni de știință și cultură, care și-au înscris pentru totdeauna numele în istoria civilizației mondiale... Viața lor clocotitoare, mereu în căutare de noi orizonturi, să prilejuiască cărților școlare valorificarea acestor exemple demne de urmat.”⁷⁵ Iar manualele școlare, indiferent de perioadă urmează fidel acest îndemn. În ceea ce privește, prezența sau absența unor personalități, putem remarca dispariția după anii '50 a referirilor la personaje aparținând istoriei culturale universale, în timp ce în manuale rămân numai personalități aparținând spațiului românesc.

Demersul nostru se va concretiza în încercarea de a alcătui o tipologie a modelelor prezentate elevilor, în funcție de domeniul de activitate al fiecăruia:

a) *Scriitori*. Pe lângă faptul că autorii manualelor școlare selectează fragmente literare din operele acestor scriitori, elevul are ocazia de a afla câteva date biografice, fie prezentate succint, fie constituind temele unor lecții de sine-stătătoare.

Primul dintre scriitori este *Mihai Eminescu*. El a avut un destin fericit, fiind prezent în toate manualele perioadei. Despre el se spune că ”lupta pentru luminarea poporului”,⁷⁶ în ciuda faptului că cei care conduceau atunci țara “îl lăsau să trăiască în sărăcie, ros de boală și istovit de muncă”.⁷⁷ Singurii care-i apreciau atunci lucrările erau ”elevii, studenții și muncitorii”.⁷⁸ Spre deosebire, în “prezentul socialist”, Eminescu a devenit poet național, ”mii de oameni citesc și recitesc versurile lui”,⁷⁹ iar întreg poporul român cinstește numele lui, ca numele unuia din fiii săi cei mai vrednici.⁸⁰

Alături de Mihai Eminescu, este amintit întodeauna și *Ion Creangă*, atât în calitate de prieten al lui Eminescu, cât și ca povestitor pentru copii. Un alt scriitor des menționat este *I.L. Caragiale*, renumit prim modestia lui: ”Eu nu obișnuiesc să port haine care prețuiesc mai mult decât mine”.⁸¹ În această categorie mai sunt amintiți, dar acordându-li-se o

⁷⁵ E. Baldescu, *op.cit.*, p. 164.

⁷⁶ În LR IV 1955, p. 60.

⁷⁷ În LR IV 1961, p. 126.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ În LR IV 1966, p. 139.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Lecția Paltonului lui Caragiale*, în LR IV 1956, p. 57.

mai mică importanță: Vasile Alecsandri, George Coșbuc și Maxim Gorki (pseudonim literar pentru Alexei Peșkov).

b) *Învățătorul*. Trei mari figuri de învățători sunt prezente în manualele de citire. *Ion Creangă* "cel care a făcut și cartea pe care trudesb bucherii noștri".⁸² *Domnu` Trandafir*, învățătorul lui Mihail Sadoveanu și *Bazil Drăgoșescu*,⁸³ "inimosul" dascăl al lui I. L. Caragiale. Prezentarea muncii învățătorului⁸⁴ are drept scop trezirea sentimentelor de "dragoste, respect și atașament față de școală".⁸⁵

c) *Oamenii de artă*. În rândul compozitorilor, autorii îi prezintă pe *George Enescu*, cel mai des menționat,⁸⁶ și pe *Ciprian Porumbescu*. Pictorul cel mai reprezentativ pentru români este *Nicolae Grigorescu*, iar ca sculptor *Constantin Brâncuși*.

d) *Oamenii de știință*. Dintre aceștia sunt menționați *Victor Babeș*, care susține cauza țăranimii,⁸⁷ apoi exploratorul *Emil Racoviță*, despre care se spune că "viața de luptă și de muncă a lui, contribuția adusă de el în știință constituie o mândrie pentru poporul român."⁸⁸ Un alt explorator, de această dată nu român, este prezent numai în manualele anilor '50: Cristofor Columb.

Printre pionierii aviației mondiale sunt menționați Aurel Vlaicu și Traian Vuia. Prin aceste exemple se accentuează ideea că românul are o soartă potrivnică pe care o învinge însă. Pentru Aurel Vlaicu, părinții "și-au rupt de la gură ca să-l dea la învățătură".⁸⁹ Astfel este evidențiată antiteza trecut-prezent. O alta, antiteza național-străin este pusă în valoare la prezentarea lui Traian Vuia care "nu avea nici bani, nici prieteni bogați care să-l ajute, așa cum aveau alți inventatori străini". Cu toate acestea "cel dintâi din lume... Traian Vuia a efectuat un zbor cu mijloace proprii la bord"⁹⁰. În acest fel observăm cum se încearcă impunerea unui

⁸² În C IV 1987, p. 36.

⁸³ *Ibidem*, p. 53.

⁸⁴ Studii privind prezența învățătorului ca personaj în manualele școlare au fost făcute în istoriografia străină. Vezi articolul *Discretion, Sobriety and Wisdom: The Teacher in Children's Book*, în Roy Porter (ed.), *Myths of the English*, Cambridge, 1992.

⁸⁵ *Programele pentru clasele I-IV...*, p. 26.

⁸⁶ A se consulta anexa nr. 2.

⁸⁷ În C IV 1959, p. 49.

⁸⁸ În C IV 1978, p. 38.

⁸⁹ În LR IV 1961, p. 80.

⁹⁰ În C 1978, p.35. Dar exemplul nu e singular: "mândria pentru români că un fiu al poporului nostru a reușit să înfăptuiască primul, unul din visurile de până atunci neîmplinite ale omenirii" în LR IV 1966, p. 80.

”criteriu de determinare a valorii: noțiunea de prioritate... Faptul de a fi primul ar trebui să garanteze recunoașterea”.⁹¹

Aceste personaje nu sunt prezentate cu un scop pur informativ, ci servesc sferei educative. Se accentuează acele elemente din viața lor care pot contribui la sensibilizarea copiilor în direcția dorită.

Cazul românesc nu este singular⁹², ”marii oameni” ai neamului trebuie să fie cunoscuți de elevi pentru ai putea admira, a-i compara cu marile figuri ale omenirii și, nu în ultimul rând, de a le prelua calitățile pe care le presupune omul nou ”înarmat cu cele mai noi cuceriri ale științei și cunoașterii umane”.

Nu putem încheia fără a nu remarca faptul că în cadrul acestei istorii personalizate, copiilor li se prezintă un univers în majoritate masculin, exemplele de personaje feminine fiind puține la număr.

Propunerea unui panteon al figurilor reprezentative ale poporului român conturează profilul identității naționale, care presupune atât raportarea la sine, cât și la celălalt: ”imaginea pe care o avem despre celelalte popoare sau despre noi înșine este asociată istoriei ce ne-a fost povestită când eram copil. Ea ne marchează pentru întreaga viață”.⁹³

Numai viitorul va putea spune care va fi impactul istoriei asupra micilor școlari, însă trebuie să precizăm cât de importantă este maniera în care aceasta este prezentată la o vârstă în care se pun bazele formării noțiunilor istorice și trasează liniile generale ce vor defini termenul de, ”român” și ”românitate”.

⁹¹ K.Verderly, *op.cit.*, p. 152. Așadar nu este importantă situația actuală dintr-unul sau altul dintre domeniile științifice, ci faptul că noi am fost primii, evoluția (sau involuția) nefiind luate în considerare deoarece nu serveau interesele prezentului.

⁹² D.Maingueneanu afirma că: ”Istoria Franței este o mare în care fiecare viitor cetățean al Republicii poate citi exemple de mari oameni, ale căror virtuți le poate prelua”, *Les livres d'école de la République (1870-1914) Discours et idéologie*, Paris, 1979, p. 133.

⁹³ Marc Ferro, *Comment on raconte l'histoire aux enfants a travers le monde entier*, Paris, 1986, p. 7.

LISTA MANUALELOR UTILIZATE

- Pentru clasa I:

1. *** *Limba română*. Carte de citire pentru clasa I elementară, Ed. de stat Didactică și Pedagogică, 1956.
2. I. Berca și E. Pace, *Limba română*, manual pentru clasa I, EDP, București, 1966.
3. M. Giurgea, C. Maru și M. Boștină, *Abecedar*, București, 1972.
4. *Ibidem*, 1976.
5. *Ibidem*, 1986.

- Pentru clasa a II-a:

6. I. Berca et al. *Limba română*, manual pentru clasa a II-a, Ed. de stat Didactică și Pedagogică, 1957.
7. Z. Albescu et. al. *Limba română*, manual pentru clasa a II-a, EDP, București, 1967.
8. M. Anca și M. Radu, *Limba română*, manual pentru clasa a II-a, EDP, București, 1977.
9. E. Constantinescu et al. *Limba română*, manualele pentru clasa a II-a, EDP, București, 1987.

- Pentru clasa a III-a:

10. D. Goga și I. Berca, *Citire*, manual pentru clasa a III-a, Ed. de stat Didactică și Pedagogică, 1957.
11. D. Goga et al, *Limba română*, manual pentru clasa a III-a, EDP, 1968.
12. I. Șeredean, F. Dițuleasa, E. Paveliu, *Citire*, București, 1977.
13. *Ibidem*, 1987.

- Pentru clasa a IV-a:

14. *** *Limba română*. Carte de citire pentru clasa a IV-a elementară, Ed. de stat Didactică și Pedagogică, 1955.

15. *** *Limba română*. Clasa a IV-a elementară. *Manual pentru școlile cu limba de predare a minorităților naționale*, Ed. de stat Didactică și Pedagogică, 1956.

16. D. Goga și I. Berca, *Citire*, manual pentru clasa a IV-a, Ed. de stat Didactică și Pedagogică, 1959.

17. *** *Limba română*, manual pentru clasa a IV-a, Ed. de stat Didactică și Pedagogică, București, 1961.

18. *** *Limba română*, manual pentru clasa a IV-a, EDP, București, 1966.

19. C.Iliescu et al. *Citire*, manual pentru clasa a IV-a, EDP, București, 1978.

20. T.Munteanu, *Citire*, manual pentru clasa a IV-a, EDP, București, 1987.

Anexa nr. 1

Frecvența apariției personajelor istorice în manualele studiate

- text -

Nr. crt.	Personajul	Număr de apariții
1.	Ștefan cel Mare	10
2.	Mihai Viteazul	6
3.	Mircea cel Bătrân ¹	5
4.	Alexandru Ioan Cuza	5
5.	Decebal	4
6.	Traian	3
7.	Preda Buzescu	3
8.	Mama lui Ștefan cel Mare ²	3
9.	Vrâncioaia ³	2
10.	Dragoș-Vodă	2
11.	Horea, Cloșca și Crișan	2
12.	Tudor Vladimirescu	2
13.	Nicolae Bălcescu	2
14.	Mihail Kogălniceanu	2
15.	Moș Ion Roată	2
16.	Maria Zaharia (Măriuca)	2
17.	Filimon Sârbu	2
18.	Serioja Tiulenin ⁴	1
19.	Dromihaiteș	1
20.	Negru-Vodă	1
21.	Gelu Românul	1
22.	Radu cel Frumos	1
23.	Gheorghe Doja	1
24.	Barbu Știrbei	1
25.	Avram Iancu	1
26.	Elena Cuza	1
27.	Costache Negri	1
28.	Costache Hurmuzachi	1
29.	Ecaterina Teodoroiu	1
30.	Eremia Grigorescu	1
31.	Vasile Roaită	1
32.	Badea Cârțan ⁵	1
33.	Sandor Petofi	1
34.	Ernst Thälman ⁶	1

Obs.: Valorile din tabel nu trebuie absolutizate, dat fiind faptul că nu au fost analizate *toate* manualele.

1 – Personajul apare în LR III 1968 cu ambele determinante „Cel Mare“ și „Cel Bătrân“.

2 – Apare doar în poezia lui Dimitrie Bolintineanu.

3 – Apare doar în lectura *Ștefan cel Mare și Vrâncioaia*, desemnând de fapt personajul colectiv.

4 – Apare doar în manualele deceniului șase, fiind un erou sovietic din organizația „Tânăra Gardă”.

5 – Este un personaj devenit legendă care evocă, la rândul lui, alte personaje, semnificative de reținut: Decebal, Traian, Ștefan cel Mare, Mihai Viteazul.

6 – Apare într-o singură notă de subsol în LR IV 1961 cu explicația „conducător al mișcării muncitorești germane omorât de fasciști în 1944”. Numele lui este dat Uzinelor de Tractoare din Brașov.

Anexa nr.2

Frecvența aparițiilor oamenilor de știință și artă în manualele studiate

- text -

Nr. crt.	Personajul	Număr de apariții
1.	George Enescu	5
2.	Mihai Eminescu	4
3.	Ion Creangă	4
4.	I.L. Caragiale	4
5.	Emil Racoviță	3
6.	Aurel Vlaicu	3
7.	Nicolae Grigorescu	3
8.	Traian Vuia	2
9.	Constantin Brâncuși	2
10.	Victor Babeș	2
11.	Vasile Alecsandri	1
12.	George Coșbuc	1
13.	Ciprian Porumbescu	1
14.	Maxim Gorki	1
15.	Lipperskey*	1
16.	Galileo Galilei	1
17.	Cristofor Columb	1

Obs.: Ierarhia nu trebuie absolutizată deoarece nu s-au consultat *toate* manualele.

* Lipperskey este prezent într-o lectură din 1959 fiind prezentat ca fabricant olandez de lentile, a cărui contribuție a fost esențială în inventarea ocheanului.

Anexa nr. 3

Frecvența aparițiilor oamenilor de știință și artă în manualele studiate
- ilustrații -

Nr. crt.	Personajul	Număr de apariții
1.	Mihai Eminescu ¹	6
2.	George Enescu ¹	5
3.	Emil Racoviță	4
4.	George Coșbuc	3
5.	Mihail Sadoveanu ²	3
6.	Aurel Vlaicu	3
7.	Traian Vuia	3
8.	Nicolae Grigorescu	3
9.	Victor Babeș	3
10.	Vasile Alecsandri	2
11.	Tudor Arghezi	2
12.	Constantin Brâncuși	2
13.	Ion Creangă	1
14.	Cristofor Columb	1

Obs.: Aceeași ca la tabelul din anexa nr. 2.

1- Se constată o inversare a locurilor față de frecvența aparițiilor în text;

2- Apariții noi, fotografiile lor însoțesc fragmente literare.

Abstract

IDENTITY PATTERNS IN COMUNIST READERS FROM ROMANIA 1948-1989

The article aims to draw the attention on the national identity components existing in the primary school textbooks during the communist times. This research, investigate the means through which history, as a part from primary school curriculum, can inculcate a set of values around which the national identity is constructed. The study uses the theoretical framework established by Pierre Nora- namely the places of memory-, and the elements of the Romanian historical mythology analyzed by Lucian Boia, -that is the myths of origins, the myth of historical continuity and unity, the myth of heroism and bravery, and the myth of the fight for independence. In addition, the study shows which were the categories of the suitable national heroes who found a place in primary school textbooks, in order to become examples to follow for pupils. The paper uses concrete examples from the textbooks covering the period 1948-1989 and it constitutes a chapter form the author's BA thesis.

MARILE MITURI ISTORICE ÎN DISCURSUL ORTODOXIST AL CLASEI POLITICE ROMÂNEȘTI

ANDREI ALEXANDRESCU

Acest material își propune să urmărească reflectarea unor teme comune de mitologie istorică în politica românească contemporană. Toate acestea au contribuit la constituirea pe agenda politică românească a unui sistem de valori care perturbă transformarea democratică a țării în numele unor valori în mult mai mare măsură presupuse decât verificate. Este discutabil dacă acest amestec de mitologie politică ar fi putut fi evitat, dar cu siguranță o investigare a sa este necesară.

Marile teme de mitologie istorică românească sunt prezente în discursul politic. În primul rând se încadrează mitul genezei care afirmă rolul fundamental jucat de religia creștină în formarea poporului român. Acesta este important deoarece justifică alianța dintre statul național și Biserica Ortodoxă, considerată un sprijin fundamental pentru poporul român și singura capabilă să-i permită conservarea formulei sale naționale.

Problema superiorității ortodoxiei este o variantă a raportării românilor la ceilalți și la rivalitatea dintre mai multe popoare, istoria românilor fiind descrisă ca fiind conflictuală și, în general, victorioasă. Mitologia străinului ostil este reprezentată prin dezbateră legată de reprezentanții de naționalitate română altor religii. În mod tradițional, românitatea este descrisă ca fiind întărită de ortodoxie, iar străinii care conviețuiesc cu

românii au o altă credință. Din acest motiv, dezbaterea devine foarte dură atunci când se discută statutul uniților și al neoprotestanților, definiți ca români trădători.

Spre deosebire de aceste mituri larg utilizate, problema Revoluției române are un caracter diferit din cauza apropierei istorice a acestui eveniment. Revoluția nu a generat o mitologie propriu – zisă dar elementele deja apărute influențează dezbaterea politică. Programele sale nu au fost dezbătute în politica românească. O primă investigație asupra mitologiei sale, din punct de vedere al rolului Bisericii, va fi propusă de acest material..

1. Nașterea unui popor creștin

Premiza fundamentală de la care izvorăște orice argumentație în favoarea instituirii unei vieți ortodoxe creștine în România contemporană este cea a moștenirii creștine a poporului român. Cu alte cuvinte, dacă poporul român a apărut pe scena istorică creștin, dacă ortodoxia se numără printre ingredientele fundamentale în fermentația sa etnico-psihologică, a-l priva de ea înseamnă a-i descoperi sistemul imunologic în fața pericolelor interne și externe. Ne regăsim aici în fața unei foarte complexe situații mitologice. Se întrepătrund în concepția asupra rolului Bisericii în „etnogeneza” românească argumentele fundamentale în favoarea tezelor mitologice istorice românești, cu precădere în varianta lor modernă națională. Istoriografia românească are de elucidat problema delicată ridicată de penuria de izvoare istorice scrise care să ofere informații despre situația etnică și politică de pe teritoriul de astăzi al României și, cu precădere, despre locuitorii latinofoni, presupuși a exista aici (de bine de rău, migratorii sunt menționați). Problema a fost acutizată de controversele legate de problema continuității poporului român în zonele unde va fi atestat în mileniul doi. Întrucât aceasta era mai mult o problemă politică și mai puțin istoriografică și deoarece în sensul opus, încă din secolul XIX existau argumentări ale maghiarilor ce doreau să pună în evidență drepturi „istorice” asupra Transilvaniei, a dovedi teza continuității a devenit pentru istoriografia românească o datorie politică și patriotică.

Cercetarea românească a optat pentru punerea în evidență a urmelor arheologice de „viață materială și spirituală” și a stabilit o legătură între

populația daco-romană (românească) și riturile de acest fel ce păreau să indice o descendență din ceea ce existase în fosta provincie romană, Dacia¹. În acest cadru, apelul la urmele creștine a fost aproape firesc. Cercetările arheologice au dat la iveală diferite obiecte paleocreștine în așezările și necropolele de pe teritoriul de azi al României. Ele au fost în general atribuite daco-romanilor în virtutea premizei privind implantarea substanțială a creștinismului la un nivel cronologic ce se termină la Împăratul Constantin. De exemplu, donariul de la Biertan este atribuit strămoșilor noștri fără ezitare în virtutea caracterului său creștin și a unui nume cu rezonanță latină deși zona respectivă este una cu puternică prezență gepidică și s-au găsit obiecte de cult creștin ce pot fi atribuite cu siguranță gepizilor, care erau creștini.

Reprezentanții bisericii au pus în evidență acest lucru. Ei arată că cercetarea istorică laică simte nevoia de a folosi pentru această perioadă din plin urmele paleocreștine pentru a argumenta prezența protoromânilor pe teritoriul României². Aceasta înseamnă că ea admite implicit teza poporului „născut creștin”.

Aflată în legătură cu mitul istoric fundamental al continuității³ nu este de mirare că această idee a devenit o obsesie. Și în prezent acest mit marchează dezbaterile Parlamentului României. Ideile forță sunt: cultura ortodoxă și legislația creștină, complotul străin, coerciție pentru renașterea morală pe filiera creștină.

Legea învățământului a fost adoptată în iunie 1995 și legiferează ceea ce s-a numit generic „reforma învățământului”. Ea face referiri clare la învățământul religios căruia îi dă caracter obligatoriu la anumite clase. Potrivit articolului 9, planurile învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional includ religia ca disciplină școlară. La ciclul primar ea este obligatorie, la cel gimnazial este opțională, iar la cel liceal și profesional este facultativă. În înțelesul legii (art.15) învățământul primar cuprinde clasele I-IV, cel gimnazial clasele V-VIII iar cel liceal clasele IX-XII. Tot la problema religioasă face referire art. 11 care interzice explicit în învățământ prozelitismul religios.

În dezbaterile Senatului României un singur vorbitor s-a opus obligativității religiei și acela s-a declarat liber cugetător. În rest argumentația senatorilor a cuprins o paletă foarte largă de mituri privind

¹ Lucian Boia – *Istorie și mit în conștiința românească*, București, 1997, p. 133-145

² Antonie Plămădeală – *Românitate, continuitate, unitate*, Sibiu, 1988, p. 177-178.

³ Lucian Boia - *op.cit.*, p. 123-144.

Biserica Românească. Mai trebuie menționat faptul că nu a fost contestată ideea de a introduce învățământul religios, dezbaterea având în vedere doar caracterul său obligatoriu și ciclurile de învățământ unde să se aplice.

Pentru Alexandru Paleologu „studiul religiei obligatoriu în cursul primar este un lucru de la sine înțeles”.⁴ În continuare, el pledează pentru obligativitate și în gimnaziu și în ultimele clase adică la un nivel de învățământ și cunoaștere mai dezvoltat. Argumentul este că „incultura e fantastică pentru că pe mine mă uimește la foarte mulți intelectuali, nu numai români, incultura biblică aproape scandaluasă.” Observăm că sunt introduse simultan nuanțe de denunțare a intelectualității laice și a soluțiilor neromânești. Această asociere nu este întâmplătoare, întrucât partizanii specificului național au tendința de a asocia aceste atribute descriind pe intelectualul european ca fiind „de nicăieri”.

În general, legiuitorul român acordă o înaltă prețuire punctelor de vedere ale bisericii. Un raport al Comisiei juridice al Camerei Deputaților arată că: „în concepția inițiatorilor, temeiul reglementărilor penale în România trebuie să fie fundamentat pe valorile moralei proprii societății românești așa cum a evoluat ea de-a lungul secolelor și mileniilor, și ne referim îndeosebi la valorile moralei creștine, care nu sunt proprii numai poporului român ci sunt proprii și tuturor națiunilor civilizate, evolute ale Europei, pentru care morala creștină, indiferent de confesiunea religioasă este elementul decisiv”.⁵ Acest text ne amintește îndeaproape de Monahul Ioasaf care spune că „relația dintre conducători și supuși trebuie să fie îmbibată de ideile creștine” iar „principiile creștinismului adevărat trebuie să fie faruri călăuzitoare și pentru conducători și pentru supuși”.⁶

În cadrul dezbaterilor la legea învățământului o parte importantă a cuprins-o o discuție cu caracter istoric. După ce senatorii Tănase Pavel Tăvală și Teodor Ardelean au pledat pentru obligativitatea religiei⁷ pentru ca tinerii să-și dea seama de problemele vieții și deoarece religia „este una din disciplinele care pot forma cel mai mult”, senatorul Vasile Strâmbu

⁴ *Monitorul Oficial*, partea II, an VI, nr. 121, 23 iun 1995, p. 18.

⁵ *Monitorul Oficial*, partea II, an VII, nr. 137, 14 sept 1996, p. 11.

⁶ Monahul Ioasaf – Întru apărarea ființei neamului și a bisericii strămoșești, București, 1990, p. 23-26

⁷ *Monitorul Oficial* partea II, an VI, nr. 121, 23 iunie 1995, p. 18-19.

introduce în dezbatere ideea că am fost „primii încreștinați în această zonă”.⁸ Tot acum, se face prima apropiere de istorie. Având în vedere că nu este tocmai constituțional ca religia să fie obligatorie, el propune ca să se introducă o istorie a Bisericii creștin ortodoxe „care s-ar lega foarte bine de istoria națiunii române, care istorie pornește de pe la anul 600 când noi am fost încreștinați de Apostolul Andrei. (sic)” Imediat este adusă în discuție legătura dintre biserică și continuitatea poporului român pe acest teritoriu.

De vreme ce în dezbaterea politică românească apelul la istorie este foarte frecvent eroarea comisă a declanșat dezbatere imediată. Președintele de ședință Ioan Solcanu (PDSR) menționează imediat: „creștinarea poporului român a început în secolul I cu apostolul Andrei și a continuat apoi în secolele II și III, în perioada stăpânirii romane care a avut o creștinare masivă”.⁹ Firește că în secolul I, nici chiar acceptând teza despre amestecul daco-roman, poporul român nu exista deoarece Dacia era liberă. Această afirmație este în concordanță cu lucrările de istorie bisericească care arată că mărturiile despre existența unei organizații ierarhice bisericești în spațiul carpato-danubiano-pontic datează încă din secolele II și III când a avut loc „un veritabil proces de cristalizare organizatorică”.¹⁰ „Dezbaterea” istoriografică nu se putea însă opri aici. Senatorul Nistor Bădiceanu (PNȚCD) simte nevoia să ceară „instrucția religioasă și nu îndoctrinarea pentru ca să nu mai existe un parlamentar în România care să spună că am fost încreștinași în nu știu ce secol. Noi ne-am născut creștini!”.¹¹

Altă temă care necesită atenția senatorilor este problema unui complot străin. Arătând că suntem „un popor care-și datorează existența și supraviețuirea religiei pe care a îmbrățișat-o” senatorul Bădiceanu concluzionează : „Discutăm astăzi pe o serie întreagă de valori care au fost fundamentale pentru acest neam. Pe cine servim cu această liberă cugetare?”.¹² În alertă fusese și antevorbitorul Mihai Buracu (PNȚCD) care

⁸ *Monitorul Oficial* partea II, an VI, nr. 121, 23 iunie 1995, p. 20.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Nestor Vornicescu – Primele scrieri patristice în literatura română din sec. IV - VI, Craiova, 1992, p. 367.

¹¹ *Monitorul Oficial* partea II, an VI, nr. 121, 23 iunie 1995, p. 21.

¹² *Ibidem*, p. 21.

considera că: „într-un moment în care tineretul din toată lumea este asaltat de forțe dușmănoase, plăcute în sine dar dușmănoase din punct de vedere spiritual” el nu poate fi lăsat fără repere.¹³

Problema constrângerii în a învăța religia și a organiza renașterea morală trebuie interpretată în cadrul unei dezbateri mai ample privind posibilitatea omului ca prin constrângere să beneficieze de un câștig moral. Necesitatea forțării introducerii binelui este introdusă de Matei Boilă (PNȚCD): „Dar dacă nu se oferă copiilor posibilitatea de a opta și se lasă studiul religiei facultativ, atunci foarte mulți din dorința de a bate mingea în timpul acesta nu vor merge la aceste ore și vor pierde”.¹⁴ Întrucât inițiatorul Liviu Maior (PDSR) avea îndoieli în privința constituționalității obligativității de a participa la aceste ore, intervine din nou Nistor Bădiceanu care arată că este vorba de o constrângere a libertății elevului și în a-l forța să învețe să scrie și să citească. În concluzie „trebuie să-i obligăm pe acești copii să învețe și religie”.¹⁵

2. Superioritatea ortodoxiei

Potrivit ziarului România Liberă, România este cea mai religioasă țară din lume deoarece 99% din locuitori declară că sunt practicanți ai unei religii. Dintre aceștia 86,6 % sunt ortodocși.¹⁶ Am arătat că ortodoxia este asimilată cu un set de valori inalienabile, transmise de istorie și care dau în foarte mare măsură însăși substanța poporului român. Dacă nu ar fi ortodox poporul român ar fi altfel. Acum se ridică întrebarea privind raportul dintre ortodoxie și alte ipostaze ale religiei creștine, în primul rând variantele sale catolică și protestantă. Ea poate fi formulată cam în următorii termeni: există o superioritate confesională (morală) a românilor? Atât paradigma identitară de

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 20-21.

¹⁵ *Ibidem*, p. 21-22.

¹⁶ „România liberă”, 1995, 22 iulie, p. 1.

nuanță interbelică cât și cea național-comunistă au răspuns ferm și pozitiv. Este vorba despre faptul că ortodoxia este adevăratul creștinism. Afirmațiile de acest tip sunt periculoase pentru că nasc condiții pentru intoleranță.

În cadrul dezbaterilor la Legea învățământului a apărut la un moment dat observația că este o exagerare faptul că se propune obligativitatea studierii religiei la clasele superioare. Ministrul învățământului, Liviu Maior (PDSR), deja căuta să tempereze patriotismul senatorilor avertizând că „suntem singura țară din Europa care am adoptat un asemenea amendament pentru învățământul liceal”.¹⁷ Există la nivelul inițiatorului părerea că o extindere largă a obligativității ar fi dus la o coliziune cu normele constituționale. În aceste condiții, senatorul Florin Rădulescu Botică (PDSR) propune ca materia Religie să fie opțională cu Istoria Religiilor ceea ce ar introduce noțiunea de comparație între religii. Credința ortodoxă fiind singura viabilă, senatorul vede aici calea de a deschide un drum elevilor către ea: „Ca ortodox eu cred că aceste comparații îl vor conduce spre ortodoxie”.¹⁸

Aceeași convingere o exprimă Alexandru Paleologu (PNL) într-o cronică la lucrarea „Nostalgia Ortodoxiei”.¹⁹ Această carte este mărturia unui cleric romano-catolic care a devenit ortodox. Senatorul consideră că „interesant este faptul că, într-adevăr, el spune că nu este o convertire de la romano-catolicism la ortodocsie ci este pur și simplu o revenire acasă a unui creștin occidental.” Afirmația necesită o lămurire cu caracter istoric deoarece ea singură este excesivă : „Creștinismul occidental a ținut multă vreme de creștinismul bizantin centrul politic și doctrinar al Creștinismului privit în ansamblul său”. Aceasta permite o concluzie ce este în același timp și o judecată de valoare. Vorbind despre Răsărit, el spune că „doar el păstrează nostalgia originilor, adică a culturii creștine universale care a fost ortodoxă și care a avut nucleul în răsărit.” O scenă politică pe care un senator liberal se exprimă cu accente anti-occidentale pornind de la argumentul superiorității Bisericii românești are cu siguranță mari probleme de identitate.

¹⁷ *Monitorul Oficial* partea II, an VI, nr. 121, 23 iunie 1995, p. 25.

¹⁸ *Ibidem*, p. 24.

¹⁹ „România liberă”, 1995, 28 octombrie, p. 2.

3. Creștinii devianți

Un alt mit de maximă importanță pentru românitate este cel al unității. Valoarea Bisericii Ortodoxe ca factor de unitate a fost depistată de ceva vreme și a fost exploatată ca atare. Istoriografia română a fost pusă în secolul XIX în conexiune cu mișcarea națională și, întrucât aceasta din urmă stabilise ca obiectiv primordial unitatea statului național, a fost „vânată” prin istorie orice urmă de conștiință comună românească. Rolul Bisericii se înscrie aici: ea a fost multă vreme aceeași pentru toți românii cel puțin în varianta mitologică. De aceea, este necesară combaterea acelor care atentează la binomul ortodoxie-românitate. În trecut aceștia ar fi fost greco-catolicii iar acum sunt unele secte neoprotestante.

Situația Bisericii Greco-catolice a necesitat o rezolvare imediată. Ea avusese o situație de ilegalitate sub regimul comunist dar situația nu putea rămâne așa. În România, Biserica Greco-Catolică a fost declarată ilegală prin decretul 358 din 1948 după ce în prealabil avusese loc „revenirea de la Cluj” când unii clerici au devenit ortodocși. Cei care au dorit să rămână în continuare uniți au suferit toată prigoana pe care statul comunist era capabil să o declanșeze.

Statutul Bisericii Greco-Catolice a făcut obiectul dezbaterii CPUN încă din aprilie 1990 după ce decretul lege nr 9 din 1989 abrogase decretul 358. Legiuitorul avea sarcina să rezolve atât problema statutului Bisericii Greco-Catolice cât și situația juridică a patrimoniului ce i-a aparținut. În privința acestuia din urmă se disting două situații: lăcașurile de cult au fost atribuite Bisericii Ortodoxe și sunt acum proprietatea parohiilor acesteia ce au personalitate juridică; bunurile materiale de altă natură, imobile, au revenit în cea mai mare măsură statului având o altă situație juridică: școli, licee, internate, locuințe, terenuri etc. Decretul lege 126 din 24 aprilie 1990 menține această diferențiere. După ce abrogă din nou decretul 358 din 1948 hotărăște ca bunurile preluate de stat cu excepția moșiilor și cele aflate în proprietatea statului, se restituie Bisericii Unite cu Roma (greco-catolice) iar pentru cele preluate de Biserica Ortodoxă Română se instituie comisii mixte pentru a rezolva litigiile „ținând seama de dorința credincioșilor din comunitățile ce dețin aceste bunuri”. Statul se angajează să sprijine construcția de lăcașuri de cult acolo unde ele sunt insuficiente.

Nici până acum diferențele între cele două biserici nu au fost rezolvate. Prin HGR nr. 466 din 19 august 1992 au fost aprobate propunerile Comisiei Centrale pentru inventarierea bunurilor proprietatea statului, foste proprietăți ale bisericii unite cu Roma (greco-catolică) și predarea acestora către ea. Lista anexată cuprinde 80 de imobile. Dintre acestea opt aparțineau unor societăți comerciale, 17 învățământului, 44 Administrației Publice Locale, 4 erau spitale, 4 aparțineau Administrației Publice Centrale, unul Ministerului Culturii, unul Cooperăției și unul deja Bisericii Unite. Dintre acestea 30 erau imobile de locuit iar școlile și spitalele își păstrasera destinația de dinainte de 1948. Pentru nouă se precizează că se vor preda fără adausurile de după 1948 iar pentru trei terenuri ocupate cu blocuri se hotărăște înlocuirea lor cu alte amplasamente potrivit legii 18 din 1991 privind fondul funciar. Nu este însă prevăzută nici o despăgubire. În schimb situația bisericilor nu a fost rezolvată nici până acum. Biserica Ortodoxă refuză restituirea lor și majoritatea acestor divergențe au ajuns la tribunal.

În 1990 dezbaterile din CPUN au fost înverșunate. Ele au căpătat ca de obicei tenta unei polemici istorice: a fost bună pentru România Biserica Unită? Cei ce inițiaseră proiectul au pus în evidență meritele uniților în lupta pentru emanciparea națională a românilor transilvăneni.²⁰ Răspunsul a venit din partea lui Mihai Iacobescu (FSN) care a susținut că „această biserică greco-unită care inițial s-a voit o unealtă a habsburgilor și românii au transformat-o într-o unealtă de luptă a lor”. El arată că „în Transilvania, în Banat și în Bucovina ea a fost Biserica Oficială a cuceritorilor. Biserica reală a poporului a fost Biserica Ortodoxă”.²¹ Avem așadar enunțate pe scurt toate calomniile la adresa Bisericii Unite.

Instituția inițiatoare era reprezentată de Ion Iliescu. Acesta pledează pentru forma decretului așa cum a fost adoptat și respinge propunerea de a fi restituite și bisericile cu argumente ... liberale. Mai întâi că nu mai există credincioși uniți. Președintele tocmai vizitase Maramureșul unde a găsit numai ortodocși evlavioși: „În nici un sat din Maramureș nu mai există parohii greco-catolice”.²² Mai departe este dezvoltată teza că statul nu poate

²⁰ *Monitorul Oficial*, partea II, an I, nr. 16-17, 30 aprilie 1990, p. 30.

²¹ *Ibidem* p. 32.

²² *Ibidem*, p. 31.

legifera decât pentru bunurile pe care le deține. Parohiile sunt persoane juridice, pentru ele nu se legiferează deoarece statul respectă proprietatea: „Dumneavoastră vă pronunțați împotriva unor abuzuri, când statul a intervenit arbitrar în treburile Bisericii și vreți să procedați cu aceleași metode acum, prin decret de stat să stabilim noi ce vreți să realizeze bisericele”.²³

De asocierea cu trădătorii României, Greco-Catolicii nu au scăpat însă. Atunci când Parlamentul a dezbătut Tratatul cu Ungaria, problema confesională a produs discordie încât ministrul de externe de atunci Teodor Meleșcanu (PDSR) a evocat posibilitatea luării în considerație și a patrimoniului Bisericii Romano-Catolice. Petre Țurlea, vorbind despre negocierile interbelice cu Sfântul Scaun, arată că „profitând de deruta creată la sfârșitul guvernării Iorga în 1932 conducătorul delegației române la convorbirile cu Sfântul Scaun, greco-catolicul Valer Pop a trădat interesele românilor”. În concluzie, Teodor Meleșcanu este întrebat dacă vrea să intre în istorie alături de „trădătorul greco-catolic Valer Pop”.²⁴

Un pericol permanent denunțat este cel venit din partea neoprotestanților. Dinamismul lor stingherește Biserica Ortodoxă iar articolul 11 din Legea învățământului ce interzice prozelitismul religios este îndreptat în primul rând împotriva lor. În cazul dezbaterilor parlamentare Liviu Maior a precizat acest sens: „la orele de religie, prin tot felul de mijloace, se caută convertirea de la un cult religios la altul, ceea ce nu este admisibil”.²⁵

El a fost contestat de pe două poziții : cea democratică și cea ateistă. Prima a fost reprezentată de Nicolae Manolescu (PAC) care a semnalat faptul că însăși predarea obligatorie a religiei constituie un prozelitism și atunci își exprimă neînțelegerea față de cum se va face deosebirea între predarea obligatorie și prozelitism. Răspunsul a venit din partea lui Emil Tocaci (PNL), membru în Comisia pentru Învățământ care construiește o noțiune ce ar putea fi considerată un fel de religie națională a elevilor, cea cu care ei se nasc, un tatuaj social: „orele de religie în școală se fac în religia în care copii sunt înainte de a deveni elevi”.²⁶

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Monitorul Oficial*, partea II, an VII, nr. 150, 27 sept 1996, p. 3.

²⁵ *Monitorul Oficial*, partea II, an VI, nr. 103, 8 iun, 1995.

²⁶ *Ibidem*.

Atitudinea ateistă a fost reprezentată de Adrian Constantin Pitca care se declară ateu și în consecință dorește să nu opteze pentru nici o religie pentru copii săi. Încă din cadrul dezbaterilor generale ale legii, Liviu Maior declarase că „ateismul este tot un cult religios”,²⁷ deși în redactarea finală nu este clar dacă părinții vor putea opta pentru acest „cult” în vederea educației „religioase” a copiilor lor. Având în vedere că școlile moderne de drept admit interpretarea normelor juridice în sensul ducerii mai departe a dorințelor legiuitorului, nu este exclus ca pe viitor tribunalul să ordone introducerea acestei materii. Desfășurarea dialogului Pitca-Maior oferă un tablou al dezbaterii. Senatorul se exprimă astfel: „vă întreb eu pe dumneavoastră ce vor face copii mei în situația în care nu vor participa la orele de religie? Vor fi declarați repetenți.” Răspunsul ministrului învățământului a fost următorul : „vreau să vă întreb și eu pe dumneavoastră, când v-ați botezat v-ați dat acordul ? (râsete)”²⁸

Grijile față de soarta Bisericii expusă atacurilor sunt așadar puse în aceeași termeni ca și la monahul Ioasaf care vorbise despre cei ce „mânuiesc din umbră” pe cei turbulenți din biserică ce-l contestă pe Patriarh și care sunt caracterizați ca „forțe de factură religioasă din afara graniței noastre, străine de duhul strămoșilor noștri creștini ortodocși”.²⁹ Această temă este în conexiune cu o variantă a celei a complotului deoarece acești sectanți sunt ușor de asimilat temutelor forțe obscure, invizibile dar redutabile. Omul politic liberal Constantin Bălăceanu - Stolnici (PNL) crede că „Biserica Ortodoxă Română este supusă unei subtile operațiuni distructive de către cei ce se izbesc în eforturile lor de prozelitism de prezența bisericilor sacramentale”.³⁰ Anterior România Liberă se întreba „ce deranjează mai mult, faptul că se face religie în școală sau faptul că practic aproape 90% dintre copii cunosc creștinismul în expresia sa răsăriteană, dreptmăritoare și credem noi autentică ?”³¹

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Monitorul Oficial*, partea II, an VI, nr. 136, 6 iulie 1995.

²⁹ Monahul Ioasaf - *op.cit.*, p. 38.

³⁰ *România liberă*, 1995, 7 oct. p. 2.

³¹ *România liberă*, 1996, 16 sept. p. 2.

4. Revoluția creștină

După 1989 a apărut ideea că revoluția română din decembrie ar fi avut un caracter creștin ortodox. Ea și-a făcut loc mai întâi printre reprezentanți ai ierarhiei și apoi printre naționaliști. Încă în februarie, Mircea Păcuraru, un istoric apropiat punctelor de vedere ale Bisericii Ortodoxe Române argumenta împotriva uniților că revoluția a fost mai ales ortodoxă: „sângele vărsat de atâția tineri botezați în religia ortodoxă cere unitate, frăție și dragoste întru slujirea lui Hristos și a neamului românesc atât de mult oprimat. Ar fi o impietate față de memoria lor ca să mai reluăm vechile diferențe confesionale de altădată, atât de păgubitoare pentru unitatea noastră națională și bisericească”.³² Ulterior Dan Zamfirescu a putut vorbi despre o „revoluție profund creștină” care a distrus „cuplul demonic”.³³

Acest punct de vedere este contestabil iar faptul că încă nu există reflecții politice asupra revoluției din 1989 este regretabil. Dincolo de binecunoscutele enigme există și sensuri ale revoluției care nu pot fi ignorate și nici răstălmăcite. Pentru a putea mai bine vorbi despre revoluția română este oportună o privire asupra a ceea ce s-a întâmplat în alte țări în momente similare.

Probabil că decembrie 1989 seamănă destul de bine cu octombrie-noiembrie 1956 la Budapesta. În ambele cazuri, mulțimile au invadat străzile și au impus la putere lideri comuniști căzuți anterior în dizgrație pentru tendințele lor de a reforma sistemul. Deznodămintele diferite contează prea puțin. În cazul ungar problema centrală a fost căutarea unei noi legitimități. Una a fost oferită de cardinalul primat Mindszenty. El a denumit evenimentele „război de independență” subliniind ca Ungaria avea tradiții și valori acceptate, ordine socială legitimă iar catastrofa era cauzată de pierderea independenței.³⁴ Celălalt răspuns la întrebarea privind legitimitatea a fost unul „mai mult decât liberal”. Gânditorul socialist liberal Bibó a arătat că „23 octombrie a însemnat instituirea unei noi legitimități revoluționare pe care a interpretat-o ca un act istoric ce a pus definitiv capăt atât dictaturii comuniste cât și dictaturii conservatoare în Ungaria, a fost ziua primei

³² *România liberă*, 1990, 11 feb. p. 2.

³³ Dan Zamfirescu - *Războiul împotriva poporului român*, București, 1993, p. 171.

³⁴ Agnes Heller, Ferenc Feher - *De la Ialta la Glasnost*, Timișoara, 1993, p. 108.

revoluții maghiare radicale democratice victorioase”.³⁵ Combătându-l pe Mindszenty, Bibó a arătat că o constituție democratică „nu este o expresie abstractă a libertății, drepturilor și datorile ci expresia lor bazată pe un anumit tip de consens care a precedat-o și i-a dat naștere.” El a presupus în 1956 că regulile „erau socialiste în măsura în care urmăresc să mențină într-o formă esențial modificată relațiile de proprietate instaurate după expropriere și prin democratizare chiar să le accentueze caracterul socialist”.³⁶

A vorbi despre „un consens” în formare la București în decembrie 1989 este greu deoarece acest concept a fost folosit de Ion Iliescu și a fost considerat un indiciu al lipsei sale de spirit democratic. Deși Ion Iliescu a scris două cărți despre decembrie 1989 el nu explică acest concept și de aceea nu putem ști dacă a vizat îndepărtarea opoziției sau se referea la valorile fundamentale și la necesitatea sprijinirii unui regim nou, bazat pe ideile revoluției.³⁷ În fața acestei dileme optăm pentru conceptul de consens așa cum a fost explicat la Bibó și nu în cel neclar al lui Ion Iliescu.

Așadar întrebarea este dacă în decembrie 1989 consensul în formare era creștin-ortodox. Răspunsul este fără îndoială negativ. Patriarhul a venit la televiziune după câteva zile iar revoluționarii au avut tendința mai degrabă să conteste biserica, mai ales cei de la Timișoara care aveau în vedere evenimentele din fața ușilor Catedralei. Biserica Ortodoxă nu a fost la originea evenimentelor și nu a participat nici înainte la rezistența anticomunistă așa cum s-a întâmplat în Polonia.

În mod incontestabil programul revoluției nu vorbește despre Biserică, despre credință sau despre regenerarea morală prin ortodoxie. Revoluția română a avut de fapt două programe politice concurente. Primul dintre ele a fost cel prezentat în noaptea de 22 decembrie la televiziune și la radio de Ion Iliescu.³⁸ Deși guvernarea instituită ulterior a fost mai puțin liberală decât cele zece puncte de atunci, alegerile au arătat că în mod destul de clar că acesta a fost programul cu care s-a identificat majoritatea românilor care au

³⁵ *Ibidem*, p. 108-109.

³⁶ *Ibidem*, p. 121-122.

³⁷ Ion Iliescu - *Revoluție și reformă*, București, 1994; idem - *Revoluția trăită*, București, 1995.

³⁸ Ion Alexandrescu, Ion Bulei, Ion Scurtu – *Partidele politice din România 1862-1994. Enciclopedie*, București, 1997, p. 355-358.

participat la revoluție sau au avut măcar impresia că participă.³⁹ Decretul lege din 26 decembrie privind constituirea, organizarea, funcționarea Consiliului FSN și a Consiliilor teritoriale ale FSN nu face mai mult decât de a menționa în program „libertatea cultelor” prevedere care din punctul de vedere al Bisericii este defavorabilă. De altfel, vorbind despre acele zile Ion Iliescu nu face nici o mențiune referitoare la Biserică.

Cel de al doilea program al revoluției a fost Proclamația de la Timișoara.⁴⁰ Acest text în 13 puncte a avut scopul de a concura programul Frontului și era în același timp o mărturie autentică despre revoluția de la Timișoara. El spunea răspicat că aici au fost alături oameni din toate categoriile sociale (art.2), de toate vârstele (art.3), de toate naționalitățile (art.4). Ea avea un puternic caracter anticomunist, ceea ce o diferențiază radical de Comunicatul CFSN, prin proclamarea acestui obiectiv al revoluției (art.1), prin dorința de a interzice provizoriu activitatea politică a foștilor demnitari comuniști (art.8) prin avertizarea în legătură cu prejudecățile comuniste (art.6) prin dorința de a integra exilul românesc (art.12) și prin prevederea expresă ca ziua națională să nu fie legată de comunism nici măcar prin a-i aminti căderea (art.13). Nici acest program nu face nici o referire la Biserică.

Avem deci un consens în formare care nu este ortodox, programele revoluției nu vorbesc despre Biserică. Reprezentanții acesteia nu au participat la elaborarea lor și de altfel nici la revoluție. Aceasta înseamnă că Biserica nu are nici o legătură cu evenimentele din 1989.

Încheiere

Dezbaterea înverșunată legată de problema rolului religiei ortodoxe în societatea românească ține în mod evident de o confuzie a valorilor și de o dezorientare generală a clasei politice, care nu a putut construi o agendă proprie, de dezvoltare democratică a României. În acest climat tulbure, au fost speculate anumite tendințe anti-occidentale care existau în societatea românească și care au primit în mod regretabil binecuvântarea Bisericii.

³⁹ Alina Mungiu - *Românii după 1989. Istoria unei neînțelegeri.*, București, 1995.

⁴⁰ „România liberă”, 1990, 20 martie.

În mod esențial problema este generată de o imposibilitate a clasei politice a vorbi despre esențial în societatea românească. Neavând capacitatea de a identifica problemele serioase, clasa politică se complăce în dezbateri sterile, despre rolul ortodoxiei peste veacuri în societatea românească. Este știut că în dezbateri ca cea privind legislația învățământului, alte probleme erau mult mai importante și priveau caracterul modern al învățământului românesc. Neavând capacitatea de a se concentra asupra problemelor reale, parlamentarii au permis ca cea mai animată dezbateră să fie în jurul legiferării religiei ca materie școlară.

Abstract

HISTORICAL MYTHS IN THE ORTHODOXIST DISCOURSE OF THE ROUMANIAN POLITICIANS

This work insists upon aspects of historical mythology present in Romanian political debate. Starting from the concrete case of the debate about Orthodox Church, the author underlines elements of myths of Romanians people genesis, of foreigners enmity and of Romanians superiority over foreigners, as they appear in political speech. From this perspective is also proposed an investigation of the mythology of December 1989 Revolution. Finally, the upraising question is, first of all, if this situation somehow expresses a bewilderment in searching values in Romanian society and second of all, a weakness of a political class which doesn't seem able to focus on the essential.

PROCESUL CONSTRUCȚIEI IDENTITARE ÎN REVISTELE ROMÂNEȘTI PENTRU ADOLESCENȚI: GENERAȚIA PRO ȘI GENERAȚIA CONTRA

ROXANA CHEȘCHEBEC

În România anilor '90 conflictul dintre generații nu este articulat numai pe diferențele de vârstă sau de mentalitate dar și pe impactul unor tendințe occidentalizate asupra modului în care adolescenții își structurează imaginea despre sine și locul lor în societate. Articolul de față are drept scop prezentarea procesului construcției identitare la vârsta adolescenței din perspectiva modului în care acesta are loc în și prin intermediul revistelor românești pentru liceeni. Se dorește analizarea motivațiilor acestui fenomen, a argumentelor și a structurării lor în discursurile celor două „generații” adolescente create de mass media scrisă. Competiția în care discursurile mediatică s-au angajat în definirea adolescenței și în rezolvarea problemelor specifice vârstei este influențată atât de circumstanțele în care are loc, de schimbările sociale, economice și politice ce au împins România acestui deceniu într-o perpetuă stare de tranziție, cât și de dorința manifestată de adolescenți de a adopta un stil occidental de viață. Această competiție mediatică a stârnit în ultimii ani polemici aprinse printre profesori și liceeni, polemici care chestionează atât relevanța sugestiilor oferite de reviste cât și existența a două „generații” diferite de adolescenți.

La originea așa numitului „conflict între generații” creat prin mijloace mediatică stau revistele SALUT și LICEENII, reviste foarte populare printre liceenii de astăzi. Revista lunară SALUT a apărut în 1990 ca prima și unica

revistă românească adresată liceenilor. În 1996 ia naștere săptămânalul LICEENII ca reacție la încercarea de „ideologizare” și de manipulare a tineretului român prin intermediul canalului comercial de televiziune PRO TV și al revistei SALUT care devine PRO odată cu cumpărarea unei părți din acțiunile sale de către concernul PRO.

Titlurile celor două reviste sunt semnificative pentru modul în care acestea abordează problema adolescenței. SALUT folosește drept titlu o formulă foarte populară de salut printre adolescenții anilor '90 și prin aceasta încearcă să sublinieze caracterul prietenesc, de „gașcă”, al revistei, să dea sentimentul unei complicități în împărtășirea acelorași experiențe și valori.

LICEENII, subintitulată și „revista generației ignorate”, amintește prin titlul său de seria de filme regizate de Nicolae Corjos („Liceenii”) în anii '80, serie al cărei succes în perioada comunistă s-a bazat în bună parte pe faptul că aborda o mare varietate de experiențe adolescente într-o perioadă în care prea puțini se ocupau de liceeni altfel decât în sensul unei educații ideologizante. Diferența dintre cele două reviste este dată tocmai de accentul pus de LICEENII pe semnificația și importanța liceului în viața adolescentului român. Prin comparație SALUT este o revistă mult mai comercială, interesată mai ales de adolescență ca perioadă a căutărilor și interogațiilor ce transcend specificitatea mediului școlar și de o cultură a tinerilor tot mai mult influențată de imaginile mediatice.

Dorința tinerilor de a se constitui și de a adera la valorile unei generații distincte de „generațiile de sacrificiu” ale perioadei comuniste a determinat revista SALUT să militeze pentru o zi a adolescenților care să fie recunoscută prin lege. Pe de altă parte, această dorință a dat revistei LICEENII rațiunea de a exista. Dacă pentru SALUT această zi a adolescenților certifică specificitatea vârstei și a „generației” și subliniază diferența în preocupări și interese dintre vechea și noua generație¹, pentru LICEENII constituirea tinerilor în forma unei „generații” este motivată de rațiuni sociale. De exemplu, în editorialul numărului 3 din 1998 al revistei se

¹ „(Prin această zi) am vrut să atragem atenția celor “mari” că existăm și că avem dreptul la o lege care să stabilească o zi numai a noastră, o zi a distracției și a competiției, o zi în care putem arăta cine suntem cu adevărat: o generație superbă, plină de speranțe și de idealuri.” („Salut”, 1998, nr.81, p. 2).

precizează că „revista LICEENII- GENERAȚIA CONTRA s-a născut dintr-un imperativ social, anume nevoia acută a elevilor de liceu (categorie socială fără drepturi constituționale) de a fi realmente luați în considerare de generațiile de adulți și de instituțiile țării”.² A se observa faptul că LICEENII încearcă să facă diferența dintre generații fără a o nega pe cea mai „veche” și recunoaște importanța „instituțiilor țării” în structurarea identității sociale a liceenilor. Caracterul militant al acestei reviste este subliniat de deviza generației CONTRA: „Cine nu e împotriva noastră e cu noi!”, deviză a cărei semnificație creștină nu este îndeajuns pusă în evidență. Mai mult, rubrica „PRO sau CONTRA” se deschide ca spațiu destinat polemicilor pe tema conflictului dintre „generații”. În ciuda poziției neutre pe care și-o asumă revista în acest „conflict”, opiniile ce critică manifestările generației PRO sunt considerate ca definind atitudinea generației CONTRA. Astfel în numărul 1/1998 coordonatorul rubricii amintite afirma: ”Cine nu e cu noi e împotriva noastră!, știam că nu vom fi singuri pe drumul pe care am pornit. Primul dintre „apostoli” este Florin Dumitriu, elev în cls. XII-B la Liceul Teoretic din Balș. Și iată care este poziția acestui „apostol” al generației CONTRA: «Generația PRO-tembelizare în plin avânt fiind, cu filme de duzină și cărți cât mai puține, înainte mergând, superb produs al unei democrații de abur-de ea mă lepăd asemeni unui Petru afazic. De azi înainte din generația CONTRA face-voi parte/ în a săgeților bătaie urlând/ împotriva/ tristei voastre/ mascarade»”.³

Promovarea rezistenței la o libertate/democrație „prost înțeleasă” și la copierea unor atitudini importate dintr-o realitate occidentală „inventată” mediatic este oferită ca soluție în construirea unei identități la intersecția dintre globalizare și naționalism, dintre tranziția spre capitalism și civilizația de consum. Nucleul tare al definițiilor identitare create de revistele românești pentru adolescenți pare a fi opțiunea pentru suprapunerea sau dihotomia dintre valoare și bun. De exemplu „generația” CONTRA mizează pe scoaterea în evidență a acelor obiecte și valori culturale instructive, educative, care stimulează creativitatea, în defavoarea celor standardizate, consumate pasiv și adresate nevoii de escapism din spațiul opresiv al

² „Liceenii”, 1998, nr. 3, p. 31.

³ „Liceenii”, 1998, nr. 1, p. 5.

socialului. Violența imaginilor folosite, cultivarea gustului muzical pentru rock și heavy-metal, dorința de a sparge tiparele/canoanele „culturii înalte” nu sunt aici decât instrumente folosite pentru a exprima duritatea și puterea refuzului unei lumi idilic construite de mass media. Generația CONTRA este împotriva definirii individului în termenii posesiei și consumului de bunuri. De aceea, pentru a oferi o definiție identitară alternativă apelează la statutul „superior” al experiențelor și valorilor spirituale, dar și la popularitatea variantelor lor vulgare-spre exemplu, revista găzduiește rubrici permanente despre yoga, arte marțiale și de educație creștină. Efectele nocive ale civilizației de consum asupra tineretului sunt prezentate ca fiind compatibile cu cele ale regimului comunist. Numărul 1/1998 al LICEENILOR are în loc de editorial un articol semnat de președintele ASCOR, Tudor Popescu, intitulat „Mascarada PRO contestată de studenți”(a se observa în titlu confiscarea tuturor opiniilor studenților de către ASCOR și a utilizării statutului acestora de viitoare elită socială pentru a servi legitimării opoziției față de generația PRO). În articolul menționat „cercul organizat de PRO TV” este definit „ca o gravă ofensă adusă românilor” deoarece „dacă prin forța armelor ne-a fost impusă dictatura comunistă, iată că astăzi, prin puterea banilor și a televiziunii, ni se impune o dictatură a prostiei și a derizoriului călcându-se la fel ca în comunism credința și idealurile românilor. Trebuie, probabil, să adăugăm această nouă umilință celor îndurate în perioada comunistă și celor pe care ni le aduc astăzi sărăcia, pentru a înțelege că dacă nu ne vom apăra cu orice preț valorile vom ajunge să trăim sub dictatura unor comandamente diferite de cele comuniste dar la fel de periculoase”.⁴

Atitudinea hedonistă în fața consumului de care se face vinovată „generația” PRO este explicată în termenii mascaradei, imitației, a imposibilității controlării instinctelor primare și este pusă în opoziție cu exercițiul rațiunii, a reflexiei conștiente asupra actului consumului. În acest sens, tânărul „apostol” al „generației” CONTRA, F. Dumitriu considera că „plăcerea a clipei prezente intensă trăire este a doua trăsătură (a generației PRO, prima fiind superficialitatea). Din acest punct de vedere acești tineri fac parte din ceea ce Kierkegaard numea «sfera estetică a vieții» (...) Dar clipele plăcute așa rare sunt încât repetarea aceleiași clipe tocmai plăcerea

⁴ „Liceenii”, 1998, nr.1, p.1.

ucide. De aici și blazarea acestei generații, răsul neesențial, necreator (...). Trăind pe lângă viață, tânărul PRO nu poate nicicând descoperi al vieții sens ascuns”.⁵

Cultul imaginii promovate prin mass media, celebrarea fanteziilor și dorințelor legate de plăcerea consumului în imagini mediatice, au determinat reacții violente în mediile sociale și politice conservatoare din România, reacții care au asociat pericolul desrădăcinării, al eroziunii structurilor unei „imagine” comunități organice, cu individualismul și frangmentarea socială ca produse ale civilizației de consum. Supradimensionarea și exagerarea acestor efecte ale consumului au dus la definirea acestuia din urmă ca exces, haos, irosire. Această viziune asupra consumului este adoptată și de LICEENII și determină formularea unuia dintre punctele pentalogului „generației” CONTRA: „Generația CONTRA este împotriva haosului și descompunerii, într-o lume din ce în ce mai haotică și mai descompusă”.

În revistele românești pentru adolescenți realitatea mediatică pare să se suprapună sau să înlocuiască realitatea cotidiană. În LICEENII acest tip de realitate este prezentat ca confiscând idealurile tineretului în beneficiul fascinației față de imaginea unei lumi a show-businessului ce promite câștiguri rapide și fabuloase. Mai mult, ea se face vinovată de îndepărtarea adolescenților de „adevăratele valori”. În rubrica cu titlul „SOS” este publicată scrisoarea unei profesoare ce deplânge „faptul că mulți dintre liceeni nu mai iubesc cărțile. Nu mai simt nevoia să se cultive. Da, sunt ancorați în *realitate*. Da, știu că doar banii contează și că, în această chinuitoare tranziție important e să câștigi, nu cât ai studiat, ce cultură ai, și, implicit, ce viziune asupra adevăratelor valori spirituale ale vieții ți-ai format (...) Fenomenul este simptomatic și pentru tineretul apusean sau american, dar e păcat că de asta suferim și noi”.⁶

Una dintre consecințele sau/și cauzele acestei atitudini „adolescentine” prezentate de revistele pentru liceeni este dispariția unei ideologii a meritocrației promovate prin sistemul educațional, ideologie care până mai ieri legitima mobilitatea pe scară socială și care acum pare să-și fi pierdut din eficacitate nemaiaivând relevanță pentru „noua realitate”. De aceea, revistele

⁵ „Liceenii”, 1998, nr. 1, p. 5.

⁶ „Liceenii”, 1998, nr. 4, p. 36.

analizate aici încearcă promovarea unor alternative în reușita socială prin încurajarea tinerilor în cultivarea unei imagini sau a unui hobby ca mijloc de a reuși în viață. Ambele reviste conțin în paginile lor adrese și reclame pentru școli de modelling (High School Models Karin, Agenția de manechine și fotomodele Zetta Promotion, International Modelling Agency) sau pentru școli particulare de muzică (Școala de canto „Contra-Timp”). Mai mult, modelele identitare oferite adolescenților sunt alese din lumea mass mediei, sportului, filmului sau al muzicii. Șansele de reușită sunt făcute credibile prin prezentarea unei imagini a lumii show-businessului în care cântăreții și actorii de succes au vârste foarte apropiate de cele ale cititorilor. Portretele făcute vedetelor insistă îndeosebi pe adolescența acestora iar ambivalența semnificațiilor lor joacă un rol important în procesul identificării cititorilor/cititoarelor cu ele. „Starurile” sunt prezentate ca persoane obișnuite, fapt ce ușurează asimilarea lor ca modele identitare, dar și ca vedete, strălucirea și beneficiile statutului lor impulsionează procesul de identificare.

În dorința de a oferi modele identitare cât mai credibile ambele reviste se orientează spre prezentarea vedetelor naționale, însă alegerea acestora depinde de mesajul pe care vrea să îl transmită fiecare revistă în parte. SALUT optează, în general, pentru vedete tinere (solistul trupei „Gaz pe foc”, sau Teo Avramescu de la PRO TV) vedete a căror adolescență a fost sau este foarte asemănătoare cu cea a liceanului comun, „a liceanului care se respectă” cum spun adolescenții. Ca și liceenii de astăzi, starurile au făcut glume profesorilor, au chiulit, au copiat și au rămas corijenți. Morala: nu numai cei care învață bine și sunt elevi străluciți fac carieră, există speranțe și pentru ceilalți dacă „știu să se descurce” și să-și cultive hobby-urile. LICEENII apare, în schimb ca o revistă mult mai preocupată în a descrie drumul anevoios al celebrității și de aceea oferă ca modele identitare acele vedete a căror valoare a fost dovedită în timp. Rubrica „Și ei au fost liceeni” găzduiește portrete ale unor vedete mai mult sau mai puțin populare în mediul adolescenților, dar care și-au câștigat și păstrat statutul de celebritate prin muncă asiduă. De exemplu, Ion Besoiu, cunoscut actor de film și de teatru, este oferit drept model adolescenților în virtutea faptului că prezintă o „personalitate conturată prin talentul artistic înnăscut ce avea să stea la baza carierei unui actor care continuă să strălucească de mai bine de patru decenii

pe scenă, pe micul ecran și marele ecran”.⁷ Alte exemple de reușită artistică și profesională oferite de această rubrică sunt: Mihai Fotino, Vladimir Găitan, Adrian Romcescu, Cornel Fugaru, în general vedete marginalizate de explozia de informații, imagini și sunete provocată de globalizarea mass mediei.

Presiunea exercitată de familie și de școală asupra adolescenților în vederea integrării lor în mecanismele sociale existente este percepută de către aceștia ca fiind opresivă. Ea determină constituirea așa numitelor „găști” ca forme colective de solidaritate și rezistență la această presiune. Instituțiile de învățământ și familia sunt prezente în folclorul școlar al adolescenților ca sisteme bine articulate de constrângere și „represiune”. De exemplu, într-un concurs organizat de revista SALUT pe tema „Ce nume a-ți da liceului vostru?” acesta este denumit, printre altele, „S.C. Jilava SRL”, „La Pârmaie”, „Bulăul vesel”, „Teroare mică”, sau „LML-Lunga Moarte Letală”.⁸

În fața acestui fenomen cele două reviste analizate se situează pe poziții diferite, în funcție de „ideologia promovată de fiecare dintre ele. SALUT încearcă să-și construiască imaginea unui prieten de gașcă și publică în paginile sale mostre de folclor școlar sau glorifică principiul „Carpe Diem” foarte popular printre adolescenții de astăzi. LICEENII încearcă să îmblânzească raporturile profesori-elevi prin stimularea unui mai mare interes din partea elevilor față de personalitatea și munca profesorilor. În acest scop ia inițiativa creării unor topuri cu profesorii „cei mai dragi, cei mai corecți și cei mai sexi” și scoate în evidență profesorii „nonconformiști”.

În încheiere voi încerca, asumându-mi riscurile schematizării, să prezint felul în care cele două „generații” reacționează la spargerea interdependenței dintre cultură și teritoriu prin globalizarea mass mediei și la un alt mod de a structura și articula identitatea decât cel oferit de ideologia naționalistă. Pentru „generația” PRO experiența consumării produselor occidentale și a imitării stilului de viață din vest nu reprezintă numai un mod de a evada din realitatea cotidiană, ci și unul de a compara cele două realități și de a acționa asupra lor. Iată cum definește Mihaela Florea, membră a formației „Class”, „generația” PRO: „Este generația care vrea să schimbe

⁷ „Liceenii”, 1998, nr. 3, p. 29.

⁸ „Salut”, 1998, nr. 81, p. 18.

ceva. Tinerii vor să nu mai tânjească după ceea ce este afară, vor să facă ceva aici. Să schimbe mentalitatea, să schimbe tot ce se poate, în bine. O generație optimistă care știe ce vrea. Sloganul este dat de PRO TV, dar noi *chiar* suntem o generație optimistă”.⁹ Acest optimism răzbate și din paginile revistei SALUT ale cărei imagini construiesc o Românie „occidentalizată” în care produsele și atitudinile vestice par a fi perfect integrate contextului românesc. „Generația” CONTRA dimpotrivă, trăiește mult mai intens discrepanța dintre realitatea mediatizată și cea a unei societăți ce oferă tinerilor prea puține oportunități de a se realiza profesional. Prin adoptarea unor stiluri și forme culturale venite din vest, cum ar fi heavy-metal sau rock, „generația” CONTRA se situează în tradiția sfidării și rezistenței la uniformitatea în gândire și acțiune impusă în regimul comunist de către școală și partid iar acum de către modele ce străbat civilizația de consum. „Americanizarea” culturii tinerilor apare pentru inițiatorii „mișcării” CONTRA ca generând nu numai superficialitate, dar și pericolul pierderii identității personale și naționale în favoarea structurării identității cu ajutorul imaginilor ce mediatizează stilul de viață al vedetelor occidentale. De aceea redactora rubricii destinate răspunsurilor la scrisorile cititorilor cere ca aceștia să nu mai folosească pseudonime ce imită modul în care vedetele își compun nume de scenă ci să semneze cu numele lor reale românești. Cererea a rămas fără ecou pentru unii dintre adolescenți care au continuat să se denumească Samantha, Dr. Loneliness, Kiss, Chinese Shadow,...

Referințe

1. Connors, S., *Theory and Cultural Value*, Blackwell, 1992.
2. Lury, C., *Consumer Culture*, Polity Press, 1996.
3. McGuigan, J., *Cultural Populism*, Routledge, 1992.
4. Strinati, D., *The Taste of America. Americanization and Popular Culture in Britain in Come on Down? Popular Media Culture in Post-War Britain*, ed. D. Strinati, Routledge, 1995

⁹ „Salut”, 1997, nr.80, p. 19.

Abstract

IDENTITY CONSTRUCTION IN ROMANIAN TEENAGER MAGAZINES

The present article is concerned with the ways in which two Romanian youth magazines (SALUT and LICEENII) influence and shape teenagers's perceptions and formulations of their self-identities by adopting or refusing a „Western lifestyle”. Taking as starting point the assumption of the existence of two different generations of teenagers, SALUT and LICEENII construct a mediatic generational conflict which, because of its market-oriented image and conceptualization, succeeds to involve both professors and highschool students. The article analyses the discourses of these two magazines from the perspective of the reasons for they use dichotomies like high culture-low culture or commodity value and of their language. Also, it tries to suggest that their marketing strategies are both shaped and influenced by the image of a Romanian society shattered by the encounter with „Western” values and lifestyles. The generational conflict imagined and constructed by LICEENII and SALUT has deeper implications than a simple journalistic gadget by virtue of its impact on the ways in which Romanian teenagers imagine their future, choose a career or develop their attitudes toward the different projects of modernization among which Romania has to choose.

DE LA FRONTIÈRE-OBJET À L'HOMME-FRONTIÈRE. DYNAMIQUES D'IDENTIFICATION À WISSEMBOURG DE 1991 A 1993

SANDRA G. AÏDARA

*Damit dass wir Grenzen haben, sind wir auch Grenzen...
C'est parce que nous avons des frontières, que nous
sommes aussi des frontières...*

Georg Simmel

I. Représentations de la frontière et identification

Frontières politiques, frontières symboliques : frontières imaginées

Selon Simmel, seul l'homme est capable de séparer et de lier. Pour ce faire, l'homme a inventé des "ponts" et des "portes"¹. Ainsi la proximité peut sembler lointaine et la distance imposée par la nature peut devenir proche. Dans le sens simmélien, la frontière représente la porte d'entrée et de sortie d'un pays. Elle symbolise la différence entre les populations de deux pays et rappelle les conflits entre deux états.

Des frontières apparaissent et disparaissent par des actes de guerres ou de paix. En 1989, le symbole ultime de la frontière, le mur de Berlin s'effondre, permettant aux habitants d'une même ville de se fréquenter à

¹ Georg Simmel: Porte et Pont (Brücke und Tür), *La tragédie de la culture et autres essais*. 1909/1980 traduction française, p. 159-167.

nouveau après 30 ans de séparation et le rideau de fer, son prolongement idéologique, se déchire. En 1992, les états de l'Union européenne décident d'abandonner les pratiques douanières entre les pays pour permettre la libre circulation des personnes et des biens. La frontière a d'abord une signification politico-militaire et n'est rien d'autre que le statu quo entre les troupes de deux pays. La volonté politique est que la frontière représente et invente la différence entre les habitants des régions limitrophes des pays voisins. Elle justifie que les populations des deux côtés ne se fréquentent pas et ne se connaissent pas. La frontière influence la vie quotidienne, les représentations de l'autre. Avec la durée, elle incarne les différences imaginées. La frontière acquiert une signification sacrée², car elle rappelle les conflits de jadis, l'origine de son existence même.

Selon Anthony Cohen³, les frontières (*boundary*⁴) marquent le début et la fin d'une communauté. Elles devraient être pensées comme "présentes dans les têtes des concernés". En effet, "la conscience de la communauté est alors enrobée dans la perception des frontières, qui ont été elles-mêmes largement constituées par les personnes en interaction". La frontière est constituée à partir des relations avec l'autre. Et cette réciprocité entre l'interaction des hommes et l'invention de la frontière renforce mutuellement la communauté et la différence induite par la frontière. La non interaction avec l'Autre (de l'autre côté) multiplie la dimension frontalière, car sa construction matérielle est renforcée par des briques imaginaires, par des représentations péjoratives et stigmatisées de l'autre. Ses fonctions pragmatiques de limite, de ligne de séparation entre

² P. Guichonnet et C. Raffestin, dans leur livre *Géographie des frontières*, PUF, 1974, ont noté que la frontière franco-allemande, du côté français, a un caractère sacré, car dans tous les villages et villes limitrophes, des monuments de commémoration de la Grande Guerre (14-18) et la Deuxième Guerre mondiale, appuient cette différence et justifient la perception de l'Autre comme l'ennemi. C'est ces symboles-là qui appuient la thèse de l'appartenance à ces communautés historiques, p. 82.

³ Anthony Cohen (1985) *The Symbolic construction of community*, Milton Keynes, 1985, p. 5.

⁴ En anglais, il existe différents mots pour la frontière. A part le mot *boundary*, qui désigne une limitation non institutionnelle et politique, il y a le mot *border*, utilisé pour les frontières entre des entités administratives et nationales. La frontière entre pays. Et enfin, il existe également le mot *fronteer*, utilisé dans le sens de la ligne de front, entre deux groupes antagonistes en guerre. Le mot *fronteer* était notamment utilisé dans les documents administratifs quand les nouveaux venus voulaient conquérir la Grande Ouest aux Etats Unis; le *fronteer*, séparait le pays connu de sa partie inconnue (voir Michel Foucher : *Fronts et Frontières*, 1991, p. 45).

deux territoires ou encore de rempart contre l'ennemi, sont ombragées par la frontière mentale, engendrée par l'acte de sa création. Dans sa fonction séparatrice, elle dépasse l'effet de son application car l'histoire de sa création est mythifié et justifié dans les livres scolaires. Les tombées du front (*fronteer*) deviennent des héros pour garder une image vivant de l'ennemi. Les mémoires des frontaliers sont gravées d'histoires, de monuments pour donner corps à la séparation de l'autre. La frontière est épaisse de matières imaginaires. D'après Benedict Anderson, les frontières sont imaginées par la population.

Que reste-t-il des frontières quand elles disparaissent et deviennent perméables, quand la frontière objet n'existe plus, quand la barre de séparation et les services de douane ont disparu ? Comment s'articulent les représentations de frontières nationales, régionales et locales dans la zone frontalière ? Et enfin, comment les frontaliers représentent-ils leurs relations à l'autre, pour définir leur propre appartenance ? La frontière imaginée, basée sur les représentations de son histoire, reste vivante et s'ajoute aux autres frontières symboliques existantes entre communautés. Les frontières imaginées influencent la manière d'interagir entre "nous" et "les autres". La proximité de la frontière agit sur la constitution de l'identité des citoyens. Elle est souvent construite de caractéristiques contradictoires dans le contexte national, mais réelles pour les frontaliers. L'étude de cas effectué à Wissembourg entre 1991 et 1993⁵ portait sur les dynamiques d'identification des habitants dans la ville limitrophe Wissembourg. Leur situation culturelle, historique et linguistique particulière dans le contexte français nous a permis de faire un inventaire de leur représentations *de* et leur relations *à* l'autre pour enfin déterminer l'influence de la frontière sur leur image de soi.

II. Wissembourg dans "l'Outre forêt"

L'ancien pays de Wissembourg s'étendait de Wissembourg jusqu'à la ville de Landau, aujourd'hui en Allemagne. En 1815, avec la création de l'Etat national d'Allemagne, Wissembourg (et ses environs) est divisé

⁵ L'enquête fut effectuée dans le cadre des travaux du laboratoire de sociologie de la culture européenne de l'Université de Strasbourg II, sous la direction de M. Freddy Raphael. Voir aussi: Freddy Raphael et Geneviève Herberich Marx: La frontière. Die Grenze. Prolémogènes à une recherche. *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*. N° 17, 1989/1990, p. 184-190.

en deux parties, l'un français (40%) et l'autre allemand (60%). La rivière Lauter (un bras du Rhin) devint alors une "frontière naturelle"⁶ entre le royaume de France et le royaume de Bavière. Wissembourg a toujours été un bourg/ pays limitrophe⁷ et le pays se trouve sur le *limes* entre deux espaces culturels, celui des francs et celui des "germans". En 1870, la guerre franco-allemande a pour objectif principal d'intégrer les parties germaniques du territoire français (l'Alsace et la Moselle) dans l'Allemagne. En effet, jusqu'en 1914, l'Alsace intègre le régime de Bismarck. Encore aujourd'hui, on voit les traces de cet épisode de l'histoire dans les statuts particuliers en Alsace au niveau de la gestion de la chasse, de l'église et de la sécurité sociale.

Selon Stroh⁸, "la grande politique" ne touchait guère la population rurale; toutefois, les témoignages de l'époque affirment que les Alsaciens de 1870 se considéraient comme des Français à part entière, même si la langue française ne se répandit que lentement à partir de 1830 dans les écoles rurales.

La Première Guerre mondiale aboutit à la révision des frontières et au rétablissement des frontières de 1815. La Grande Guerre de 1914 et 1918 est restée dans les esprits des habitants comme un grand massacre et une grande souffrance; nombreux sont les soldats morts dans les tranchées alsaciennes. Entre 1918 et 1939, la région d'Alsace est à nouveau gouvernée par la France. Cette période d'entre-guerre est marquée par la politique des mouvements d'autonomie pour l'Alsace et la Lorraine qui revendiquaient un statut particulier pour ces régions⁹, tenant compte des faits culturels et historiques. En 1939, l'Alsace et la Moselle étaient annexées par l'Allemagne. Le reste de la France était occupée par les armées nazies, mais ne faisaient pas partie intégrante du *Troisième Reich*. Cette situation impliquait que les Alsaciens, considérés

⁶ Guichonnet et Raffestin: La frontière naturelle n'existe pas, même si le fleuve complique le contact entre deux peuples. Elle est considérée comme une "bonne" frontière, car claire et sans ambiguïté par ceux qui l'instaurent, *ibid.* 1974, p. 95.

⁷ Un homme de 70 ans intéressé par la généalogie de sa famille a découvert que depuis leur arrivée de la Suisse à Wissembourg au XIV^e siècle jusqu'à 1870, ces ancêtres gardaient la porte de la ville, ou étaient douaniers du pays. (Entretien, Wissembourg, mars 1993)

⁸ Paul Stroh (1976): La population de l'Outre Forêt et le drame de 1870. *Saisons d'Alsace*, 59, 21, 1976, p. 117-126.

⁹ Karl Heinz Rothenberger (1976): *Die Elsass-lothringische Heimat-und Autonomiebewegung zwischen den beiden Weltkriegen*, Frankfurt/M., 1976.

comme Allemands, étaient obligés de prendre service dans l'armée allemande. Encore aujourd'hui, la question des *Malgré-Nous*¹⁰ reste épineuse. Et l'imaginaire de la frontière relève grandement des expériences pendant la Deuxième Guerre mondiale, car les mémoires de cette guerre sont présentes dans les discussions, notamment chez les anciens. Au début de la Deuxième Guerre mondiale, les douaniers étaient toujours des personnes de la région. Ils se connaissaient et jouaient aux cartes ensemble. Pour les habitants, le climat de guerre est devenu réel à partir du moment où l'image de la répression était incarné par des inconnus, des personnes d'autres régions allemandes, remplaçant les hommes du pays.

Jusqu'à ce jour, le canton de Wissembourg est aussi dénommé *Outre-forêt*. Il est fait référence à la forêt de Haguenau, qu'il faut traverser pour aller à Wissembourg. L'accessibilité de la ville est difficile. Wackerman écrit en 1976 : *Wissembourg en-cul-de-sac ne peut prétendre à aucun rayonnement interfrontalier efficace. Cette infrastructure médiocre élimine toute fonction de passage internationale*¹¹. La ville de Wissembourg occupe une place marginale dans la région d'Alsace, et inversement, des villes comme Strasbourg n'ont pas un grand rayonnement à Wissembourg. La véritable ville maîtresse est Karlsruhe et le secteur socio-économique de fait s'étend dans le sens nord-sud de Karlsruhe à Baden Baden. De nombreux ouvriers décidèrent de partir dès les années soixante-dix pour aller travailler en Allemagne, chez Mercedes ou dans d'autres industries. Il s'agissait souvent de travail peu qualifié mais bien payé. En effet, les "travailleurs frontaliers" avaient également des avantages fiscaux, compte tenu du fait qu'ils pouvaient choisir où ils voulaient être imposés.

A partir de 1975, on constate une nette augmentation des interactions économiques dans la zone frontalière en Alsace du Nord. Entre 1989 et 1991 le nombre de travailleurs frontaliers dans le Bas Rhin a augmenté de 33% en deux ans. Les conditions de travail en Allemagne sont plus attractives pour les habitants, l'offre d'emploi en Allemagne est plus important et le taux de chômage n'est que de 4,6% en 1991 alors qu'en France il est de 9,5%. De plus le niveau salarial est plus important

¹⁰ Les "Malgré-Nous" sont des hommes alsaciens forcés à prendre service dans l'armée allemande.

¹¹ Gabriel Wackerman (1976): La notion géographique d'Outre forêt. *Saisons d'Alsace*: 59, 21, 1976 p. 11-15

en Allemagne, avantage qui se rajoute aux avantages fiscaux et de change¹². Les mouvements de travailleurs frontaliers ne sont pas réciproques. Les Allemands n'ont aucun intérêt à venir travailler en France. Par contre, ils achètent et construisent des maisons en Alsace. A l'heure de l'enquête, les habitants de Wissembourg sont dépendants de l'économie allemande, et y travaillent pendant la semaine, alors que les Allemands viennent en Alsace pour le repos et le loisir, pendant le week-end. D'autres adoptent le même mode de vie que les Alsaciens, ils vivent en France et travaillent en Allemagne. L'histoire de Wissembourg, marquée par le va-et-vient entre deux cadres nationaux, deux nationalités dans la période de 1870 à 1945, la situation périphérique dans l'espace français et la dépendance économique de l'Allemagne, forment la toile de fond de pour la construction des perceptions de soi et de l'autre chez les habitants de la ville.

III. Images de soi, images de l'autre à Wissembourg

L'histoire de la frontière et son déplacement multiple entre 1870 et 1945 ont forgé l'image de soi et de l'autre dans la ville. Ils reflètent le mouvement même de la frontière, ils sont présentés à travers les vécus de trois générations avec des références culturelles, institutionnelles et linguistiques différentes. Il s'agit là d'une distinction entre ceux qui sont nés pendant la période allemande, ceux qui sont nés pendant ou juste après la Deuxième Guerre mondiale et la deuxième et troisième génération après la Guerre.

Dans les entretiens effectués en 1992 et 1993, les Wissembourgeois dessinaient une image des autres Alsaciens, des Allemands et des Français. Elles étaient chargées de préjugés et de stéréotypes qui relevaient des expériences des uns avec les autres, au niveau individuel, mais aussi au niveau collectif¹³.

Un Français était représenté comme un latin, pressé toujours en retard; farfelu, désordonné, laxiste, paperassier, fantaisiste, mais aussi

¹² *Chambre patronale des Industries du Bas-Rhin* : Info-Economie, Vol. 18, N° 161, du 22.10.1991.

¹³ Nous faisons référence à la relation entre la mémoire collective et l'imaginaire social. Voir : Maurice Halbwachs : *La mémoire collective*. Préface : Jean Duvignaud, 2^e édition, 1968.

fier, sale, bon vivant, aimant bien manger et boire et soigner son corps et son habillement. Un Allemand représentait pour eux l'image contraire, et il était considéré comme un germain, dominateur, rigoureux, discipliné, pragmatique, travailleur, organisé, riche, économique voire radin, mais aussi propre aimant le confort matériel (grandes voitures, plusieurs maisons).

Un Alsacien est avant tout un Français, mais avec des caractéristiques particulières, issues de l'histoire et de la culture allemandes. Leur identité nationale ne laisse aucune doute, car ils revendiquent pleinement l'histoire de la Révolution française, pays à l'origine de la déclaration des Droits de l'homme. Un Alsacien est efficace dans le travail, bon vivant dans la vie privée, aimant bien et beaucoup manger et boire. Il est rigoureux, discipliné mais pas dans l'excès. Il est propre, ordonné. Son histoire et sa situation l'ont rendu méfiant et complexé¹⁴.

Autrement dit, en parlant d'eux-mêmes les habitants de Wissembourg affirmaient que l'Alsacien se trouvait à mi-chemin entre Français et Allemand. On peut en déduire que les habitants *se reconnaissent* dans certaines caractéristiques identitaires attribuées aux Allemands et dans d'autres attribuées aux Français. L'image de l'Allemand est positive dans les situations publiques, dans le domaine du travail et les Alsaciens récupèrent l'image d'efficacité et de rigueur des Allemands. Ces mêmes caractéristiques sont niées dans le domaine privé, situations quotidiennes et de loisirs en dehors du travail, où ils récupèrent les images positives attribuées aux français (bien manger, faire la fête, bien s'habiller). Cette image précise de soi détermine les manières d'interagir avec l'autre, mais elle consiste également en fondements historiques et linguistiques. Nous y viendrons après.

a. Pouvoirs d'inclusion et d'exclusion

Comme les habitants de la ville Winston Parva dans la banlieue londonienne, objet d'une étude de cas "microscopique" effectuée par Norbert Elias et John L. Scotson¹⁵ dans les années 50, les Wissembourgeois agissaient selon les dynamiques de la configuration des

¹⁴ Sandra Geelhoed: *Grensideititeit. Modernisering van de cultuur in een grensgebied. Wissembourgeois over Duitsers, Français de l'intérieur en andere Haergelofeni*. Mémoire non publié, Strasbourg/Utrecht, 1993, p. 70-88.

¹⁵ John L. Scotson et Norbert Elias: *Logiques d'exclusion*. Aubier, 1998. Titre original : *The established and the outsiders*, 1965/1985.

établis et des marginaux (*established and the outsiders*). Toutefois, à la différence de Winston Parva - où les relations entre deux groupes d'ouvriers et la stigmatisation de l'un par l'autre groupe n'était basé sur le seul critère de la durée d'habitation dans la ville - les différences se renforcent par des éléments historiques et culturels (linguistiques).

La ville de Wissembourg se compose en premier lieu de familles, qui vivaient depuis plusieurs générations dans la ville; en deuxième lieu, de Français d'autres régions, arrivés dans la ville juste après 1945 en tant que fonctionnaires du service public (militaires, policiers, fonctionnaires de la préfecture, forestiers d'état, etc.) et en dernier lieu, depuis les années 80, également d'Allemands. A partir de cette structure sociale, la figuration des établis et des marginaux à Wissembourg se compose de 3 dimensions, dont chacune d'entre elles correspond à un "cercle d'identification territoriale". Abram de Swaan¹⁶ utilisait l'expression des "cercles d'identification" pour expliquer le rapport passionnel de l'individu avec des groupes de plus en plus important. Ensemble, ces cercles forment non seulement les identités individuelles, mais également les identités collectives. L'analyse de De Swaan est socio-historique et prétend éclairer les appartenances collectives de l'individu dans le temps. Son modèle ne se destine pas à l'étude de l'identité des individus ou des groupes dans le présent, ni d'une perspective individuelle. Toutefois, son modèle nous a paru utile pour éclairer les *dynamiques d'identification* dans la zone frontalière.

Dans le cas de la ville de Wissembourg, les cercles d'identifications locale, régionale et nationale ne se présentent pas seulement dans le temps, l'un après l'autre, comme les anneaux dessinés dans la rivière après y avoir jeté une pierre, mais elles se dévoilent *en même temps* dans la communauté frontalière, en fonction de la situation d'interaction. L'émotion sentie pour protéger et soigner la beauté de la ville et le pays environnant, l'affection pour la région d'Alsace et la fierté de l'état français alternent en fonction des interlocuteurs et des situations dans laquelle on les rencontre. Les cercles d'identification sont à la fois pommes de discorde et fils d'Ariane. Elles sont à la fois les causes des conflits entre les habitants, mais aussi les clés d'ouverture. La conscience de la coexistence de ces trois cercles d'identification des groupes en question permet d'inclure et d'exclure l'autre de manière stratégique.

¹⁶ Abram de Swaan: Widening circles of social identification: Emotional concerns in sociogenetic perspective. *Theory, Culture and Society*, Vol. 12, N° 2, p. 25-39.

Cette flexibilité utilitaire des appartenances territoriales se présente dans la période de transition vers une société plus globale, où l'Union Européenne est considérée comme un alibi pour l'expression de la spécificité alsacienne.

Le multiple déplacement de la frontière entre 1870 et 1945 se poursuit au niveau symbolique dans les dynamiques d'inclusion et d'exclusion. Elles se dévoilent dans les figurations d'établis et de marginaux qui, eux aussi, sont dynamiques et interdépendantes. Chacun des cercles d'identification cachait une figuration d'exclus et de marginaux. Au niveau local, les anciens ou Wissembourgeois issus de vieilles familles distinguent les Wissembourgeois des *haergeloffeni*; En tant qu'Alsaciens, ils s'opposent aux Français de l'intérieur, et en tant que Français aux Allemands. Ces trois dimensions dialogiques, ou miroirs de mesure du soi et de l'autre, ont pour conséquence de placer les habitants, de manière forcée ou volontaire, tantôt dans un cercle, tantôt dans un autre et en fonction de cela, tantôt dans la position d'un établi ou dans celle d'un marginal.

L'histoire et la langue étaient les noyaux de différence et/ ou ressemblance entre les différents groupes réels ou imaginés. Dans les relations avec les Allemands, les Wissembourgeois se sentaient "meilleurs" en tant que Français, en faisant référence à la Deuxième Guerre mondiale. L'Allemand était alors le marginal. Par rapport aux Français, les Alsaciens se sentaient marginalisés, non reconnus, à cause de la Deuxième Guerre mondiale, parce qu'ils étaient soupçonnés de collaboration (annexion de l'Alsace par l'Allemagne, les "Malgré-nous"). Ils avaient également un sentiment d'infériorité d'un point de vue linguistique par rapport à la langue française¹⁷. Plus généralement, les Alsaciens de Wissembourg se sentaient oubliés par le reste de la France, car très peu de touristes de l'intérieur de la France, ou d'ailleurs en Alsace, visitaient la ville. Les Alsaciens de Wissembourg se sentaient supérieurs par rapport à l'alsacien parlé à Strasbourg, leur langue était "encore pure", sans influence et mélange de français...

b) Dynamiques historiques et linguistiques

Dans les figurations d'établis et de marginaux décrites par Elias et Scotson, la seule différence entre les groupes était la durée d'habitation

¹⁷ Voir le paragraphe suivant, et les citations.

dans la ville de Winston Parva. En effet, la vie en commun est aussi la mise en commun des histoires individuelles, se déroulant dans un même environnement géographique, mais aussi des événements historiques, marquant les esprits des habitants, véhiculés par les récits de mémoire transmis de père en fils. Le fait que les familles se connaissent, que les pères et les grands-pères se côtoient, contribuent à la mise en place d'une ambiance de "bien-être entre nous". A Wissembourg, cet argument de durée était plus particulièrement important pour les "vieilles familles", exprimé par les anciens de la ville.

Les anciens soupçonnaient que les "haergeloffeni", issus d'autres villes ou villages alsaciens, n'aimaient pas Wissembourg autant qu'eux. Ce reproche s'exprimait notamment dans le domaine politique. Seul un homme issu d'une famille wissembourgeoise de longue date pouvait prétendre au poste de maire. Le soupçon adressé aux *haergeloffeni*, les nouveaux venus, qu'ils soient Alsaciens d'autres villes, ou "Français de l'intérieur", s'exprimait encore plus clairement quand le Conseil municipal avait décidé de démolir la vieille caserne, selon les anciens une décision imposée par les "intrus". Le conseil municipal se composait, au moment de la prise de décision, de sept "vrais" Wissembourgeois de longue date et seulement de 2 personnes venues d'ailleurs. Comme dans l'étude d'Elias et Scotson, les aspects négatifs étaient attribués aux "haergeloffeni", intrus dans les affaires locales. En réalité, leur pouvoir politique était toujours limité et imaginé par la population. Cette figuration se présente notamment dans des situations liées à la vie politique, l'occupation de postes de prestige dans le cadre d'associations traditionnelles et liées à l'histoire (association des historiens, protection du patrimoine, la présidence de l'association des personnes âgées, etc.).

Le souvenir de l'histoire locale du pays de Wissembourg était également pour les anciennes familles d'une grande importance. Ils parlaient non seulement le même dialecte que les habitants de l'autre rive (pays de Bade), mais ils avaient également conscience de leur histoire et tradition communes. Le *Stammtisch* réunit autour d'une table, réservée à une heure et un jour précis, un groupe d'hommes, amis de longue date, afin de manger, de boire un verre et d'échanger des nouvelles. Ils communiquent en alsacien. A la table se trouvent souvent des hommes français et allemands, car la tradition du *Stammtisch* est commune à tous. Même si des francophones en font parti, les discussions se poursuivent souvent en alsacien. En 1992, des nouvelles formes du *Stammtisch* se

présentent, proposées par des femmes, qui se réunissent chaque quinze jours dans un restaurant différent. La langue parlée n'est pas l'alsacien, mais le français et autour de la table se trouvent des femmes d'horizons et d'origines différents: une Allemande, une Hollandaise, une Française née dans les Vosges, une Française alsacienne née à Wissembourg, une Turque... La tradition ne se perpétue pas seulement au-delà de l'histoire de la Guerre, mais elle est réinventée dans des expressions modernes. Toutefois, encore en 1981, on a pu lire dans le magazine populaire *VSD* un article intitulé: "Vous n'aurez pas le petit bois du Mundat"¹⁸. Il s'agit d'un terrain forestier coupé en deux par la frontière, la partie la plus ancienne de Wissembourg, où se trouvent les fondements de l'abbaye du Mundat. Les communes allemandes ont voulu récupérer cet endroit. Les communes du côté français et allemand ont disputé cette parcelle en prétendant que le Mundat ne pouvait être coupé en deux.

A l'arrivée des Français de l'intérieur dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale, une nouvelle figuration dominait la vie dans la ville de Wissembourg. Elle se situait à plusieurs niveaux. Les Wissembourgeois autochtones avaient le pouvoir d'exclure les Français de l'intérieur, par le biais de leurs connaissances linguistiques (l'alsacien) en dominant l'espace privé, la vie associative. Or, l'espace public, l'administration, l'école, l'armée, le pouvoir étaient dans les mains des "Français de l'intérieur". La plupart des Alsaciens ne maîtrisaient à l'époque que très peu le français. La stratégie de pouvoir de l'un et de l'autre groupe était exercé à travers leur outil de communication mutuelle, la langue alsacienne pour les uns et le français pour les autres. Les Wissembourgeois/Alsaciens étaient comme des marginaux sur leur propre territoire. Les témoignages des Wissembourgeois rappellent la souffrance de cette époque et révèlent la naissance d'une image de soi négative¹⁹. Les fonctionnaires venus détachés d'autres régions de France appliquaient une politique de répression de la langue locale, pour ainsi construire en quelque sorte la pleine intégration des Alsaciens dans l'état français. Le témoignage suivant démontre que l'intervention de l'état dans l'expression de la particularité linguistique alsacienne était même réprimée pendant les pauses et non pas seulement en classe.

¹⁸ Jean-Marie Bourget: Vous n'aurez pas le petit bois du Mundat. Dans *VSD*, 1981, N° 213, p. 30-31.

¹⁹ Il s'agit principalement de personnes de 40 ans et plus.

"Moi, je suis né en 1946, juste après la guerre. On parlait dialecte en famille. Mais, à l'école primaire en 50-53, si on parlait le dialecte à la récréation, on était puni. Il fallait écrire 100 fois: Je n'ai pas le droit de parler l'alsacien en récréation".

La première génération d'après la guerre a été fortement marquée par l'extrême violence de la francisation dans les écoles et par conséquent elle a arrêté de parler alsacien à la maison, pour éviter les mêmes souffrances à leurs enfants :

"Je ne parle pas l'alsacien en famille. Trop d'alsacien est égal à l'accent alsacien... Et je ne veux pas que mes enfants l'aient... Quand vous parlez français, on vous regarde de travers... Dans ma jeunesse, j'ai loupé un concours à cause l'accent alsacien." (Un ingénieur, 52 ans)

D'autres étaient prêts à abandonner leur langue maternelle et à adopter entièrement la langue française. L'adoption d'une nouvelle langue, d'un nouveau moyen d'expression leur permettait d'oublier, de s'orienter sur l'avenir, de fermer la porte germanique derrière eux et d'embrasser une nouvelle voie entièrement française et francophone. L'alsacien incarnait pour eux la langue de l'ennemi. Un enseignant (46 ans) témoigne de l'attitude de ses parents :

"Après la guerre, mes parents ne mettaient pas les pieds en Allemagne, ni pour acheter, ni pour faire du tourisme. Tout simplement, parce qu'il y avait de la rancune. Pendant la guerre, mes grands parents étaient en camp de concentration et ma tante était morte à 8 ans en camp... Mes parents, instituteurs, ont décidé après la guerre pour donner l'exemple d'abord de ne plus jamais aller en Allemagne, et deuxièmement, pour la langue alsacienne, de ne plus jamais parler l'alsacien à la maison. L'alsacien était banni. Ils avaient institué une tirelire. Celui d'entre eux qui parlait un mot d'alsacien, il mettait une pièce de monnaie dans la cagnotte. Moi j'ai appris l'alsacien dans la rue. "

Alors que l'alsacien occupait l'espace privé et était la langue véhiculée encore dans la plupart des familles juste après la Guerre, le français domina la vie publique, l'administration, la politique et l'école. Le français était imposé comme la langue nationale, la seule langue valable, même la seule langue "juste". La première génération d'après la guerre fut parfaitement bilingue. Toutefois, le rapport avec la langue changea. Ceux dont la scolarité était plus brillante et qui voulaient réussir de bonnes études avaient honte de leur langue maternelle. D'autres,

ouvriers qui travaillaient dans le bâtiment, continuèrent à parler l'alsacien. La pratique de l'alsacien diminua également parce que les Français de l'intérieur vinrent vivre dans la ville. De plus en plus de jeunes se marièrent entre eux, et par conséquent leurs enfants ne parlaient plus l'alsacien. Pour eux, la langue locale ne fit plus partie de leur cadre familiale, ni de leur cadre public. En 1992, l'alsacien à Wissembourg était le plus souvent parlé dans la rue, en faisant les courses, avec des ami(e)s, autour du *stammtisch*. La deuxième génération d'après Guerre maîtrisait de moins en moins la langue alsacienne. Le français était considéré comme la langue de la réussite. Toutefois, le miracle de l'économie allemande attirait un grand nombre d'hommes et de femmes dialectophones dans les usines allemandes à partir des années 70. La langue alsacienne leur apportait du profit. Les contacts dans le domaine privé restèrent rares et se limitaient à des achats ponctuels dans les supermarchés allemands. Les habitants de la ville devenaient à nouveau conscient des avantages du bilinguisme dans le cadre des processus de l'unification européenne.

En 1992, on constate un revirement de la politique de l'éducation nationale à Wissembourg. Une femme nous raconte:

"Ce sont les mêmes enseignants, qui nous ont interdit de parler le dialecte, qui vous demandent maintenant : Comment, vos enfants ne parlent pas le dialecte? Vous ne parlez pas le dialecte à vos enfants ? C'est vrai, effectivement, si on parlait le dialecte un peu plus, pour eux, ça serait plus facile d'apprendre l'allemand..."

L'abandon de la frontière entre la France et l'Allemagne provoque donc une prise de conscience chez les frontaliers des avantages du bilinguisme. L'avantage s'amplifie en tenant compte de la situation économiquement favorable en Allemagne, permettant aux jeunes de trouver un travail dans les deux pays. En 1992, des classes bilingues à la maternelle et à l'école primaire démarrent, afin de donner aux jeunes bilingues alsaciens et français et aux autres enfants en bas âge la possibilité d'apprendre le français et l'allemand. Des livres scolaires d'allemand spécialement conçus pour les Alsaciens proposaient des cours d'allemand offerts à partir des erreurs faits par des dialectophones. Toutefois, malgré l'accueil favorable de la plupart des habitants, les souvenirs de la domination allemande réapparaissent dans certaines situations, exprimant une angoisse par rapport à l'installation d'Allemands dans la ville. Une femme exprimait sa peur de devoir abandonner la langue française une fois les Allemands arrivés au pouvoir:

"Aujourd'hui, ils amènent encore leurs enfants à l'école en Allemagne. Demain, ils vont nous obliger à enseigner en allemand."

En effet, le marché de l'immobilier étant plus favorable en Alsace, de nombreux Allemands décidèrent de vivre en France et de travailler en Allemagne. D'autres voulaient échapper de la grande ville (Karlsruhe, Stuttgart) et achetaient des maisons secondaires à Wissembourg. Pour les jeunes de Wissembourg, il devenait de plus en plus difficile de s'acheter une maison et la plupart du temps, les maisons traditionnelles du centre ville étaient achetées par des Allemands, alors que les jeunes Wissembourgeois étaient obligés de construire des nouvelles maisons dans les quartiers récemment construits.

Plusieurs interviewés reprochaient aux Allemands visiteurs dans le village de ne faire aucun effort de parler français. Les dialectophones nous faisaient part de leur refus de parler alsacien avec un Allemand qui ne voulait pas faire l'effort de parler français. Le fait de s'adresser aux habitants de la ville automatiquement en allemand faisait ressortir son appartenance à la nation française et à la communauté linguistique francophone. Si, dans la même situation, un Allemand s'adressait au Wissembourgeois en français, il lui aurait répondu volontairement en alsacien ou en allemand. Les habitants attendent de l'Allemand qu'il reconnaisse l'Alsacien comme un Français en lui adressant la parole en français. Quant aux Français de l'intérieur, vivant en dehors de la ville de Wissembourg, les habitants s'attendent à ce qu'ils viennent leur rendre visite, pour reconnaître la beauté de leur pays et de leur ville comme une partie de la France. Charles Taylor a évoqué que le déni de reconnaissance peut être une forme d'oppression. Les Alsaciens recherchent la reconnaissance pour sortir de cette oppression implicite²⁰.

Freddy Raphael a évoqué l'attachement de l'Alsacien au *Heimat*, le petit pays, son pays, "son chez soi", incarné par la terre maternelle²¹. Quant aux habitants de Wissembourg qui ont adopté la ville et la Région comme leur "*Heimat*", ils cherchent à convaincre les autochtones de leur pleine appartenance à la ville. Certains ont appris le dialecte afin de pouvoir s'insérer dans toutes les situations de la vie locale. Mais, dans certaines situations, notamment, en rappelant l'histoire, on leur fait

²⁰ Charles Taylor: *Multiculturalisme*. Aubier 1998 p. 55.

²¹ Utz Jeggle et Freddy Raphael (dir.) : *D'une rive à l'autre. Klein Grenzverkehr*, MSH, 1997.

remarquer qu'ils ne sont pas d'ici et qu'ils ne peuvent pas comprendre. Les traces de l'histoire locale restent et se présentent de façon consciente ou inconsciente dans les relations avec les autres. La frontière et l'histoire de la frontière s'effacent, mais leurs traces restent dans les esprits des habitants.

L'homme-frontière et les traces d'identité

Dans une période de 50 ans, les Alsaciens ont su transformer leur sort de marginaux dans l'Etat français, en utilisant la création de l'Europe sans frontières comme une façon d'unifier leurs doubles appartenances. La suppression de la frontière leur a permis de redessiner un image positive de soi, de retrouver une reconnaissance de soi. "La frontière objet", imperméable après la Guerre pour séparer deux Etats-nations est remplacée par "l'homme-frontière" incarné par les frontaliers, qui séparent et qui relie la France à l'Allemagne, qui passent d'une rive à l'autre du Rhin. Leur doubles connaissances linguistiques, reconnues désormais par le pouvoir public et affirmées clairement dans la mise en place d'une politique de bilinguisme à partir de l'école maternelle, confirment la revendication de cette double appartenance. Les couples franco-allemands s'installent dans la région afin de pouvoir transmettre la double culture à leurs enfants. Le pouvoir de lier et de séparer permet de construire des passerelles et de traduire les différences entre deux espaces culturels mais aussi d'inclure et d'exclure l'autre à sa guise. Ainsi, la position au milieu permet tantôt de s'ouvrir vers l'Allemagne et tantôt de se fermer vers la France et *vice versa* pour défendre les intérêts alsaciens²². La double identification reste ainsi ancrée dans le lieu²³ franco-allemand et européen. La globalisation et l'unification européenne permettent de vivre la particularité locale. La reconnaissance des

²² Les Alsaciens ont adopté une politique de protection de l'environnement très proche de la position allemande. Voir Anny Bloch et Alain Ercker: Au-delà des frontières, la construction de l'imaginaire social : à propos des dépérissement des forêts, dans Utz Jeggle et Freddy Raphael, 1997, p. 239-263. Un autre exemple concerne les débats pour et contre la construction d'un TGV entre Paris et Strasbourg. Le conseil régional d'Alsace a menacé à plusieurs reprises de s'attacher au système de la Deutsche Bundesbahn pour se rapprocher de l'espace allemand.

²³ Freddy Raphael: Critique de la raison identitaire. Utz Jeggle et Freddy Raphael : *D'une rive à l'autre Klein Grenzverkehr*. MSH, 1997, p. 15-27.

habitants de Wissembourg d'une appartenance double à la France et à l'Allemagne est possible car ils s'attribuent des caractéristiques, appartenant aux images stéréotypiques de Français (l'espace privé, joie de vivre) ou d'Allemands (l'espace public, travail). La frontière disparue est en quelque sorte remplacée par l'homme de la frontière, car il incorpore les fonctions de la porte au sens de Simmel. L'Alsacien se donne une identité frontalière, imaginée à partir des représentations positives et négatives de l'Autre, Allemand et Français. Il se donne le pouvoir de lier et de séparer. Toutefois, il s'agit toujours d'un regard dirigé vers le pays historique et traditionnel (dans le cas de Wissembourg du pays d'avant 1815), aujourd'hui un mi-lieu, un entre lieux, un lieu mixte, un lieu-frontière. Les modes multiples d'organisation aux niveaux local, régional et national se traduisent dans les possibilités d'identification du frontalier, en fonction de l'utilité dans sa vie quotidienne (le travail en Allemagne pour les Alsaciens et l'image positive des Allemands; le loisir, la gastronomie et la joie de vivre et l'image positive du Français). Les Alsaciens ont su mettre ensemble les éléments de leur histoire et culture allemandes et françaises. La frontière est devenue un nouvel *espace*. Le processus du "mélange des horizons" qui permet de se déplacer "dans un horizon plus vaste, dans lequel ce que nous avons auparavant considéré comme fondement allant de soi de toute évaluation, peut désormais être situé comme *une* possibilité à côté des fondements différents de cultures auparavant peu familières"²⁴, n'est pas achevé.

Paradoxalement, cette ouverture est accompagnée de fermeture et de repli. Le taux élevé du vote pour les partis d'extrême-droite, notamment dans les régions frontalières françaises en est une preuve : 23% aux élections régionales de 1992. 18% des votants s'exprimaient en faveur du parti du Front National et 5% pour le parti régionaliste "Alsace d'abord". A Wissembourg, 10% des habitants votaient pour le Front National aux élections nationales de mars 1993. Le vote pour le Front National est le plus important dans les petits villages (parfois même des scores jusqu'à 70%), où il n'y a pas de personnes immigrées ou d'origine immigrée. La double appartenance alsacienne s'inscrit à la fois dans la tradition et la fermeture (référence au discours de l'origine du pays de Wissembourg et l'appartenance à la gloire de la France, vote pour l'extrême-droite) que dans la modernité et l'ouverture (le système

²⁴ Concept de Hans Georg Gadamer cité par Charles Taylor, 1998, p. 91.

éducatif bilingue franco-allemand, la réinvention du *stammtisch* translocal, le vote favorable dans le référendum sur l'Union Européenne (70% pour)). La figuration tri-dimensionnelle des établis et des marginaux est enrichie par une nouvelle dimension, qui oppose les Européens (français) aux immigrés non-Européens, qui eux sont les véritables exclus. Toutefois, l'enquête à Wissembourg a démontré que les traces identitaires restent et réapparaissent dans l'interaction avec l'autre. Par son expérience historique et ses particularités, la région d'Alsace a le potentiel de se mettre à la place (dans le lieu) de l'Autre, permettant d'effacer ces frontières imaginées, de chasser les fantômes de l'histoire exclusive ancré dans la "petite patrie"²⁵. Seule la prise de conscience de la position, à la fois d'établi et de marginal, permet d'incarner la position de l'homme-frontière et la reconnaissance des appartenances de l'autre permet d'abandonner la position fixe du mi-lieu pour finalement mélanger les horizons et ouvrir les possibilités de penser de nouvelles formes de coopération et d'organisation de l'espace, au-delà de toute catégorie identitaire. Espérons avec Georg Simmel que l'homme de la frontière sache se transformer en *l'homme être-frontière qui n'a pas de frontière* et qu'il sache se détacher du lieu, pour suivre les traces de la liberté.

Bibliographie

- Chambre patronale des Industries du Bas-Rhin* : Info-Economie, 18 161, 22/10/1991.
 COHEN, Anthony: *The Symbolic construction of community*, Milton Keynes, 1985.
 DENIS, Marie-Noëlle: L'identité des peuples de la frontière. Un exemple en Alsace.
Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est, N° 18, pp. 119-124, 1990/1991.
 DE SWAAN, Abram: Circles of identification and disidentification. *Theory, culture and society* N° 1996.
 ELIAS, Norbert : *Logiques d'exclusion*, Fayard, 1998.
 GEELHOED, Sandra: *De Elzas, of de zoektocht naar identiteit*, mémoire (non publié), Utrecht, 1991.
 GEELHOED, Sandra: *Modernisering van identiteit in een grensgebied. Wissembourgeois over Duitsers, Français de l'intérieur en andere Haergeloafeni*. Utrecht/Strasbourg, mémoire de fin d'étude, (non publié) 1993.
 FOUCHER, Michel : *Fronts et Frontières*, Fayard, 1991.

²⁵ Freddy Raphael dans Utz Jeggle et Freddy Raphael, 1997, p. 24. L'attachement à la petite patrie est un phénomène rural.

- GUICHONNET ET RAFFESTIN: *Géographie des frontières*, PUF, 1974.
- HALBWACHS, Maurice : *La mémoire collective*, 2^e édition, PUF, 1968.
- JEGGLE Utz et Freddy RAPHAEL (dir): *D'une rive à l'autre. Klein Grenzverkehr*, MSH, 1997.
- KLEIN, Pierre (dir.): *L'Alsace*, 1981.
- NEDERVEEN PIETERSE, Jan: Globalisation as hybridization. Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson: *Global Modernities*. Sage, 1995.
- RAPHAEL Freddy et Geneviève HERBERICH-MARX: La frontière. Die Grenze: Prolémogènes à une recherche. *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*. N° 17, 1989/1990, pp. 184-1990.
- ROTHENBERGER Karl-Heinz: *Die Elzass-lothringische Heimat-und Autonomiebewegung zwischen den beiden Weltkriegen*, Frankfurt/M., 1976.
- STROH, Paul: La population de l'Outre-Forêt et le drame de 1870. *Saisons d'Alsace*, 59, N° 21, 1976.
- SIMMEL, Georg: Pont et Porte (1909/1985). *La tragédie de la culture et autres essais*. Introduction par Vladimir Jankélévitch, Rivages, 1991.
- WACKERMANN, Gabriël: La notion géographique d'Outre Forêt. *Saisons d'Alsace*: 59, 21, 1976 pp. 11-15.

Note despre autori

Sandra G. Aïdara. Doctorand, absolventă a Universității din Utrecht (științe sociale), directorul Programului „Perspectives de voisinage en l’Europe du Sud-Est“, Transeuropéennes, Réseaux pour la Culture en Europe, Paris.

Andrei Alexandrescu. Doctorand, absolvent al Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria ideilor și mentalităților.

Florina Bățăgui. Absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, profesor de istorie.

Steluța Chefani-Pătrașcu. Absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria Europei în secolul al XIX-lea, muzeograf Muzeul Județean Teleorman.

Roxana Cheșchebec. Doctorand, absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Studii culturale britanice, master în Gender Studies, Central European University, Budapesta.

Oleg Cojocaru. Doctorand, absolvent al Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria ideilor și mentalităților.

Simona Corlan-Ioan. Doctor în istorie, cadru didactic, Facultatea de Istorie, Universitatea București.

Alexandra-Marina Cucu. Doctorand, cadru didactic, Facultatea de Limbi Străine, Universitatea București, master în Istoria ideilor și mentalităților.

Mihaela-Andra Găinușă. Doctorand, absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria ideilor și mentalităților,

actualmente continuă studiile în cadrul programului Gender Studies, Central European University, Budapesta.

Beatrice Ispas. Doctorand, absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria Europei în secolul al XIX-lea, profesor de istorie, Liceul „Doamna Stanca“, București.

Alexandru Jinga. Absolvent al Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria ideilor și mentalităților, actualmente continuă studiile în cadrul École Doctorale en Sciences Sociales – Europe Centrale.

Steliu Lambru. Absolvent al Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria ideilor și mentalităților, actualmente continuă studiile în cadrul Departamentului de istorie, Central European University, Budapesta.

Bogdan Murgescu. Doctor în istorie, cadru didactic, Facultatea de Istorie, Universitatea București.

Mirela-Luminița Murgescu. Doctor în istorie, cadru didactic, Facultatea de Istorie, Universitatea București.

Emil Perhinschi. Absolvent al Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Studii Sud-Est Europene, Universitatea de Arte, actualmente continuat studiile în cadrul Departamentului de istorie, Central European University, Budapesta.

Silvana Rachieru. Absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istorie, Central European University, Budapesta, profesor Civic Education Project în cadrul Teaching development program, Fundația pentru o Societate Deschisă.

Mirela-Daniela Tîrnă. Doctorand, absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria Europei în secolul al XIX-lea, muzeograf, Muzeul Național Cotroceni.

Constanța Vintilă-Ghițulescu. Doctorand, absolventă a Facultății de Istorie, Universitatea București, master în Istoria ideilor și mentalităților, studii în cadrul École Doctorale en Sciences Sociales – Europe Centrale, cercetător, Institutul de Istorie „N. Iorga“.

Începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și continuând în secolul al XIX-lea se constată la nivel european o suprapunere a solidarității socio-politice cu cea etno-lingvistică, rezultând ceea ce îndeobște se numește *conștiința națională*. Apariția acesteia a avut loc într-un context istoric caracterizat de declinul unor solidarități primare importante anterior, cum ar fi solidaritățile confesionale și cele teritoriale, regionale sau sătești. Pe de altă parte, implementarea *conștiinței naționale* la nivel de masă a necesitat o activitate educativă susținută din partea elitelor intelectuale. Prin intermediul școlii, gazetelor, sistemelor de comunicații și al serviciului militar obligatoriu, societatea a acționat destructurant asupra solidarităților anterioare, care au fost silite să se repleze în fața solidarității naționale. S-au impus astfel solid în mentalul colectiv idei care confereau o identitate specifică entității naționale, evidențiind originea nobilă, vechimea și virtuțile poporului respectiv, rolul său în lume și primatul devotamentului față de patrie. Pe de altă parte, devenind fenomene de masă, naționalismele moderne au dobândit o forță ce le-a permis să fie un element motor al evoluției istorice.

Difuzarea în adâncimea societății și progresul contemporan al mijloacelor de comunicare culturală, tinzând spre impunerea tot mai multor elemente de “cultură comună” tuturor straturilor sociale, explică și trăinicia conștiinței naționale, care rămâne și azi modalitatea principală de definire a identității majorității oamenilor.