

În concluzie, volumul reunește câteva contribuții interesante în legătură cu o perioadă de recompunere a societății românești, care a antrenat inerent opțiuni și demersuri diferite. În atare context, privirea celor din afară, cu avantajele și dezavantajele alterității, reprezintă oricum un unghi de vedere semnificativ.

Alexandru Mamina

CLAUDE KARNOOOUH, *Inventarea poporului-națiune. Cronici din România și Europa orientală, 1973–2007*, Cluj, Idea Design & Print, 2011, 362 p.

În lunga discuție consacrată naționalismului, cartea lui Claude Karnoouh intervine cu o perspectivă de interpretare fenomenologică și totodată antropologică, în măsura în care plasează elaborarea ideilor de națiune și stat național în contextul structural al modernizării, cu relația tensionată dintre uniformizarea tehnică și cultural-științifică, respectiv particularismul inerent economiei arhaice și mentalității centrată pe mit și ritual. Una dintre cauzele subiacente ale acestei tensiuni este raportarea la temporalitate, fie în termenii evoluției istorice pozitive, fie în aceia ai retrăirii ciclice a transcendenței. Asumarea unei atitudini față de temporalitate constituie, așadar, punctul de articulare moral-intelectuală a modernității cu naționalismul – definit esențialmente ca teorie finalistă a devenirii comunitare în sensul „statului-națiune”, ștergând diferențele în beneficiul unei specificități etno-culturale mai mult sau mai puțin prefabricate.

Lucrarea de față așează implicit naționalismul, indiferent de retorica sa paseist-autohtonistă, în opoziție cu singularitatea ontică a societăților arhaice, refractare la conceptele supraordonate ale națiunii și istoriei naționale (p. 209). Gândirea țărănească atemporală, invocată declarativ de naționalism, nu și-a imaginat niciodată ipostazierea sa ca „specific național” în serviciul viziunii finaliste amintite. Însuși conceptul de cultură națională denaturează inevitabil tradiția autentică, al cărei conținut impregnat de simțul sacralului este ireductibil la categoriile raționaliste moderne ale folclorului și politici (p. 125). Este un punct de vedere interesant, ce repune în discuție imaginarul orientărilor politico-literare care ipostaziază țăranul în calitate de exponent privilegiat al spiritului național. Indiferent că s-au chemat narodnicism (poporanism), sămănătorism, legionarism sau protocronism, acestea operau de fapt cu imaginea unui țăran-simbol fără prea mare legătură cu cel existent în realitate, de unde și surprizele neplăcute ale „mersului în popor” încercate de tinerii ruși cultivați, în 1873.

Teza lui Claude Karnoouh este aceea că naționalismul est-european a apărut sub influența gândirii herderiene, care asocia filogenetic cultura, limba și etnia, urmând ca toate trei să fie condiționate de existența în cadrele aceluiași stat. Ceea ce conta așadar în afirmarea identității nu era individul – precizat prin rațiune și libertate, ci comunitatea – definită prin „rasă” și unitatea teritorială, accentul căzând aici nu pe dreptul natural ci pe dreptul istoric. În această optică, națiunea a fost concepută mai puțin prin prisma civismului și mai mult prin a cosangvinității; ea nu rezulta din voința pozitivă de a trăi împreună (plebiscitarea cotidiană despre care vorbea Ernest Renan), ci se impunea metafizic (matricial). Efectul a fost slaba dezvoltare a ideii de contract social fondator în Europa răsăriteană, obliteratedu-se astfel articularea unei societăți civile (p. 143).

Corelativ acestei concepții holiste, reprezentanții elitelor social-culturale au promovat ceea ce autorul numește „imaginea *parousiei* arcadiene”, adică a unei societăți în care conflictele structurale se stingeau odată cu formarea statului național, prin care se împlinea destinul istoric al comunității în integralitatea ei. Naționalismul politic și cultural convenea elitelor, întrucât respingea în zona „barbariei” și a lipsei de legitimitate manifestarea intereselor specifice ale categoriilor populare. Clivajul de la 1848, între nobilimea revoluționară maghiară și țăranimea română din Transilvania, reflectă bine discrepanța dintre proiecția „*parousiei* arcadiene” și presiunea intereselor concrete (p. 135–136).

Transpusă în plan filosofic, această proiecție a fundamentat teoria armoniei ontologice a națiunii, exprimată fie ca metafizică a „matricei stilistice” sau a „spațiului mioritic”, fie ca doctrină a „românismului” restaurat sau a „corporatismului etnocratic”. În toate variantele era vorba de crearea unui *socius* pacificat, epurat de tarele resimțite ale modernității, mai precis de contradicțiile sociale care amenințau să destrame națiunea și statul național (p. 222). Observabilă încă de la Mihai Eminescu, nostalgia unității arhetipale s-a afirmat definitiv cu Lucian Blaga și Nichifor Crainic. Ar fi însă greșit să considerăm teoria armoniei ontologice drept simplă manipulare ideologică, destinată să erodeze conștiința de clasă a segmentelor populare. Ea reprezenta un demers de articulare sistematică a „specificului românesc” în logica integrativ-metafizică a reflecției herderiene.

Ce se poate obiecta interpretării lui Claude Karnoouh este totuși o anumită exagerare a influenței herderiene în configurarea naționalismului extracarpatic din secolul al XIX-lea. Nicolae Bălcescu, August Treboniu Laurian sau Mihail Kogălniceanu au formulat o ideologie națională democratică, în jurul principiilor de libertate individuală și egalitate civică, în maniera lui Jules Michelet și Victor Hugo. Pentru ei, asigurarea conviețuirii „arcadiene” trecea prin emanciparea juridică a țăranilor și chiar prin sacrificarea marii proprietăți boierești, propusă la 1848 și realizată parțial în 1864 – atunci când, prin reforma agrară, Alexandru Ioan Cuza a dat țăranilor „o patrie de iubit și de apărut”. Prin cunoștințele de limbă și afinitățile culturale, corifeii naționalismului romantic s-au inspirat mai mult din referințele franceze decât din cele germane.

În Transilvania situația a fost mai complicată din cel puțin două motive. În primul rând pentru că la finele secolului al XVIII-lea aici exista deja cadrul organizatoric al „națiunilor-politice” privilegiate (*Unio trium nationum*), care a obligat naționalismul românesc emergent să ia forma unei acțiuni de recunoaștere a drepturilor comunitare în raport cu celelalte etnii. În al doilea rând deoarece în contextul luptei pentru autonomia principatului față de Ungaria, când se aduceau în discuție argumentele vechimii și ale tradiției politice, românii s-au raportat adeseori la așa-numitul drept istoric, dar nu împotriva sau în absența, ci în completarea dreptului natural. În măsura în care autonomia garanta conducerea democratică, prin reprezentarea politică a românilor conform cu numărul și participarea lor la sarcinile publice, dreptul istoric apărea ca argumentul eficient în afirmarea dreptului natural. Este tradiția celui de-al doilea *Supplex*, transmisă prin revoluția de la 1848 și acțiunea Dietei de la Sibiu, până la Memorandumul din 1892.

Discutabilă este și asocierea genezei naționalismului esențialmente cu elitele și categoriile mijlocii – atrase în fluxul modernității și adevrate ale viziunii finaliste asupra istoriei și politicii –, în opoziție cu țăranimea arhaică, trăind după timpul sacru și natural, mai interesată de orizontul satului decât de proiectul statului național ca sens al destinului colectiv. În Transilvania cel puțin, pe fondul identificării condiției de nobil cu etnia maghiară și a celei de iobag cu etnia română, revolta socială a țăranimii a dobândit și o conotație națională, recognoscibilă încă din 1784, dar mai ales la 1848, când țăranii din armata lui Avram Iancu au perceput corect „uniunea” cu Ungaria drept o modalitate prin care nobilimea kossuthistă, eliberată de intruziunea habsburgică, își sporea autoritatea și pretențiile față de ei. Naționalismul spontan al țăranimii era așadar unul reactiv, ce se manifesta în cadrele existenței imediate fără să presupună o perspectivă istorică elaborată, dar era totuși o specie de naționalism, care angaja structural țăranimea în jocul modern al politicii naționale.

Pe lângă problematica propriu-zisă a naționalismului, lucrarea mai atinge chestiuni corelative procesului de modernizare, ca de pildă uniformizarea valorilor și așteptărilor publicului după modelul cultural nord-american (p. 58, 60–61). În context, autorul evidențiază cu acuitate rolul „occidentalismului” în disoluția regimurilor comuniste, angajând astfel un demers analitic deocamdată prea puțin practicat în cercetarea de la noi. În același sens se exprima și un alt antropolog familiarizat cu situația est-europeană, Katherine Verdery, care, utilizând un termen gramscian, considera că în regimurile comuniste discursul oficial nu a devenit niciodată cu adevărat „hegemonic”.

În încheiere dorim să mai semnalăm calitatea literară a textului, care constituie într-un fel nota caracteristică a scriiturii lui Claude Karnoouh. Forța evocărilor, fie că este vorba despre oameni, locuri sau atmosfere, plus o anumită sprinteneală franțuzească a stilului, fac lectura nu numai interesantă, ci de mai multe ori chiar plăcută. Iată un citat sugestiv, care surprinde în același timp și modul de a fi arhaic, observat pe parcursul întregii cărți: „Înștiințată deja de venirea mea imediat

ce-mi făceam apariția pe creasta ce străjuia satul dinspre asfințit, Maria mă aștepta în fața porții de lemn sculptat, deschisă larg, cu capul acoperit de basmaua neagră, îmbrăcată într-o cămașă de un alb imaculat, cu mijlocul prins în *zădii* cusute cu benzi negre și roșii – semn de identitate al femeilor din valea Cosăului. Era acolo, pândind cu ochii ei albaștri și cu umerii obrazilor îmbujorați, săltând de nerăbdare, și râsul ei sonor mă-ntâmpina îndată ce intram pe poartă și-mi opream mașina în mijlocul ogrăzii pline de iarbă și de glod: «A venit domnu' nostru!». [...] Apoi mă îndreptam spre ea și-i sărutam mâna dreaptă, cum se purtau odinioară copiii cu părinții lor. Când îi atingeam cu buzele pielea crăpată a mâinii trudite la munca pământului, la îngrijitul animalelor și la spălat, și-o retrăgea încet, amintindu-mi ordinea ierarhiei sociale: «Domnule profesor, nu mai faceți asta». Apoi râdea din nou, ștergându-și lacrimile pe furiș. Era ceremonia noastră de primire, statornicită fără a o formula anume. Lângă noi, Mihai aștepta să-ncheie a da binețe neveste-sii, pentru a-mi strânge mâna cu căldură și a mă invita să intru în casă, unde ne aștepta masa încărcată în cinstea revenirii mele. «Bine-ați venit la noi, Dumnezeu să vă dea viață lungă», îmi urau ei. «Bucuros de regăsire! Să trăiți ani mulți, sănătoși!», răspundeam eu. Și viața mergea înainte” (p. 285).

Alexandru Mamina

LIVIU PAPUC, OLGA IORDACHE (editori), *Urmașilor mei... Testamente din anii 1859–1862*, vol. I, Iași, Tipo Moldova, 2011, 467 p.

Apărută în 2011, la Iași, lucrarea de față se constituie într-un bun instrument de lucru pentru toți cei dedicați istoriei sociale, indiferent că vorbim despre istoria familiei, istorie economică, istorie juridică sau pur și simplu despre genealogie. Făcând parte din colecția Testament, acest prim volum anunță o serie care prin utilitatea aportului documentar va lărgi fără îndoială cunoașterea societății românești de secol XIX. Editorii s-au oprit asupra unui interval scurt, primii trei ani ai domniei lui Alexandru Ioan Cuza, fapt care va ajuta într-o analiză ulterioară, problemele ce ar putea fi supuse discuției reliefându-se mult mai ușor într-un calup care, tocmai prin numărul mărturiilor alese, devine emblematic. Însă, dacă putem considera cantitatea un indicator viabil, rămâne totuși problema selecției, aici nefiind specificate criteriile de culegere a documentelor din „Buletinul Oficial al Moldovei”/ „Monitorul Oficial al Moldovei”. Aproape toate diatele provin din rândul boierimii și mai rar din rândul ofițerilor, negustorilor și chiar al țăranilor, astfel încât perspectiva asupra societății și a mentalității tinde să devină una singulară, afectând interpretarea.

În prefața intitulată *Vanitas vanitatum...*, antologatorii își prezintă propria viziune asupra a ceea ce au reunit în paginile volumului și, deși ei singuri admit că multe mai puteau fi spuse (p.10), totuși nu întreprind incursiunea necesară bunei poziționări a materialului în fața cititorului. Un punct important ce ar fi trebuit atins este legislația în vigoare la acea dată, căci textele fac trimiteri la aceasta (de exemplu la art. 968 din Codica Civilă), iar pe de altă parte acum ar fi fost momentul propice pentru a surprinde starea de fapt înainte de schimbările aduse de Codul Civil din 1865. Rămânând la nivelul legislativ, nu se face diferențierea între diversele acte înrudite, dar incluse sub aceeași etichetă: testamentul, dania, actul de împărțeală, declarația și înscrisul. Chiar dacă ele au aceeași finalitate, ca structură și conținut nu sunt similare. Dacă îl luăm în discuție doar pe al doilea, el arată, într-adevăr, opțiunea individului față de bunurile sale, dar are altă conotație. Privind asupra înscrisului de danie al lui Alexie Gheorghiu din districtul Covurlui (p. 40–41), ne putem întreba de ce el recurge la acest mijloc legal față de nepot pentru a-i da doar o dugheană, când i-ar fi fost mult mai la îndemână să-l includă în testament? Răspunsul ni-l dă chiar el, când face referire la posibila împotrivire ce ar veni din partea fiilor săi, astfel încât dania devine aici un subterfugiu legal aproape imposibil de contestat, având o tărie juridică superioară. Iarăși merită a fi discutată dania către un lăcaș religios sau împărțirea bunurilor între rudele de sânge sau cei interesați, ultim eveniment care poate fi sau nu posterior testamentului. Din acest punct de vedere, o ierarhizare ar fi fost utilă. Un alt punct important îi privește pe emitenții actelor, întâlnindu-se două situații: când bărbatul/femeia semnează singur actul