

P 54190

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE ISTORIE „NICOLAE IORGA”

STUDII ȘI MATERIALE
DE
ISTORIE
MODERNĂ

VOL. XXXII



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

**ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE ISTORIE „NICOLAE IORGA”**

COLEGIUL ȘTIINȚIFIC

JEAN-PAUL BLEDE (Universitatea Sorbona, Paris VI), VLADISLAV IAKIMOVICI GROSUL (Institutul de Istorie a Rusiei, Moscova), FRANCESCO GUIDA (Universitatea Roma III), KEITH HITCHINS (Universitatea Urbana-Champaign, Illinois).

COMITETUL DE REDACȚIE

Acad. DAN BERINDEI (redactor-șef), ALEXANDRU MAMINA (redactor-șef adjunct) BOGDAN POPA (secretar de redacție), DANIELA BUȘĂ, ADRIAN-SILVAN IONESCU, MARIAN STROIA, RALUCA TOMI.

Revista „STUDII ȘI MATERIALE DE ISTORIE MODERNĂ” apare o dată pe an.
La revue „STUDII ȘI MATERIALE DE ISTORIE MODERNĂ” paraît une fois par an.

Revista se poate procura contracost de la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050711, București, România, tel.: 40-21-318 81 46; 40-21-318 81 06; fax: 40-21-318 24 44; e-mail: edacad@ear.ro.

Comenzile pentru abonamente se primesc la:

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L.

P.O. Box 77–19, sector 3, București, România; tel. 4021 210 6787, 4021 610 6765; e-mail: office@orionpress.ro

S.C. MANPRES DISTRIBUTION S.R.L.

Piața Presei Libere nr. 1, Corp B, etaj 3, cam. 301–302, sector 1, București; tel.: +4021 314 63 39, fax: +40 21 314 63 39

DEREX COM S.R.L.

E-mail: derex_com@yahoo.com

SORIRORI SOLUTIONS

E-mail: sorin.costreie@sorirori.ro, rosana.guta@sorirori.ro; tel.: +40 765 262 077, +40 765 166 433; website: http://www.sorirori.ro

CRIS MEDIA PRESS IMPEX S.R.L.

P.O. Box 41–71, sector 1, București, România; Tel./Fax: 004 0722 333 405, 004 0744 325 043; E-mail: office.crismedia@gmail.com

Correspondența, manuscrisele și publicațiile vor fi trimise pe adresa Comitetului de redacție:
B-dul Aviatorilor 1, 011851, București, tel.: 021 212 53 37.

Redactor: Adrian Mircea DOBRE
Tehnoredactor: Ana-Maria VELCEA
Coperta: Mariana MOCANU

**Lucrare apărută cu sprijin financiar din
Fondul Recurent al Donatorilor – Academia Română**

© 2020, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

www.ear.ro

<https://biblioteca-digitala.ro/> / <https://www.iini.ro>

STUDII ȘI MATERIALE DE ISTORIE MODERNĂ

Vol. XXXII, 2019

SUMAR

230 DE ANI DE LA REVOLUȚIA FRANCEZĂ

ALEXANDRU MAMINA, <i>O structură morală a Revoluției franceze: teoria drepturilor și spiritul revendicativ</i>	3
RALUCA TOMI, <i>Mișcarea aboliționistă în epoca Revoluției franceze (1770–1820): trăsături, influențe, consecințe</i>	9
DANIELA BUȘĂ, <i>Influența ideilor Revoluției franceze asupra sud-estului Europei în secolul al XIX-lea</i>	23

ANTROPOLOGIE, CULTURĂ ȘI POLITICĂ

CLAUDE KARNOUOH, <i>Du rite et du théâtre. Quelques réflexions sur les rites et la théâtralisation des rites</i>	31
ECATERINA LUNG, <i>Artele decorative la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea, între revoluție artistică și reformism social. Arts and Crafts și Bauhaus</i>	37

ACTIVITATE ȘTIINȚIFICĂ

<i>De la ideile Revoluției franceze la cultura protestului (Alexandru Mamina)</i>	53
<i>Global Cultural History (Daniel Gicu)</i>	53

RECENZII ȘI NOTE DE LECTURĂ

PETER McCAFFERY, BEN MARSDEN (coordonatori), <i>The cultural history reader</i> , London and New York, Routledge, 2014, LVII + 349 p. (Daniel Gicu)	59
DORU STĂNCULESCU în dialog cu FLORIN-SILVIU URSULESCU, <i>Prezidente</i> , «București», Casa de Pariuri Literare, «2018», 172 p. (Alexandru Mamina)	61

ACADEMIA ROMÂNĂ	
BIBLIOTECA INST. DE ISTORIE "N. IORGA"	
COTA	<u>71.9490</u>
INVENTAR	<u>39 328</u>

O STRUCTURĂ MORALĂ A REVOLUȚIEI FRANCEZE: TEORIA DREPTURILOR ȘI SPIRITUL REVENDICATIV¹

ALEXANDRU MAMINA

(*Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”*)

O tendință caracteristică a Revoluției franceze în primii săi ani, mai exact între 1789 și 1794, a fost accelerarea, sau altfel spus – radicalizarea. De altminteri, probabil tocmai în funcție de acest termen al radicalizării, Albert Mathiez, unul dintre istoricii consacrați ai Revoluției franceze, considera că aceasta s-a încheiat în momentul de maximă amplificare combativă, iulie 1794, odată cu înlăturarea iacobinilor de la conducere, spre deosebire de interpretarea comună, care o prelungește până în noiembrie 1799, adică până la instaurarea Consulatului. Radicalizarea se regăsește în plan politic, social și spiritual deopotrivă. Se regăsește în trecerea de la monarhia absolutistă la monarhia constituțională și apoi la republică; se regăsește în abolirea privilegiilor nobiliare, continuată cu una dintre cele mai profunde schimbări operate de Revoluție, și anume transferul de proprietate către țărani prin vânzarea pământurilor aparținând nobililor emigranți; se regăsește în măsurile adoptate în sensul laicizării, de la Constituția civilă a clerului – care desăvârșea de altfel aspirația mai veche a galicanismului de a avea o Biserică națională –, până la introducerea calendarului republican, ca expresie a voinței de refondare existențială pe o coordonată alocată până atunci viziunii creștine asupra lumii: temporalitatea. În tendința de radicalizare s-a originat inclusiv scindarea câmpului revoluționar unit la început, și celebrat ca atare la 14 iulie 1790, cu ocazia Sărbătorii Federației, în grupări politice și sociale adverse, succedându-se la putere în virtutea unei logici, sau mai bine zis a unei necesități istorice imposibil de controlat.

Dinamica impetuoasă a Revoluției franceze, aerul de fatalitate și adâncirea în universul represiv al Terorii, devenit pentru adversari un fel de marcă negativă a ideii revoluționare în general, l-au determinat pe Joseph de Maistre să proclame caracterul ei satanic, aproximativ în aceeași manieră în care avea să vorbească mai târziu Nikolai Berdiaev despre dimensiunea demoniacă a revoluției ruse. „Să ne amintim de marile ședințe – scria Joseph de Maistre! Discursul lui Robespierre împotiva sacerdoțiului, apostazia solemnă a preoților, profanarea obiectelor de cult, consacrarea Zeiței Rațiune și această grămadă de scene nemaiauzite, în care provinciile

¹ Articolul este bazat pe comunicarea susținută în cadrul conferinței „De la ideile Revoluției franceze la cultura protestului”, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, Academia Română, București, 11 iunie 2019.

își dădeau silința să depășească Parisul: toate acestea ies din cercul obișnuit al crimelor și par să aparțină unei alte lumi”². Am dat citatul nu pentru valoarea lui de adevăr, evident contestabilă, ci fiindcă transmite impresia multor contemporani că asistau la o transformare aproape ființială și de neoprit, indiferent dacă i se atribuia o însemnătate expiatorie sau emancipatoare. De partea revoluționarilor, Pierre Marat enunțase încă din 1774, în lucrarea *Chaînes de l'esclavage*, ideea potrivit căreia „Focurile subversiunii generează libertatea”³.

Cauzele radicalizării au fost multiple, structurale și conjuncturale în egală măsură. Germaine de Staël identifica o posibilă explicație în fuga peste hotare a nobilimii, care a privat monarhia constituțională de suportul social firesc și a deschis în acest fel calea supralicitărilor egalitare în spațiul public⁴. Fenomenul s-a accentuat pe măsură ce sociabilitatea elitistă a Vechiului Regim, organizată în confrerii religioase, loji masonice, saloane, academii de provincie, a fost înlocuită de civilitatea populară a cluburilor, secțiunilor și celebrărilor revoluționare⁵. Din perspectivă tocquevilleiană, cauza radicalizării a fost pătrunderea maselor în politică, împrejurare de natură să impună modificarea progresivă a cadrului instituțional în acord cu exigențele lor materiale și cu ideologia democratică de la care se revendicau⁶. Un alt element accelerator a fost cu siguranță războiul, întrucât avansul trupelor străine cu scopul restabilirii absolutismului a făcut imposibil compromisul cu monarhia și emigrația de la Koblenz, a impulsionat activismul revoluționar în armată și, cum observa François Furet, a diseminat în societatea franceză principiile democratice pe calea sentimentului de solidaritate națională împotriva inamicilor externi⁷.

Transpuse în planul subiectivității, și pe cale de consecință în registrul psihologiei colective, aceste cauze au alimentat succesiv entuziasmul, vocația înnoirii, dorința de revanșă socială, starea de insecuritate, exasperarea în fața foametei și a speculei, preocuparea de a identifica vinovații, obsesia complotului, furia, încrâncenarea, spiritul de sacrificiu, care au conturat profilul totodată eroic și violent al Revoluției, reușind să o conducă la victorie, adică la stabilizarea Franței pe coordonatele unei republici burgheze. Codul Napoleon avea să le confirme peste câțiva ani în mod formal. Sunt, așadar, trăsături sau mai bine zis înclinații subiective multiplicat la scară națională (în sensul instituirilor teleologice despre care vorbea Geörg Lukács), recognoscibile cu predilecție în manifestările de masă ale revoluției, începând chiar de la redactarea caietelor de doleanțe, dar mai ales în evenimentele ulterioare: ocuparea Bastiliei, aducerea familiei regale de la Versailles la Paris, masacrele din

² Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Éditions Imprimerie Nationale, (1994), p. 81.

³ Michel Vovelle, *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalités sous la Révolutions française*, Paris, Éditions Sociales, 1985, p. 87–88.

⁴ Germaine de Staël, *Considérations sur la Révolution française*, Paris, Tallandier, (1983), p. 256.

⁵ Michel Vovelle, *op. cit.*, p. 110.

⁶ A se vedea Samuel P. Huntington, *Revolution and political order*, în Jack A. Goldstone (edited by), *Revolutions. Theoretical, Comparative, and Historical Studies*, San Diego, New York, Chicago, Atlanta, Washington D.C., Sydney, Toronto, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1986, p. 42.

⁷ François Furet, *La Révolution, de Turgot à Jules Ferry. 1770–1880*, Hachette, (1988), p. 115.

septembrie 1792, plecarea voluntarilor pe front, campaniile de nimicire din Vandeea, victoria de la Fleurus – ca să ne limităm la numai câteva exemple majore. Istoriografia privilegiază, într-adevăr, episoadele spectaculoase și cu urmări evidente, la fel cum literatura și arta găsesc în aceleași episoade, cu impact emoțional, surse de inspirație. Uciderea lui Marie Thérèse Louise, prințesă de Lamballe, moartea lui Pierre Marat, șuaneria, succesele lui Napoleon Bonaparte au incitat de-a lungul timpului imaginarul în ambele tabere. Există însă și expresii mai puțin dramatice, la fel de semnificative, ale subiectivității aferente revoluției. Una dintre ele a fost plantarea așa-numiților arbori ai libertății, corespunzând imaginii arhetipale de ax al lumii, gest simbolic susceptibil să evoce, în termenii comuni credințelor arhaice, sentimentul participării la un act întemeietor cu valoare universală.

În contextul motivațiilor subiective ale radicalizării dorim să remarcăm importanța teoriei drepturilor omului și cetățeanului, întrucât din afirmarea sa programatică, propagandistică și normativă a decurs conștiința drepturilor individuale, concepute ca fiind naturale, deci în principiu absolute și netranzaționabile. Proclamată în Adunarea Națională, colportată în presă și cluburi, devenită la limită criteriu de autentificare a civismului și patriotismului, teoria drepturilor a legitimat și impulsionat spiritul revendicativ, în orizontul de așteptare deschis inevitabil între opțiunile ideale și posibilitățile concrete de realizare. Decalajul teorie – practică a rămas de altfel o piatră de încercare pentru liberalismul clasic, din secolul al XIX-lea, care a încercat să disjungă experiența politică a momentului 1789 de experiența politică a momentului 1793, atrăgându-și prin urmare critici de inconsecvență ori de mercantilism din partea radicalilor și a socialiștilor. La început însă, Revoluția franceză s-a revendicat de la o teorie a drepturilor în esență democratică, de inspirație rousseauistă, centrată în jurul principiilor libertății și egalității; o teorie pe care oamenii de atunci au luat-o în serios și au încercat să o aplice, cu rigoarea impusă de un imperativ moral. Cum declara la 1 august 1789 contele Mathieu de Montmorency în Adunarea Națională: „Pentru a ridica un edificiu, trebuie puse temeliiile; nu se trag concluzii fără a se fi stabilit principii; iar înainte de a se alege mijloacele și de a se deschide calea, trebuie să se asigure un scop. Este important de a declara drepturile omului înaintea constituției, deoarece constituția nu este decât urmarea, nu este decât încheierea acestei declarații. Este un adevăr pe care exemplele Americii și ale multor alte popoare, ca și discursul dlui. arhiepiscop de Bordeaux, l-au făcut evident. Drepturile omului în societate sunt eterne; nu este nevoie de nici o sancțiune pentru a le recunoaște”⁸.

Dezbaterile Revoluției au avut așadar un caracter profund normativist, adică au vizat, măcar în intenții, conformitatea deciziei politice cu dreptul aprioric. Sunt pagini întregi în *Arhivele parlamentare* cu disputele principiale în jurul chestiunii dacă judecata regelui detronat – Ludovic Capet, cum era numit atunci – trebuia sau nu să fie supusă sancțiunii poporului, argumentele pro și contra variind în funcție de modul în care deputații considerau că poporul sancționa voința adunării legislative,

⁸ *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, Tome VIII, Librairie Administrative de Paul Dupont, 1875, p. 320.

sau că adunarea sancționa voința poporului, în cazul de față exprimată deja la 10 august 1792. Același respect formal pentru principii și legalitate s-a regăsit în comportamentul lui Maximilien Robespierre la 9 thermidor anul II (27 iulie 1794), când a ezitat să ordone asaltul trupelor Comunei pariziene asupra Convenției Naționale tocmai deoarece aceasta materializa suveranitatea națională, de la care se revendicase până atunci puterea Comitetului Salvării Publice. (Este unul dintre motivele pentru care comparația cu Vladimir Ilici Lenin apare de nesuștinut, liderul bolșevic neavând nicio rețineră, dacă interesele partidului său au cerut-o, să dizolve după numai o zi de lucrări Duma de Stat aleasă în ianuarie 1918).

Asumarea teoriei drepturilor ca obligativitate a generat o tensiune recurentă și, pe cale de consecință, instabilitate, în primul rând la nivel instituțional, regimul revoluționar trecând în zece ani prin cinci formule de organizare: monarhia constituțională, republica girondină, Teroarea montagnardă, Convenția thermidoriană și, în legătură cu ea, Directoratul, până să se revină la sistemul puterii personale, investită însă nu în virtutea dreptului divin, ci a suveranității naționale. Tensiunea și instabilitatea s-au perpetuat și în secolul următor, cel puțin până în vremea Republicii a III-a, când se poate considera că principiile de la 1789 au fost asimilate în societatea franceză și Revoluția, ca să reluăm expresia lui François Furet, a intrat în port. Problema era că respectivele formule de organizare, sub greutatea intereselor sau a circumstanțelor, nu aplicau la modul absolut, integral, drepturile naturale, expunându-se în acest fel unei crize de legitimitate. Monarhia constituțională, spre exemplu, a limitat în fapt principiul egalității politice prin introducerea votului censitar, în timp ce, sub regimul Terorii, constituția democratică adoptată în 1793 a fost suspendată până la încheierea păcii. În contextul discrepantei dintre teorie și practică a existat întotdeauna o forță de opoziție care să acuze acest decalaj, prevalându-se de teoria drepturilor pentru a înlocui puterea în funcție.

În al doilea rând, teoria drepturilor a fost de natură să alimenteze în mentalul colectiv cultura protestului, sau cu alte cuvinte spiritul revendicativ; să ridice atitudinea contestatară la rangul de structură eficientă a vieții politice, inițial în Franța, apoi în întreaga Europă influențată de ideologia revoluționară. Aceasta fiindcă drepturile omului nu erau afirmate la modul abstract, ci în contextul relației de putere dintre cetățeni și guvernanți. Mai precis, drepturile presupuneau, prin însăși calitatea lor de drepturi, obligația corelativă a conducătorilor de a le respecta. Oamenii fuseseră obișnuiți să accepte relativ pasivi orice situație, fie și neplăcută, deoarece le apărea normală sau chiar justificată în ordine spirituală (sancțiunea divină a regimului absolutist). Din momentul în care au dobândit conștiința propriilor drepturi, însă, din momentul în care au fost convinși că o anumită guvernare nu li se impunea metafizic, ci decurgea din voința lor, au început să le ceară socoteală conducătorilor și, de asemenea, să revendice statutul de participanți activi în luarea deciziilor. Teoria drepturilor a legitimat așadar presiunea socială asupra instituțiilor, poporul în stradă acționând ca actor politic de sine stătător.

Mișcarea populară a parcurs un proces de relativă încadrare organizatorică și programatică, de la izbucnirile spontane din 1789 („Marea Frică”, marșul femeilor către Versailles) până la ipostazele revendicative ale „turbaților” și hébertiștilor. Odată pornită, ea a reprezentat un factor de radicalizare prin aceea că a impus Adunării Naționale și apoi Convenției problema social-economică a țăranilor, artizanilor, comercianților de rând, a capilor de familie confrunțați cu dificultățile inflației și speculei, în contrast cu noii îmbogățiți ai Revoluției, care-și găsiseră purtătorii de cuvând în gruparea „indulgenților”. Mișcarea populară a pus în practică modelul democrației participative, în virtutea căruia poporul, ca titular de drept al suveranității, se putea îndrepta inclusiv împotriva reprezentanței naționale, cum s-a întâmplat la 31 mai – 2 iunie 1793. Iacobinii, deși au beneficiat de pe urma insurecției din 31 mai – 2 iunie 1793, au perceput acțiunea poporului înarmat cu destulă rezervă, în sensul că o acceptau ca formă de presiune, dar nu erau de acord ca ea să se substituie adunării deputaților. Viziunea centralistă și respectul lor pentru forma legală nu se acorda cu agitațiile destul de incontrollabile ale hébertiștilor, motiv pentru care Maximilien Robespierre i-a și eliminat, în contrapartită cu facțiunea dantonistă. Mișcarea populară a formulat, totodată, proiectul încă nedefinit doctrinar al democrației sociale, ce susținea că egalitatea drepturilor civice nu era viabilă fără egalitatea averilor. Sau cum declara Jacques Roux la bara Convenției: „Libertatea nu este decât o fantomă iluzorie când o clasă de oameni poate să o înfometeze nepedepsită pe alta. Egalitatea nu este decât o fantomă iluzorie când bogatul, prin monopol, exercită dreptul de viață și de moarte asupra semenului său”⁹. Petiția citită de acesta cuprindea sintetic toată critica socialistă și creștină de mai târziu la adresa societății burgheze, argument pentru Pierre Gaxotte să vorbească despre comunismul Terorii, iar pentru Albert Soboul să identifice un antagonism de clasă *avant la lettre* între segmentul proletarizat al sanculoților, pe de o parte, respectiv burghezia comercială și industrială, pe de altă parte. Ambele teze se resimt însă de pe urma opțiunilor politice ale autorilor, întrucât mișcarea populară din timpul Revoluției franceze nu a fost o mișcare atât a proletarilor, cât a micilor proprietari afectați de criza financiară și alimentară, care au identificat în imaginea republicii virtuoză, vehiculată de iacobini, justificarea ideologică pentru a se debarasa de așa-numiții acaparatori.

Invocarea drepturilor, sau altfel spus maximalismul revoluționar, a reprezentat așadar pe termen scurt o sursă de instabilitate politică, fapt remarcat de conservatori și adus ca argument împotriva ideii revoluționare ca atare. Un argument înșelător totuși, câtă vreme, pe de o parte, necesitatea revoluției se justifică prin însăși existența sa, conform sintagmei hegeliene că tot ce este real este și rațional, adică își află explicația în propria factualitate. Pe de altă parte, instabilitatea nu a fost o fatalitate: pe termen lung, odată cu asumarea principiilor democratice în societate, disputele politice nu au mai vizat neapărat schimbarea regimului, ci modul de gestiune a conflictului

⁹ Apud Pierre Gaxotte, *La Révolution française*, (Paris), Arthème Fayard, (1928), p. 353.

social în cadrul acestuia. Inclusiv marxiștii „ortodocși”, apoi eurocomuniștii, au considerat că sistemul reprezentativ oferea condiții favorabile pentru a realiza revoluția din interiorul său, pe cale legislativă.

Să mai adăugăm că, de-a lungul procesului de liberalizare și democratizare, teoria drepturilor s-a dovedit mai aptă să motiveze acțiunile contra absolutismului, oferind totodată un suport mai convingător noului regim, decât ar fi putut-o face afirmarea strict a calculului de oportunitate. Sub acest aspect este relevant ceea ce remarca Benjamin Constant în legătură cu argumentația utilitaristă a lui Jeremy Bentham, într-un text intitulat tocmai *Despre drepturile individuale*: „Dreptul este un principiu, utilitatea nu e decât un rezultat. Dreptul este o cauză, utilitatea nu e decât un efect. A dori să subordonezi dreptul utilității înseamnă a dori să subordonezi regulile eterne ale aritmeticii intereselor noastre cotidiene. [...] Spuneți-i unui om: «Aveți dreptul să nu fiți condamnat la moarte sau privat de avere în mod arbitrar». Îi dați o cu totul altă senzație de siguranță decât să-i spuneți: «Nu e util să fiți condamnat la moarte sau privat de avere în mod arbitrar». Se poate demonstra și am recunoscut-o deja, că într-adevăr așa ceva nu e niciodată util. Dar vorbind despre drept, prezentați o idee care nu ține de nici un calcul. Vorbind despre utilitate, dați impresia că propuneți readucerea problemei în discuție și supunera ei unei noi verificări”¹⁰.

UNE STRUCTURE MORALE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE: LA THÉORIE DES DROITS ET L'ESPRIT REVENDICATIF

Résumé

L'article analyse, parmi les éléments psychologiques et d'imaginaire politique qui ont accéléré le parcours de la Révolution française, l'importance de la théorie des droits naturels. Colportée par la presse et dans les assemblées révolutionnaires, cette théorie est devenue en effet la référence normative absolue de l'engagement politique, en tant que motivation et enjeu de tout changement institutionnel. De cette façon, assimilée dans la conscience publique, la théorie démocratique des droits naturels représenta une cause de la radicalisation entre 1789 et 1794, d'autant plus que les institutions n'ont pas toujours consacré d'une manière intégrale les traits égalitaires affirmés en principe. Elle engendra aussi une culture politique du proteste, légitimée par le fait que, selon la théorie, le gouvernement était le résultat de la volonté des citoyens, donc ils avaient tout droit de lui imposer leur indignation et leurs désirs.

Mots-clef: Révolution française, droits naturels, esprit revendicatif.

¹⁰ Benjamin Constant, *Despre libertate la antici și la moderni*, (Iași), Institutul European, 1996, p. 180–181.

MIȘCAREA ABOLIȚIONISTĂ ÎN EPOCA REVOLUȚIEI FRANCEZE (1770–1820): TRĂSĂTURI, INFLUENȚE, CONSECINȚE¹

RALUCA TOMI
(*Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”*)

Sigiliul *Society for the Abolition of the Slave Trade*, constituită în 1787 la Londra, ce reprezenta un sclav înălțuit, cu motto-ul *Am I not a Man and a Brother?*, creația lui Josiah Wedgwood, este cea mai cunoscută reprezentare a mișcării aboliționiste internaționale². Principiile revoluționare ale epocii – Libertate, Egalitate, Fraternitate – se refereau numai la drepturile și libertățile rasei albe, dar întrebarea de mai sus lărgea sfera adresabilității prin afirmarea umanității tuturor raselor și a categoriilor sociale marginalizate până atunci. Aboliționismul, termen apărut în lumea occidentală la jumătatea secolului al XVIII-lea, când umanismul s-a întrepătruns cu tradiția creștină și afirmarea concepției laice a libertății individuale în cadrul statului-națiune, cuprindea două elemente: abolirea comerțului cu sclavi și emanciparea acestora din urmă³.

În articolul de față vom decupa o perioadă din evoluția mișcării, 1770–1820, dorind să surprindem rolul jucat de evenimentele Revoluției franceze în dinamica mișcării aboliționiste. Ne vom opri asupra trăsăturilor mișcării aboliționiste din S.U.A., Marea Britanie, Franța, America Latină, încercând să surprindem originile, rețelele de influență, modalitățile diferite de a pune în practică proiectul aboliționist, fără a intra în expunerea cauzelor care au dus la prăbușirea sistemului sclavagist de pe ambele maluri ale Atlanticului, subiect dezbătut în istoriografia problemei⁴. Nu vom atinge nici problematica sclaviei în lumea mediteraneeană, musulmană, asiatică.

¹ Articolul este bazat pe comunicarea susținută în cadrul conferinței „De la ideile Revoluției franceze la cultura protestului”, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, Academia Română, București, 11 iunie 2019.

² Christine Levecq, *Slavery and Sentiment. The Politics of Feeling in Black Atlantic Antislavery Writing 1770–1850*, Durham, University of New Hampshire Press, 2008, p. 153–154.

³ Unii cercetători ai fenomenului consideră că termenul aboliționism se referă la o emancipare imediată a sclaviei, de aceea consideră mai potrivit să se folosească termenul de distrugere a sistemului sclavagist. A se vedea Oruno D. Lara, Inez Fischer-Blanches, *Abolition ou destruction du système esclavagiste?*, în *Les abolition de l'esclavage 1793, 1794, 1848 de L.F. Sonthonax a V. Schoelcher*, Presses Universitaires de Vincennes, Édition UNESCO, 1995, p. 337.

⁴ Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, New York, Capricorn, 1966; Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1770–1848*, London, Verso, 1988; David Brion Davis, *The problem of Slavery in the Age of Revolution*, Oxford, University Press, 1999; Lawrence C. Jennings, *French Anti-Slavery. The Movement for the abolition of Slavery in France (1802–1848)*, Cambridge, University Press, 2000; Jean Daniel Piquet, *L'émancipation des Noirs dans la Révolution française (1789–1795)*, Paris, Edition Karthala, 2002; Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières*, Paris, Éditions Gallimard, 2004, Nelly Schmidt, *L'abolition de l'esclavage: Cinq siècles de combats (XVI–XX siècle)*, Paris, Fayard, 2005; Marie-Cécile Révauger, *The abolition of Slavery. The British Debate (1787–1840)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008; Seymour Drescher, *Abolition. A History of Slavery and Antislavery*, Cambridge, University Press, 2009 etc.

Perioada menționată este etapa de început a mișcării aboliționiste, în care imaginea „bunului sălbatic”, conturată în operele de călătorie, literare sau în scrierile reprezentanților luminiști, coboară din sfera creației artistice în cea a luptei sociale și politice. Pentru a-i surprinde mai bine trăsăturile, am împărțit debutul mișcării aboliționiste în trei subperioade: anii 1770–1789, în care apar primele scrieri, manifeste-program și acțiuni; 1789–1802, perioada Revoluției franceze, până la decretul primului-consul de reintroducere a sclaviei în coloniile franceze; 1802–1820, etapă caracterizată de măsuri concrete împotriva comerțului cu sclavi în spațiul euro-atlantic și de legislația antisclavie în America Latină.

DE LA FIGURA „BUNULUI SĂLBATIC” LA PRIMELE SCRIERI ȘI MANIFESTĂRI ABOLIȚIONISTE (1770–1789)

Marea Britanie este considerată a fi leagănul primei mișcări aboliționiste, care a antrenat ulterior proiectele americane, franceze. Conturarea gândirii aboliționiste britanice a avut la bază ideile răspândite de sectele protestante ale quakeri-lor și metodiștilor pe ambele țărmuri ale Atlanticului. Întâlnirile reprezentanților acestora în Londra și Philadelphia au avut drept consecință eliberarea individuală a sclavilor aflați în proprietatea lor. Paralel, în epocă, au apărut lucrările luminiștilor scoțieni, Francis Hutchinson și George Wallace⁵, care combăteau proprietatea asupra altei ființe umane, opere literare, relații de călătorie sau chiar memorii ale sclavilor eliberați în care se critica instituția sclaviei. Lucrarea scrisă de fostul sclav Olaudah Equiano, botezat Gustav Vassa, apărută la Londra în 1789: *Intersting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustav Vassa written by himself* s-a bucurat de succes⁶. În anii '80 ai secolului al XVIII-lea, preocuparea pentru comerțul inuman cu sclavi africani a constituit obiectul mai multor lucrări. De referință au fost cele semnate de James Ramsay, *An Essay on the Treatment and Conversion of African Slaves in the British Sugar Colonies* și *Essay on the Slavery and Commerce of the Human Species*, autor fiind Thomas Clarkson. Ultimul câștigase cu scrierea sa premiul Universității din Cambridge în 1785⁷. În lucrarea sa, Ramsay prezenta situația sclavilor din Indiile de Vest Britanice, unde fusese pastor, și alcătuia în final un plan de emancipare graduală a acestora prin educație (un rol deosebit avându-l Biserica), prin adoptarea unui program riguros de lucru și o alocație stabilită prin lege pentru hrană și îmbrăcăminte. Proiectul său cuprindea și acordarea unor zile libere și consolidarea relațiilor de familie, eliminarea bătăilor, torturilor. Emanciparea sclavilor, în special a celor mulatri, era posibilă individual, după învățarea unei meserii, scria Ramsay⁸. Thomas Clarkson își începea cuprinzătoarea sa incursiune

⁵ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 51.

⁶ Nelly Schmidt, *op. cit.*, p. 137.

⁷ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 274–275.

⁸ *The Slave Trade Debate: Contemporary Writings For and Against*, Oxford, The Bodleian Library, 2007, p. 17; James Ramsay, *An Essay on the Treatment and Conversion of African Slaves in the British Sugar Colonies* London, 1784, p. 263–280, în <https://archive.org/details/essayontreatment1784rams/page/n13>, ultima consultare, 26 iunie 2019, orele 15,19.

în istoria sclaviei și a comerțului cu sclavi amintind, în prefață, despre încercările contemporanilor săi în limitarea acestora. Enumera activitatea quaker-ilor în America de Nord, care își eliberaseră sclavii, și descria efortul lui Granville Sharp de a stăvili aducerea sclavilor în Marea Britanie și de a le asigura acestora eliberarea în momentul când păseau pe teritoriul englez. Scria despre atrocitățile petrecute pe vasele de sclavi, aducând cifre și dovezi concrete din cercetarea jurnalelor de bord ale vaselor cu sclavi ce poposeau în Liverpool. A putut să argumenteze tratamentul crud aplicat sclavilor, dar și pericolele la care erau expuși marinarii englezi. De un impact deosebit au fost gravurile ce reprezentau condițiile inumane ale sclavilor de pe vasele transoceanice, adevărate „cavouri plutitoare”, cum le numea Honoré de Mirabeau⁹.

În 1787 se constituia la Londra, din inițiativa lui Granville Sharp și Thomas Clarkson, *The Society for the Abolition of the Slave Trade*, care a coordonat activitatea aboliționistă din Marea Britanie la sfârșitul secolului al XVIII-lea. De remarcat că au fost atrași în mișcare și membrii „grupului de la Clapham” din care făceau parte Henry Thronton, Charles Grant, Thomas Babington, Zachary Macaulay și William Wilberforce, ultimul deputat în Camera Comunelor și bun prieten cu William Pitt ce Tânăr, premierul britanic (1783–1801; 1804–1806)¹⁰. Membrii societății au fost foarte activi în constituirea unei mișcări la nivel național. S-au constituit filiale în marile orașe porturi, cu o populație cosmopolită și deschisă spre revendicări sociale diverse. A luat naștere astfel o impresionantă mișcare petiționară, la care s-au alăturat și cei care nu aveau drept de vot. În 1788 au fost scrise 102 petiții, iar în 1792, 519 petiții. Numai în Manchester, în 1791, au fost strânse pe o petiție 20 000 semnături dintr-o populație de 75 000 locuitori.

În acest context, în Camera Comunelor s-a discutat, în 1792, interzicerea comerțului cu sclavi¹¹. Ecoul dezbaterilor a reverberat până în Danemarca, care în același an a hotărât abolirea definitivă a comerțului cu sclavi într-o perioadă de 10 ani¹². De remarcat că la sfârșitul secolului al XVIII-lea aboliționismul britanic își contura originalitatea: susținerea populară, dezbaterea parlamentară, la care se va adăuga după războaiele napoleoniene și implicarea Casei Regale¹³.

Gândirea aboliționistă nord-americană a fost influențată de activitatea sectei de quakeri și de cea a metodiștilor. Așezați cu precădere în Pennsylvania, reprezentanții quaker-ilor prefigurau o societate a egalității între oameni. Printre cei mai cunoscuți au fost Anthony Benezet, un protestant francez din Saint Quentin stabilit în Philadelphia în 1730, care a scris împotriva sclaviei, implicându-se în educarea copiilor de

⁹ Olivier Pétré-Grenouilleau, *op. cit.*, p. 310; Debbie Lee, *Slavery and the Romantic Imagination*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2002, p. 35.

¹⁰ Eric Molina, *Le discours antiabolitionniste anglais au siècle des Lumières. Mise en parallèle des arguments esclavagiste français et anglais*, Fort de France, C'édition, 2006, p. 104–105.

¹¹ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 139, 144.

¹² *Ibidem*, p. 145.

¹³ Despre susținerea populară a mișcării aboliționiste britanice, vezi și David Turley, *The culture of English Antislavery 1780–1860*, London, New York, Routledge, 1991.

sclavi, și John Woolman, care a străbătut America ținând discursuri aboliționiste¹⁴. John Wesley, cunoscut pastor englez metodist, a vizitat Georgia și, impresionat de soarta sclavilor, a scris *Thought upon Slavery* (1774)¹⁵. În 1775, Thomas Paine a publicat articolul *African Slavery in America*, care era un pamflet împotriva comerțului cu sclavi și a negustorilor britanici care mituiseră regii din Africa, pentru a-și înlăntui și vinde proprii supuși¹⁶. La rândul său, și Benjamin Franklin a publicat în gazetele sale mai multe pamflete aboliționiste¹⁷, înainte de a scrie el însuși, cu câteva luni înainte de moarte, un articol împotriva comerțului cu sclavi: *On the Slave Trade*, apărut în 23 martie 1790 în publicația „Philadelphia”¹⁸. În scrierile menționate, sclavul negru era perceput în întreaga sa umanitate, fiind egal în drepturi cu ceilalți locuitori ai S.U.A. Însă realitatea era alta și a fost vizibilă în timpul războiului pentru independență (1775–1783) și în primii ani de constituire a statului federal.

Care a fost opinia „părinților fondatori” despre sclavie? În Declarația de Independență, elaborată de Thomas Jefferson (singurul stăpân de sclavi dintre cei cinci autori) B. Franklin, John Adams, Roger Sherman, Robert Livingstone, nu apare niciun paragraf referitor la sclavie. În proiectul făcut de Jefferson se găsea un paragraf referitor la crimele comise de regele George al III-lea. Printre alte acuze era învinovățit și că „a dus un război crud împotriva oamenilor, violând drepturile sacre ale vieții și libertății în persoana unui popor îndepărtat, care nu l-a insultat niciodată, făcându-l prizonier și aruncându-l în sclavie într-o altă emisferă, condamându-l la o moarte mizerabilă în timpul transportului”. Paragraful a fost scos și nu apare în actul final al Declarației¹⁹.

În timpul războiului pentru independență, ambele tabere, cea americană și cea britanică, au apelat la sclavi, promițându-le eliberarea condiționată de înrolare, dar nimeni nu a gândit o soluție de perspectivă referitoare la sclavie. Dimpotrivă, după conflict, primordială părea construcția statului federal, pe deasupra disensiunilor referitoare la menținerea sau interzicerea instituției sclaviei. Primii președinți ai S.U.A, patru dintre ei plantatori din Virginia, au avut o atitudine prudentă față de sclavi. Dacă Washington și-a eliberat sclavii personali pe patul de moarte²⁰, Jefferson s-a pronunțat împotriva sclaviei ca principiu, dar îi considera pe negrii o rasă inferioară²¹ și își vânduse sclavii pentru a scăpa de datorii²². În perioada războiului

¹⁴ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 97.

¹⁵ *Ibidem*, p. 103.

¹⁶ Claude Fohlen, *Histoire de l'esclavage aux États-Unis*, Paris, Perrin, 1998, p. 105; Thomas Paine, *African Slavery in America*, în <https://www.constitution.org/tp/afri.htm>, ultima consultare, 26 iunie, 15, 33.

¹⁷ Jim Powell, *Greatest Emancipation: How the West Abolished Slavery*, New York, Palgrave MacMillan, 2008, p. 29.

¹⁸ Jennifer L. Durharm, *Benjamin Franklin. A Biographical Companion*, Santa Barbara, California, ABC-Clio, 1997, p. 292–293.

¹⁹ Claude Fohlen, *op. cit.*, p. 102.

²⁰ *Ibidem*, p. 99.

²¹ David Brion Davis, *op. cit.*, p. 26.

²² Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 95.

anglo-american și imediat după aceea, cele două aspecte ale aboliționismului: interzicerea comerțului cu negri și a instituției sclaviei au fost secundare în preocupările liderilor americani, aceste măsuri neregăsindu-se în prevederile Constituției din 1787. Deși Congresul s-a pronunțat pentru interzicerea comerțului cu sclavi, iar unele state precum Connecticut, New York, Massachussets, Pennsylvania și Delaware au sancționat legea încă din 1788–1789, oficial încetarea acestuia s-a întâmplat abia în 1808. Atitudinea față de instituția sclaviei a fost lăsată la latitudinea fiecărui stat. Unele au abolit-o, însă treptat. În 1777 în Vermont și Massachussets, în 1780 în Pennsylvania, în 1784 în Connecticut și Rhodes Island, în 1799 în New York și în 1803–1804 în New Jersey au fost adoptate legi de emancipare graduală a sclaviei. Copiii născuți din sclave erau eliberați după o anumită vârstă și în anumite condiții²³. În Virginia au apărut eliberările individuale²⁴. Chiar Thomas Paine în pamfletul său din 1775 era reținut față de ideea eliberării imediate a tuturor sclavilor: „Întrebarea este ceea ce vom face cu cei aflați deja în sclavie? A-i elibera pe bătrâni și bolnavi este o cruzime, ar trebui să-i lăsăm să se bucure de munca zilelor bune și să-i tratăm cu blândețe. În rest să-i lăsăm pe oamenii învățați ai legii să facă cum este mai bine pentru stăpâni și sclavi. Poate unii vor primi pământuri să le lucreze, alții vor fi angajați să muncească sau li se va da o sumă de bani, pentru că fiecare trebuie să se bucure de proprietate și să investească într-un meșteșug”²⁵.

Franța a sosit cu întârziere, abia în secolul al XVII-lea, în galeria statelor colonialiste. Imperiul său s-a constituit treptat, cunoscând victorii și înfrângeri în luptele dure cu ceilalți mari competitori: Spania, Portugalia, Olanda, Anglia. S-au constituit companii comerciale susținute de stat (1664 – *Compania Indiilor Orientale*, în timpul lui Jean Baptiste Colbert), se organizează comerțul cu sclavi negri, care se dezvoltă accelerat. Între 1640–1848 au fost înregistrate 4220 de expediții pentru prinderea și vânzarea sclavilor negri²⁶. Porturile franceze Bordeaux și mai ales Nantes au devenit înfloritoare, de aici plecând expedițiile africane pentru prinderea sclavilor din teritoriile Africii de Vest²⁷. În coloniile franceze au fost aduși în acest interval 2 milioane de sclavi²⁸. În Franța cei care au scris împotriva instituției sclaviei (din coloniile franceze din Caraibe) au fost reprezentanții curentului luminist: Charles de Secondat baron de Montesquieu, François-Marie Arouet (Voltaire), Jean-Jacques Rousseau. Poziții radicale au avut enciclopediștii, cavalerul Louis de Jaucourt, autorul vocii *Esclavage*, și Dennis Diderot. Jaucourt afirma chiar dreptul sclavului la revoltă, pentru a-și recăștiga libertatea²⁹.

²³ *Ibidem*, p. 114–121; Claude Fohlen, *op. cit.*, 117–119.

²⁴ Claude Fohlen, *op. cit.*, p. 117.

²⁵ Thomas Paine, *African Slavery in America*, <https://www.constitution.org/tp/afri.htm>, ultima consultare, 26 iunie, 15, 33.

²⁶ Frédéric Régent, *La France et ses esclaves. De la colonisation aux abolition (1620–1848)*, Paris, Bernard Grasset, 2004, p. 43.

²⁷ *Ibidem*, p. 51.

²⁸ *Ibidem*, p. 55.

²⁹ Jean Erhard, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, Andre Versaille, 2008, p. 182–183; Jim Powell, *op. cit.*, p. 33.

În ultimii douăzeci de ani ai Vechiului Regim, scrieri filosofice și opere literare au creionat realități ale lumii coloniale, iar sclavia începea să fie contestată din perspective religioase, economice, umanitare. O primă lucrare este cea semnată de Guillaume Thomas Raynal, *Historie philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, apărută în 1770. Pasajele despre sclavie sunt luate dintr-un socialist utopic, Jean Joseph de Pechmeja, care opina despre dreptul la revoltă al sclavilor, ce așteptau un „Spartacus negru”³⁰. În 1781 apărea la Neuchâtel epistola *Réflexions sur l’esclavage des nègres*, a marchizului Nicolas de Condorcet, scrisă sub pseudonimul semnificativ, Joachim Schwarz. Începutul ei era edificator: „Chiar dacă nu am aceeași culoare ca și voi, v-am privit întotdeauna ca frați ai mei”. Tonul dur la adresa stăpânilor de sclavi se remarcă în critica adusă lipsei de omenie, o trăsătură comună „celor care s-au îmbogățit din munca și suferințele” sclavilor. Se considera onorat să le ia apărarea celor din urmă: „voi vorbi, nu în interesul comerțului, ci în numele legii și al justiției”. Considerând că „a reduce un om în sclavie, a-l cumpăra, a-l vinde... este o crimă mai mare decât hoția”, Condorcet propunea un proiect de abolire graduală a sclaviei. Eliberarea celor născuți din mame sclave după 25 de ani și transformarea lor în mici cultivatori³¹.

În preajma izbucnirii Revoluției franceze, sub influența aboliționiștilor britanici, s-a constituit la Paris, în februarie 1788, *Société des Amis des Noirs*. Președintele acesteia a fost jurnalistul Jacques Pierre Brissot, printre membrii săi numărându-se Étienne Clavière, Honoré de Mirabeau, abatele Henri Grégoire, marchizul Nicolas Antoine de Condorcet, marchizul Marie Joseph Gilbert de Lafayette. Societatea a avut legături strânse cu *Society for the Abolition of the Slave Trade*, Brissot cunoscându-l pe Clarkson, care a fost de față la constituirea Societății franceze. Chiar și sigiliul societății pariziene a fost identic cu cel al societății londoneze³². De remarcat că în 1788 Brissot a vizitat și S.U.A., unde a cunoscut și aboliționiști americani³³.

REVOLUȚIA FRANCEZĂ ȘI INFLUENȚA EI ASUPRA MIȘCĂRII ABOLIȚIONISTE (1789–1802)

Declanșarea Revoluției franceze a adus înaintea metropolei problemele coloniilor din Caraibe. Se va discuta reprezentarea acestora în Adunarea constituantă (ulterior legislativă), egalitatea drepturilor dintre plantatorii albi, cei mulatrii sau cei negri eliberați, statutul sclavilor. În privința ultimilor se punea întrebarea ce erau, bunuri aflate în proprietatea stăpânului sau ființe cu drepturi egale? Membrii *Société des Amis des Noirs* au sprijinit egalitatea drepturilor negrilor liberi și a plantatorilor albi din colonii, care a fost legiferată în aprilie 1792, după discursurile din Adunarea

³⁰ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 54.

³¹ Joachim Schwarz, *Réflexions sur l’esclavage des nègres*, Neuchâtel, 1788, p. 63–64; Olivier Pétré-Grenouilleau, *op. cit.*, p. 280; Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 171.

³² Lawrence C. Jennings, *op. cit.*, p. 1–2.

³³ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 172.

legislativă ale lui Brissot și Mirabeau³⁴. Ultimul, cunoscător al realităților coloniale, fratele său fiind guvernator în Guadelupa, scria despre pericolele și dezavantajele folosirii sclavilor pe plantații. Afirma că orice formă de sclavie este inumană. În contextul în care se dorea reprezentarea acestora în Adunare în funcție de numărul locuitorilor din colonii, Mirabeau se întreba: „Cât despre sclavi sunt sau nu considerați oameni; dacă coloniștii îi consideră oameni să-i eliberăm și să-i facem electori și eligibili, în caz contrar să luăm în considerare caii și măgarii”³⁵. Membrii ai grupului girondin din Convenție, unii dintre liderii *Société des Amis des Noirs* au fost îndepărtați în 1793. Brissot și Clavière au fost ghilotinați, iar Condorcet a murit în închisoare³⁶.

Dezbaterea asupra sclaviei se regăsește în câteva caiete de doleanțe din Picardia și Ile de France³⁷, dar și în proiecte expuse de deputați în Adunarea națională. În 1791, un proiect semnat de către deputatul Jean Louis de Viefville des Essarts, intitulat *Discours et projet de loi pour l'affranchissement des Nègres ou l'adoucissement de leur régime*, se pronunța pentru abolirea progresivă a sclaviei³⁸. Revoltele sclavilor din Saint-Domingue i-au obligat pe iacobini să reevalueze emanciparea imediată a acestora. Începute în august 1791, în partea franceză a insulei, revoltele s-au complicat odată cu izbucnirea războiului dintre Franța cu Spania și Marea Britanie. În insulă se înfruntau armatele republicane franceze cu cele britanice și spaniole, fiecare având în componența lor și sclavi eliberați. Pentru a suplimenta forțele republicane, cei trei comisari civili, Leger Félicite Sonthonax, Étienne Polverel și Jean Antoine Aihaud, au decretat emanciparea imediată a sclavilor din Saint-Domingue, în august 1793³⁹. În 4 februarie 1794, trei delegați din Saint-Domingue, un alb, un mulatru și un negru (sclav eliberat), vor fi prezenți la Paris în fața Convenției⁴⁰, iar la sfârșitul discursurilor s-a proclamat emanciparea tuturor sclavilor din coloniile franceze: „Convenția națională declară abolit sclavajul negrilor din toate coloniile, în consecință ea decretează că toți oamenii fără distincție de culoare, domiciliați în colonii sunt cetățeni francezi și se bucură de toate drepturile asigurate de Constituție”⁴¹. Consecințele decretului au fost imediate în coloniile franceze din Caraibe: lupta foștilor sclavi din Saint-Domingue, conduși de Touissant de Louverture, s-a concretizat în apariția primului stat independent – Haiti, în 1804, iar tulburările din celelalte insule au zdruncinat sistemul plantațiilor cu sclavi. Eliberarea sclavilor din Guadelupa, Grenada, St. Vincent și alte insule a fost posibilă în contextul luptei dintre forțele republicane franceze și cele britanice. În cadrul armatelor franceze au luptat sclavi eliberați, dar și o flotilă de corsari. Pe steagurile republicane, sclavii eliberați au înscris: *Liberté*

³⁴ David Brion Davis, *op. cit.*, p. 28.

³⁵ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 174.

³⁶ Lawrence C. Jennings, *op. cit.*, p. 3.

³⁷ Jean Daniel Piquet, *op. cit.*, p. 51; Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 172.

³⁸ Nelly Schmidt, *op. cit.*, p. 86.

³⁹ Olivier Pétré-Grenouilleau, *op. cit.*, p. 283.

⁴⁰ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 224.

⁴¹ Nelly Schmidt, *op. cit.*, p. 89.

Égalité ou la Mort! Luptele franco-britanice aveau drept obiectiv supremația colonială, dar în plan secundar au dus și la emanciparea sclavilor⁴².

După reinstaurarea sclaviei în coloniile franceze, prin decretul primului consul din 1802, se remarcă o stagnare a mișcării aboliționiste franceze. Singura voce care n-a abandonat aboliționismul a fost cea a abatelui Henri Grégoire, membru fondator al *Société des Amis des Noirs* din 1788 și a efemerei asociații cu titlu identic din 1797, deputat în Adunarea constituantă și în Convenție, cel care dorea extinderea Declarației Drepturilor Omului și ale Cetățeanului asupra tuturor oamenilor indiferent de rasă. Tot el se pronunțase pentru adoptarea unei *Declarații a drepturilor popoarelor*⁴³. Abatele a fost cel care a continuat contactele cu membrii societăților aboliționiste britanice, care l-a cunoscut pe renumitul aboliționist, suedezul Carl Bernhard Wadström, susținător al interzicerii sclaviei, cu o activitate apreciată la Londra, Stockholm, Paris. Grégoire este autorul unei lucrări unice *De la littérature des nègres*, apărută la Paris în 1808, operă care poate fi considerată prima istorie a aboliționismului. În dedicația lucrării sunt menționate personalitățile franceze, britanice, americane, spaniole, italiene, germane, foști sclavi eliberați care s-au remarcat în epocă prin lucrări, discursuri sau activitate împotriva sclaviei⁴⁴. Abatele, care în 1802 vizita școala lui Wilberforce de la Clapham, în care erau educați copiii negri, aducea argumente despre calitățile morale și intelectuale ale negrilor. În altă lucrare a sa, intitulată *De la noblesse de la peau ou du préjugé des blancs contre la couleur des africains et celle de leurs descendants noirs et sang-melés*, abatele Grégoire îi acuza pe cei implicați în comerțul cu negri: „Numesc negustor de negri nu numai pe comandantul vasului care transportă, cumpără, înlănțuiește, vinde oameni negri sau mulatri și care-i aruncă în mare pentru a face să dispară corpurile delictive, dar și pe oricare individ, care prin implicare directă sau indirectă este complice la aceste crime”⁴⁵.

Odată cu izbucnirea Revoluției franceze, mai ales după instaurarea dictaturii iacobine, remarcăm un recul al aboliționismului britanic în contextul războaielor cu Franța revoluționară. Reprezentanții săi, printre care William Wilberforce, vedeau în iacobini un izvor de destabilizare a monarhiei, chiar dacă în timpul acestora a fost legiferată emanciparea sclaviei în coloniile franceze. Prioritară era apărarea supremației britanice, iar mișcarea aboliționistă a căzut pe planul secund. Abia după reinstaurarea sclaviei de către Napoleon Bonaparte, aboliționistii britanici își vor intensifica activitatea, aboliționismul fiind perceput și ca o dovadă de patriotism față de politica imperială franceză de sprijinire a intereselor plantatorilor din colonii⁴⁶.

⁴² Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 227.

⁴³ Lawrence C. Jennings, *op. cit.*, p. 5–8; Jean Daniel Piquet, *op. cit.*, p.67; Nelly Schmidt, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁴ Jean Ehrard, *op. cit.*, p. 103; Henri Grégoire, *Dédicace*, în *De la littérature des nègres*, Paris, 1808, p. V–XVI, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k844925/f2.image.texteImage>, consultat ultima dată în 26 iunie, 17.57.

⁴⁵ Nelly Schmidt, *op. cit.*, p. 116–117.

⁴⁶ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 148–152.

Același lucru se remarcă și în S.U.A. În condițiile revoltelor sclavilor din Caraibe, remarcăm atitudinea prudentă a aboliționiștilor față de emanciparea graduală a sclavilor. Mai mult, legislația împotriva noilor eliberați s-a înăsprit. În Virginia li s-a interzis foștilor sclavi deținerea armelor și a fost oprită organizarea de școli pentru copiii acestora⁴⁷. În S.U.A., dezbaterile asupra emancipării sclavilor a continuat în primele două decenii ale secolului al XIX-lea, în condițiile tulburărilor din zona coloniilor britanice, franceze, spaniole din Caraibe, dar și a luptelor pentru independență a coloniilor din America Latină.

**REVERBERAȚII ALE REVOLUȚIEI FRANCEZE.
NOI PROVOCĂRI: ABOLIREA COMERȚULUI CU SCLAVI
ÎN SPAȚIUL EURO-ATLANTIC ȘI EMANCIPAREA GRADUALĂ
A ACESTORA ÎN AMERICA LATINĂ (1802–1820)**

În primele decenii ale secolului al XIX-lea, măsurile împotriva comerțului cu sclavi se precipită. În Marea Britanie, mișcarea aboliționistă din perioada 1802–1820 este dominată de introducerea legislației și a unor măsuri concrete împotriva comerțului cu sclavi. În 1804 se reactiva Comitetul aboliționist din Parlamentul britanic, care a reușit în 1807 să impună abolirea comerțului cu sclavi. În același an se constituia *African Institution*, care avea drept obiectiv împiedicarea traficului cu sclavi⁴⁸. Anglia se remarcă printr-o cruciadă de impunere a unei legislații internaționale împotriva acestui comerț inuman. Dorea menținerea hegemoniei sale în comerțul maritim, iar activitatea susținută împotriva comerțului cu sclavi îi consolida autoritatea. A făcut presiuni asupra statelor aliate pentru aprobarea unei legislații prohibitive, iar unele state din America Latină, pentru a li se recunoaște independența, au fost nevoite să abolească comerțul cu sclavi negri. Este cazul statelor Venezuela, Chile, Argentina⁴⁹. În 1810, Marea Britanie a încheiat un tratat cu Portugalia, iar în 1814 unul cu Spania, pentru abolirea graduală a comerțului cu sclavi. În 1814, la Congresul de la Viena, Marea Britanie a dorit constituirea unei Ligi internaționale pentru abolirea comerțului cu sclavi⁵⁰, iar în 1815, Napoleon I, în timpul celor „o sută de zile”, în dorința de a capta bunăvoința opiniei publice britanice, a decretat abolirea acestuia⁵¹.

Decretele și tratatele nu au avut un efect imediat. Instituirea unor pedepse concrete pentru traficantii de sclavi, printre care deportarea, și semnarea de către Marea Britanie a unor pacte bilaterale prin care se institua un așa-numit drept de vizită reciprocă pe navele comerciale, pentru a identifica sclavii transportați ilegal, au dus la stagnarea comerțului, dar nu au reușit să-l stârpească în totalitate⁵². S-au

⁴⁷ *Ibidem*, p. 281.

⁴⁸ Marie-Cecile Revauger, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁹ Olivier Pêtré-Grenouilleau, *op. cit.*, p. 319.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 320.

⁵¹ *Ibidem*, p. 329.

⁵² *Ibidem*, p. 321.

constituit două escadre britanice, una pe coastele Africii și una în Caraibe, pentru a descuraja negustorii de sclavi. Pe rând, statele europene au avut propria legislație împotriva comerțului cu sclavi, însă dispariția acestuia s-a petrecut treptat⁵³. Cauzele persistenței comerțului cu sclavi au fost printre altele: de ordin tehnic (nave insuficiente, lipsa marinarilor, a unor regulamente general valabile), economic (transformările lente de pe marile plantații, care au făcut necesară munca sclavilor încă o perioadă îndelungată), persistența mentalităților, a prejudecăților rasiale etc.⁵⁴.

În S.U.A., în primele decenii ale secolului al XIX-lea mișcarea aboliționistă a cunoscut noi provocări. Comerțul cu sclavi a fost interzis în 1808, însă măsuri concrete împotriva negustorilor au fost luate din 1820, când traficul a fost asimilat pirateriei, iar cei care îl practicau erau condamnați la moarte⁵⁵. În realitate, comerțul a supraviețuit până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea⁵⁶. În porturi precum Boston, New York se construiau nave rapide, se acordau facilități bancare pentru comerțul cu sclavi și abia în perioada războiului de secesiune remarcăm o diminuare substanțială a comerțului cu sclavi.

Emanciparea graduală a sclavilor în unele state americane nu a mai continuat după 1804. Aboliționistii din Nord, precauți în fața revoltelor din insulele din Caraibe, s-au pronunțat pentru măsuri de ameliorare a muncii sclavilor, poziție susținută și de către James Madison, președintele S.U.A (1808–1817). Acesta spunea că situația sclavilor putea fi îmbunătățită pe acele plantații unde se aflau în număr mic și unde stăpânii erau umani⁵⁷. O soluție pentru eradicarea sclaviei era cea imaginată de *American Colonial Society*, constituită în 1816. Se dorea înființarea unor colonii în Africa, pentru așezarea sclavilor eliberați. Se întemeia astfel în 1819, pe coastele Africii occidentale, statul Liberia⁵⁸. Ideea nu era inedită. La sfârșitul secolului al XVIII-lea se încercase constituirea de către Anglia a unei colonii în Sierra Leone, iar regele Suediei, Gustav al III-lea, îl trimisese pe aboliționistul Carl Bernhard Wadström în Guineea, pentru stabilirea unei astfel de colonii⁵⁹. Însă ideile emancipării sclavilor au fost impulsionate în S.U.A de activitatea și lucrările reverendului britanic George Bourne, care a emigrat aici în 1804. În 1816 îi apărea lucrarea *The Book and Slavery Irreconcilable*, o critică aspră împotriva sclaviei, în care se pronunța pentru emanciparea imediată, fără răscumpărare⁶⁰.

În coloniile spaniole din America Latină sclavia neagră a fost introdusă în secolul al XVI-lea, mai ales pentru lucrul în minele de argint. Numărul sclavilor de pe continentul Americii Latine se ridica la 225 000 de persoane, însă concentrarea

⁵³ *Ibidem*, p. 326.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 340–347.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 328.

⁵⁶ Raimondo Luraghi, *Storia della Guerra Civile Americana*, Milano, Rizzoli, 2009, p. 48–49.

⁵⁷ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 277.

⁵⁸ Claude Fohlen, *op. cit.*, p. 195–196; James Brewer Stewart, *Holly Warriors. The Abolitionist and American Slavery*, New York, Hill&Wang, 1989, p. 30.

⁵⁹ Olivier Pétré-Grenouilleau, *op. cit.*, p. 341–342.

⁶⁰ David Brion Davis, *op. cit.*, p. 33.

lor varia. În Mexic și America centrală, sclavii erau puțini (10 000 – 20 000); în Nova Granada (Columbia), 45 000 sclavi; în Venezuela, 87 000, cei mai mulți aflându-se pe plantațiile de cacao de pe coasta centrală; în Peru, cei 40 000 de sclavi se găseau în orașe sau pe plantațiile de pe coastă; în Rio de la Plata erau 30 000 de sclavi, care lucrau mai ales în mine⁶¹. Un număr însemnat de sclavi se aflau în Cuba și Brazilia. În arhitectura socială a societăților din America Latină, sclavul negru se afla la baza piramidei, deasupra lui aflându-se indigenii, metișii (*pardos* și *zambos*), aristocrația creolă și nobilii spanioli⁶².

Liderii de la Madrid erau susținători ai sistemului sclaviei în colonii. Puține personalități au luat atitudine împotriva instituției. În 1812, când au fost întrunite Cortezurile, pentru elaborarea unei constituții, s-a întrunit o comisie care a discutat și două proiecte, cel al lui Agustin de Arguelles Alvarez, ce prevedea abolirea comerțului cu negri, și cel semnat de deputatul mexican de José Miguel Guridi y Alcocer, care ținea emanciparea progresivă a sclavilor⁶³.

Problema sclavilor devenea actuală odată cu declanșarea luptelor pentru independență în coloniile spaniole și portugheze din America Latină. Atât generalul Francisco de Miranda, conducătorul armatei republicane din Venezuela, cât și Simon Bolivar vor condiționa eliberarea sclavilor de înrolarea acestora în rândurile armatelor lor⁶⁴. De remarcat că cele două personalități au cunoscut nemijlocit activitatea aboliționistilor britanici și francezi. Miranda a fost general în armata revoluționară franceză, iar Bolivar a frecventat cercurile aboliționiste conduse de William Wilberforce în Londra și Germaine de Staël în Paris, ultima fiind o ferventă susținătoare a interzicerii comerțului cu negri și a sclaviei. În dorința sa de a găsi aliați împotriva metropolei, Bolivar a cerut sprijin statului Haiti⁶⁵. În schimbul ajutorului a fost de acord cu eliberarea sclavilor din Venezuela. În 1816 și-a eliberat sclavii personali, act despre care scria mai târziu: „rațiunile militare care mi-au impus înrolarea sclavilor au fost evidente... Tot atât de puternice sunt și rațiunile politice... Orice guvern liber care comite absurditatea de a menține sclavia este pedepsit de revoltele sclavilor și câteodată de masacrarea stăpânilor. Este ceea ce s-a întâmplat în Haiti”⁶⁶.

În 1821, în republica Gran Columbia a fost decretată emanciparea copiilor născuți din mame slave. Aceștia își căpătau libertatea după vârsta de 18 ani. Până atunci trebuia să trăiască în casa stăpânului și să muncească pentru a-și răscumpăra întreținerea⁶⁷. În Provinciile Unite din River Plata s-a constituit o juntă autonomă în 1810, a cărei conducere a fost preluată de gruparea radicală a lui Bernardino Rivadavia,

⁶¹ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 334–335.

⁶² *Ibidem*, p. 339.

⁶³ Olivier Pêtré-Grenouilleau, *op. cit.*, p. 332; Emiliano Gil-Blanco, *La politique espagnole en matière d'abolition de l'esclavage au XIX^e siècle*, în *Les abolition de l'esclavage 1793, 1794, 1848 de L.F. Sonthonax a V. Schoelcher*, p. 331.

⁶⁴ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 341–342, 348–349.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 345.

⁶⁶ Nelly Schmidt, *op. cit.*, p. 253.

⁶⁷ Robin Blackburn, *op. cit.*, p. 349.

care a proclamat un decret împotriva comerțului cu sclavi, iar în 1813 a acordat libertate copiilor născuți din mame sclave, care trebuia să rămână în casa stăpânilor până la vârsta de 20 de ani. De remarcat că la începutul anilor 1820, Rivadavia, care-i cunoscuse în călătoriile sale prin Europa pe Jeremy Bentham, Charles Fourier și Henri de Saint-Simon, a încercat să interzică sclavia, să construiască un sistem modern de educație și să introducă o nouă legislație a muncii⁶⁸. În provinciile din interior, unde se va constitui mai târziu statul Uruguay, o legislație îndrăzneată va fi întocmită de comandantul José Gervasio Artigas, care se afla în conflict atât cu armatele spaniole, cât și cu cele din Buenos Aires. În Regulamentul provizoriu din 1815 se prevedea confiscarea pământurilor spaniolilor și împărțirea lor acelor care doreau să-l lucreze, inclusiv foștilor sclavi⁶⁹. În Chile, generalul José de San Martín a înrolat în armata sa sclavi, fapt care i-a adus victoria împotriva trupelor spaniole. Încă din 1811 un congres menit să elaboreze constituția unui viitor stat independent chilian a discutat și proiecte de legi împotriva comerțului cu negri și pentru emanciparea copiilor din sclave, instituția fiind considerată a fi una împotriva creștinătății și umanității⁷⁰. În Mexic au loc mai multe revolte împotriva stăpânirii spaniole, în care apar revendicări antisclavagiste. În 1810, preotul Miguel Hidalgo y Costilla a proclamat sfârșitul sclaviei în Mexic, iar José Maria Morelos y Pavón, în 1813, în lucrarea *Sentimientos de la Nación*, a înscris egalitatea în drepturi a tuturor cetățenilor și eliberarea sclavilor⁷¹.

Lupta pentru independență a coloniilor spaniole din America Latină a pus în centrul atenției și problema sclaviei. Au fost aprobate decrete împotriva comerțului cu sclavi sau pentru emanciparea copiilor din mame sclave, o soluție de compromis, care, alături de înrolarea în armată, au fost modalitățile de eliberare efectivă a sclavilor.

*

În perioada 1770–1820, aboliționismul se manifestă ca prima mișcare de protest pentru lărgirea drepturilor și libertăților oamenilor. Este perioada instituționalizării sale prin apariția societăților ce au drept scop abolirea comerțului cu negri și emanciparea sclavilor. În epocă a precumpănit lupta împotriva traficului cu sclavi, iar în privința emancipării, cu excepția episodului din perioada Revoluției franceze, a precumpănit metoda emancipării graduale, a eliberării copiilor născuți din sclave, după o anumită perioadă de muncă în casele stăpânilor. O altă metodă a fost cea a așezării sclavilor eliberați în colonii special întemeiate pe continentul african. Revoluția franceză a impulsionat lupta sclavilor din coloniile din Caraibe și a celor din America Latină. Pe lângă activitatea aboliționiștilor impulsionați de principii creștine sau umanitare, în mișcarea aboliționistă intervin direct slavii, care prin

⁶⁸ *Ibidem*, p. 351–352.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 352.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 353.

⁷¹ *Ibidem*, p. 368–370.

revolte, răscoale își revendică eliberarea. Asistăm la constituirea primului stat independent al foștilor sclavi, Haiti. În America Latină, lupta pentru independență a coloniilor spaniole a fost contextul favorabil abolirii comerțului cu sclavi și a emancipării graduale a acestora, fie prin înrolare în armatele republicane, fie prin eliberarea copiilor născuți din mame sclave, după o anumită perioadă.

În Marea Britanie și S.U.A., Revoluția franceză a încetinit mișcarea aboliționistă, i-a făcut pe reprezentanții acesteia să fie prudenți în abordarea unei legislații radicale, de teama unei eventuale „contaminări” revoluționare.

În funcție de gradul de maturizare a opiniei publice, metodele aboliționistilor au diferit. De remarcat este mișcarea din Marea Britanie, care a atras în lupta antisclavie categorii diverse de populație, trăsătură care se va adânci în deceniile 3–5 ale secolului al XIX-lea.

Simbolurile luptei aboliționiste din secolele XVIII–XIX vor fi preluate în contextul luptei anti-segregaționiste și a mișcărilor de protest pentru drepturi civile din secolul al XX-lea. Cuvintele din discursul pastorului Martin Luther King, *I have a dream*, în ziua de 28 august 1963, cu ocazia Marșului de la Washington, par desprinse din manifestele antiaboliționiste ale secolului al XIX-lea: „Visez ca într-o zi pe dealurile roșietice ale Georgiei copiii foștilor sclavi și cei ai foștilor stăpâni de sclavi să stea împreună la masa frăției... Visez ca într-o zi cei patru copii ai mei să trăiască într-o națiune unde vor fi judecați după capacitățile lor și nu după culoarea pielii... Și când vom lăsa libertatea să răsunе în fiecare sat și în fiecare cătun, în fiecare stat și în fiecare oraș, atunci vom putea grăbi acea zi în care toți copiii lui Dumnezeu, negri și albi, evrei și neevrei, protestanți și catolici își vor da mâna și vor intona cuvintele *negro spirituals*: «în sfârșit liberi, în sfârșit liberi, mulțumim Atotputernicului, suntem în sfârșit liberi!»”.

THE ABOLITIONIST MOVEMENT IN THE FRENCH REVOLUTION ERA (1770–1820): TRAITS, INFLUENCES, CONSEQUENCES

Abstract

The article aims to present the abolitionist movement (measures against the slave trade and emancipation of slaves) in the French Revolution era (1770–1820). The article is structured in three sub-periods, helping to capture the traits and mutual influences of the abolitionist trend in Great Britain, France, the United States of America, and Latin America. The main philosophical works and the pamphlets of the abolitionists are presented and the main events that resulted in the abolition of slave trafficking and their gradual or immediate emancipation are shown: parliamentary struggle, wars of independence, slaves' riots, and revolutions. The conclusion is that the French Revolution had an immediate influence on the emancipation of slaves in the French, English, Dutch and Spanish colonies in the Caribbean and Latin America. The English and American abolitionist movements took place on their own coordinates, the events in France causing a prudent attitude towards the immediate emancipation of slaves. At that time the fight against slave trade and their gradual emancipation prevailed.

Keywords: Abolitionism, French Revolution, Slaves, Slave trade, Slaves' riots.

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://www.iini.ro>

INFLUENȚA IDEILOR REVOLUȚIEI FRANCEZE ASUPRA SUD-ESTULUI EUROPEI ÎN SECOLUL AL XIX-LEA¹

DANIELA BUȘĂ
(*Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”*)

În Franța anului 1789, demolarea la 14 iulie a vechii fortărețe Bastilia, „simbol al arbitrariului și absolutismului”², loc de detenție pentru vinovați și nevinovați, a devenit și simbol al descătușării, al libertății și înnoirii, a marcat sfârșitul Vechiului Regim și a consfințit accesul la putere al burgheziei. „Liberté, égalité, fraternité”, deviza noii forme de guvernământ, republica, precum și simbolurile ei: drapelul tricolor și cocarda, purtată de majoritatea francezilor, dar mai ales ansamblul de acțiuni și măsuri erau dovada că ceva ireversibil se produsese, că revoluția ce se înfăptuia avea să aducă schimbări majore în toate aspectele vieții politice, sociale, economice, dar și în mentalitatea oamenilor. Declarația Drepturilor Omului și ale Cetățeanului, adoptată la 26 august 1789, consacră principiul suveranității națiunii, afirmă că oamenii se nasc liberi și egali și apără drepturile naturale inalienabile ale omului: dreptul la libertate, la siguranță, la rezistență în fața opresiunii, la proprietate, considerată sacră și inviolabilă, la libera exprimare a ideilor și opiniilor. Concomitent, declarația a fost „actul de deces” al Vechiului Regim, dar și actul de naștere al unei noi orânduiri sociale și deopotrivă reper și sursă de inspirație pentru toate popoarele Europei. Revoluția franceză a adus în centrul atenției națiunea, adică totalitatea cetățenilor unei țări, ea urmând să capete o înțelegere și o importanță tot mai mare, unitatea fiind determinantă în obținerea victoriei. Principiile Revoluției franceze au animat de-a lungul secolului al XIX-lea toate acțiunile și speranțele popoarelor, au constituit un model, dar și o cale de urmat.

Complexitatea principiilor, larga susținere de care au beneficiat, dinamica și aria lor vastă de răspândire au evidențiat caracterul universal al aplicabilității, dar în același timp au permis și o diversitate a interpretării în funcție de realități și necesități. În vreme ce pentru statele din Europa vestică aspectul politic a fost subsidiar, primordial fiind cel social și uman, pentru centrul și mai ales pentru sud-estul continentului, aflat încă sub stăpânire străină, drepturile și libertățile individului nu erau foarte clare și erau puțin înțelese, acceptul și semnificația principiilor având

¹ Articolul este bazat pe comunicarea susținută în cadrul conferinței „De la ideile Revoluției franceze la cultura protestului”, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, Academia Română, București, 11 iunie 2019.

² Albert Soboul, *Revoluția franceză, 1789–1799*, București, Editura Științifică, 1962, p. 120.

multă vreme o conotație politică, spiritul novator fiind asociat doar cu patriotismul³. Un exemplu îl constituie Ungaria, unde emanciparea politică nu era legată și de una socială, Dieta Transilvaniei din 1790 hotărând că problemele țării țin numai de ea și deci implicit de etnicii maghiari și refuzând să admită renunțarea la privilegiile nobililor în raporturile cu țărani, deși însuși împăratul Iosif al II-lea se pronunțase în favoarea acestora în acest sens⁴.

Fără o informație directă și corectă despre Franța Vechiului Regim și cauzele răsturnării monarhiei, despre măsurile luate în vremea Directoratului și proclamarea Imperiului napoleonian, dar și măcinat de schimbări dese de domnie, de abuzuri ale ocupației străine vremelnice sau de durată, de revolte, epidemii, dar și teatru al confruntărilor continue dintre Imperiul otoman, Rusia și Imperiul habsburgic, sud-estul european a reacționat tardiv față de principiile Revoluției franceze, nefiind pregătit pentru a le primi și înțelege, păstrând inițial o distanță față acestea, reacționând mai degrabă negativ la schimbări, pe care le vedea mai mult în conformitate cu tradiția și obiceiurile locului, decât ca o necesitate, o noutate, un progres. Zvonurile despre ceea ce se întâmpla în Franța, cărora la început nu li se acorda credibilitate, fiind socotite „basne” sau „vorbe de clacă”⁵, aveau să constituie subiect de discuție pentru clasele privilegiate, cu intensități și interese diferite, pe măsură ce deveneau certitudini, erau mai insistente și mai numeroase. Nu o dată evenimentele din Franța au constituit un subiect incitant, dezbătut cu înflăcărare, de pildă la seratele boierilor români din cele două capitale ale principatelor, vestea unei mari „răsturnări” îngrozindu-i. Lipsa unor partide politice, a unui contact permanent și strâns cu lumea apuseană, a educației și culturii (mulți dintre privilegiați fiind analfabeți) explică impactul restrâns al ideilor Revoluției franceze în perioada imediat următoare. La sfârșitul secolului al XVIII-lea și în primele decenii ale secolului al XIX-lea, pentru oamenii din sud-estul Europei libertatea se rezuma fie la scuturarea jugului turcesc – cazul grecilor, sau obținerea autonomiei – cazul sârbilor, fie la înlăturarea domniilor fanariote – cazul moldovenilor și muntenilor.

Totuși, reacții și acțiuni în spiritul principiilor Revoluției franceze au existat, dacă ne gândim la memoriul intitulat *Supplex Libellus Valachorum*, înaintat împăratului Leopold al II-lea, în martie 1791, de cei doi episcopi români, ortodox și unit, Gherasim Adamovici și Ioan Bob, în care românii cereau drepturi egale cu celelalte națiuni și „să se șteargă numirile odioase și jignitoare de tolerați, admiși etc. și națiunea română să fie reaşezată în folosința drepturilor civile”⁶, sau la

³ Alexandru Dușu, Pompiliu Teodor, *Iluminismul în sud-estul Europei și implicațiile sale social-politice*, în „Revista de Istorie”, nr. 12, 1980, p. 2256; Miodrag Milin, *Relațiile politice româno-sârbe în epoca modernă*, București, Editura Academiei Române, 1992, p. 29.

⁴ Pompiliu Eliade, *Influența franceză asupra spiritului public în România. Originile*, București, Editura Univers, 1982, p. 165. Împăratul Iosif al II-lea cerea Dietei și nobililor maghiari un urbariu stabil, care să îmbunătățească starea iobagilor prin ștergerea servituții și a pedepselor corporale arbitrare, prin asigurarea libertății personale și a dreptului lor de a dispune de agoniseala proprie.

⁵ *Ibidem*, p. 162.

⁶ Vezi *Supplex Libellus Valachorum*, versiunea în limba română în T.V. Păcățian și Elie Dăianu, *Cartea de aur sau Luptele politice ale românilor de sub coroana maghiară*, Sibiu, 1901, p. 235–344; David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, București, Editura Științifică, 1967, p. 493–509.

agațiile boierilor moldoveni de rangul al doilea și al treilea, din timpul domniilor lui Alexandru Callimachi (1795–1799) și Alexandru Moruzi (1802–1806), care cereau egalitate în privilegii cu marea boierime. Sub impactul Revoluției franceze, dar mai ales al loviturii de stat din 18 brumar, în saloanele marilor boieri din Țara Românească a luat ființă „partida națională” sau „partidul francez”, în componența căreia intrau atât mari boieri munteni, ca vornicii Scarlat Cămpineanu și Știrbei, logofătul Băleanu, Nicolae Dudescu, Grigore Ghica, banii Văcărescu și Dumitru Ghica, cât și boierii moldoveni Sturdza, Catargi, Beldiman⁷. Principala dorință a acestora era obținerea independenței, Franța fiind văzută drept sprijinul de nădejde în acest sens.

Toate acestea demonstrează că românii rezonau la ideile și evenimentele din Europa, dar într-o manieră proprie, inițiatorii acțiunilor, marii boieri, încercând să adapteze modelele europene la realitățile locale și să nu aducă știrbire propriilor privilegii.

Un prim efect al Revoluției franceze asupra sud-estului european a fost trezirea sârbilor și grecilor. După aproape un deceniu de răscoală a sârbilor (1806–1815), cu diferite intensități și faze, de la simpla revoltă antifeudală a populației de la sate împotriva ienicerilor și spahiilor, principalii posesori de pământuri, la răscoala antiotomană, extinsă după 1807 la întreg teritoriul locuit de sârbi, obținerea autonomiei (1812) a pregătit terenul adaptării la principiile Europei moderne.

Pentru grecii din posesiunile otomane, contactul cu realitățile din Franța și cultura franceză a fost mai strâns și direct, mulți tineri greci ce studiau la Paris și se instruiău în mediul imprimat de principiile Revoluției franceze trimiteau acasă, prin intermediul scrisorilor și publicațiilor de tot felul, date și informații despre societatea franceză și realitățile ei. În acest context lua naștere la Odesa, în 1814, organizația *Philike Hetairia*, „Societatea Amicală”, ce lupta împotriva Imperiului otoman, luptă la care erau chemați să participe toți creștinii din Balcani. Caracterul antiotoman a fost dublat în timp de unul național, grecii vizând pe lângă independență și refacerea țării în granițele Imperiului bizantin (*Megalo Ideea*).

Deși afirmău că acționează conform principiilor Revoluției franceze, conducătorii Eteriei nu cuprindeau în programele lor aspecte sociale, nu aminteau nimic despre desființarea privilegiilor de clasă sau egalitatea în fața legilor. Ei se limitau să aducă în centrul atenției doar unitatea națională și independența. În Declarația de independență a Greciei, adoptată de Adunarea Națională de la Epidaur la 1/12 ianuarie 1822, se sublinia că grecii au început un conflict cu Poarta pentru „restaurarea națiunii și reintegrarea sa în drepturile de proprietate, de onoare și de viață, apanajul popoarelor civilizate”⁸, nimic despre inegalitatea socială, juridică și politică și nici despre libertatea individuală și drepturile cetățeanului.

⁷ Ion Ghica, *Scrisori*, București, 1887, p. 487; Elias Regnault, *Histoire politique et sociale des Principautés danubiennes*, Paris, Éditeurs Paulin et Le Chevalier, 1855, p. 102. Mai pe larg despre împrejurările nașterii „partidei naționale”, vezi la Pompiliu Eliade, *op. cit.*, p. 192–195.

⁸ *Nouveau recueil général des traités et autres actes relatifs aux rapports de droit international*, continuation du Grand recueil de G. fr. de Martens, tom IV, Paris, p. 144.

În schimb, revoluția condusă de Tudor Vladimirescu, plănuită de Eterie a fi semnalul începerii unei revolte generalizate la sudul Dunării, a îmbrăcat un caracter social, dar, cel puțin declarativ, nu antiotoman, de vreme ce Proclamația de la Padeș, adresată „norodului omenesc din București și din celelalte orașe și sate ale Țării Românești”, tuturor locuitorilor țării de orice neam, preciza că acțiunea era împotriva „căpeteniilor noastre, atât cele bisericești cât și cele politicești”, deoarece „preaputernicul nostru împărat voiește ca noi, ca niște credincioși ai lui, să trăim bine. Dar nu lasă răul, ce ni-l pun peste cap căpeteniile noastre”⁹. Într-un alt act emis de Tudor Vladimirescu la mijlocul lunii aprilie 1821, „Cererile norodului rumănesc”, găsim formulat principiul suveranității în expresia „în folosul a toată obștea”. Cele 30 de puncte constituie un proiect de reforme în care se află câteva din dezideratele Revoluției franceze: desființarea privilegiilor de clasă, egalitatea în fața legii, reforme administrative și fiscale, dar și altele specifice: domni pământeni, o reală autonomie¹⁰.

Independența sau autonomia nu au fost și un garant al modernizării, al adoptării de măsuri menite a înlătura nedreptățile, inegalitățile sociale și abuzurile. Obținerea independenței (1830) nu a fost urmată în Grecia de rezolvarea unor probleme sociale. În cazul țărănimii, de pildă, împroprietărirea prin răscumpărare a fost mimată, de vreme ce suprafața destinată a fost mult prea mică în comparație cu necesitatea (din 721 000 ha ale statului, numai 28 000 ha au fost alocate), iar modul cum era gândită aplicarea măsurii excludea dintr-un început pe mulți dintre îndreptățiți. Nici constituția din 1843, adoptată în urma unei puternice revolte la care s-a alăturat și o parte a armatei, nu a adus schimbări importante din punctul de vedere social și al libertății individuale.

În Serbia, „Constituția de la Stretenje”, socotită de mulți „răsad francez în grădina turcă”, adoptată de Adunarea Națională în 1835, întrunită la presiunea răsculaților, părea că face un pas important în direcția modernizării statului prin garantarea egalității cetățenilor în fața legii și a libertății individuale, prin separarea puterilor în stat și limitarea puterii cneazului¹¹. Astfel de prevederi nu puteau fi acceptate de fostul negustor de vite ajuns cneaz, Miloš Obrenovič, în mâinile căruia se aflau multe din atribuțiile puterii. Peste aproape un deceniu, în 1844, Ilija Garasanin elaborează o schiță de program, *Nacertanije*¹², destinată a fi utilă noului cneaz, Alexandru Karageorgevič, în care se pune accent pe națiune, pe crearea unui stat al slavilor sudici în componența căruia să fie cuprinși, alături de sârbi, cu rol decisiv, croați, sloveni, macedoneni, bulgari, cehi, slovaci. Puține din aceste prevederi s-au regăsit în realitate. Cât despre libertatea individuală, egalitatea socială, garantarea dreptului la proprietate, libera exprimare a ideilor și opiniilor nici nu puteau fi vorba.

⁹ Vezi textul Proclamației de la Padeș în *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821*, vol. I, București, Editura Academiei R.S.R., 1959, p. 68.

¹⁰ *Ibidem*, vol. II, 1960, p. 272.

¹¹ Nicolae Ciachir, *Istoria popoarelor din sud-estul Europei în epoca modernă (1789–1923)*, Târgoviște, Editura Cetatea de Scaun, 2011, p. 110.

¹² Programul a fost tipărit pentru prima dată în „Beogradsko Delo”, 1906, p. 322–333, apud Nicolae Ciachir, *op. cit.*, p. 109.

Predominante și la mijlocul secolului al XIX-lea, relațiile feudale făceau din Muntenegru, beneficiar încă din 1796 al autonomiei interne, unul dintre cele mai înapoiate state ale Europei. Puterea executivă, legislativă și judecătorească era în mâinile Senatului, alcătuit din 12 membri, de fapt șefii unor triburi de păstori, iar președinte era mitropolitul, care a încercat să transforme instituția într-una docilă, ușor de manevrat. În aceste condiții nu putem vorbi despre implementarea ideilor Revoluției franceze. Marea majoritate a locuitorilor nu știa carte, trăia izolat și nu avea contact cu lumea din exterior și evenimentele ei.

Parte integrantă a revoluțiilor europene din 1848, cele din sud-estul continentului au avut un parcurs diferit și revendicări specifice. Obiectiv de importanță majoră, înlăturarea relațiilor feudale, ce predominau încă, la care se adăugau eliberarea de sub stăpânirea străină și unitatea națională, constituiau scopuri și deziderate comune, ce se regăseau, mai mult sau mai puțin pregnant, în programele fiecărei revoluții în funcție și de realitățile momentului. Așa, de pildă, Petiției-proclamațiune a revoluționarilor moldoveni¹³, al cărui caracter social-politic este pus în evidență de o serie de revendicări precum: „secarea corupției”, „siguranța personală, adică nimeni să nu poată fi pedepsit decât pe temeiul legilor”, reformarea învățământului, responsabilitatea ministerială, libertatea personală, desființarea cenzurii, alegerea unei Adunări obștești care să fie „adevărată reprezentanție a nației” sau, vag, „grabnica îmbunătățire a stării locuitorilor săteni”, omitea orice referire la înlăturarea suzeranității turcești și a protectoratului Rusiei. Mai mult, articolul 1 prevedea chiar „sfânta păzire a Regulamentului”.

În Petițiunea națională a Marii Adunări de pe Câmpia Libertății de la Blaj (3/15 – 5/17 mai 1848), revoluționarii transilvăneni făceau public programul social, dar și național al românilor din principat: libertate individuală, libertatea cuvântului, desființarea iobăgiei fără despăgubiri, convocarea unei adunări în care românii să fie reprezentați proporțional, dar și statut explicit pentru români: „Națiunea română, rezimată pe principiul libertății, egalității și fraternității, pretinde independența sa națională și respectul politic, ca să figureze în numele său ca națiune română, să-și aibă reprezentanți în toate ramurile administrative, judecătorești și militare în aceeași proporție, să se servească de limbă în toate trebile ce se ating de dânsa, atât în legislațiune cât și în administrațiune”¹⁴. Programul cuprindea clar și explicit multe din punctele Declarației Drepturilor Omului și ale Cetățeanului și motiva prevederile fără drept de apel.

În Țara Românească, „Proclamația revoluțiunii” de la Islaz¹⁵ deschidea accesul la putere al noii clase, burghezia, și crea condiții favorabile pentru constituirea statului național unitar. Cele 22 de puncte ale „Constituției” prevedeau, pe lângă

¹³ Vezi textul Petiției-proclamațiune în *Anul 1848 în Principatele române. Acte și documente*, vol. I, București, Institutul de arte grafice „Carol Göbl”, 1902, doc. nr. 47, p. 176–179.

¹⁴ *Pașini din lupta poporului român pentru independența națională. Documente și texte social-politice*, București, Editura Politică, 1967, p. 13–14.

¹⁵ Vezi textul Proclamației de la Islaz în *Anul 1848...*, și urm., doc. nr. 287, p. 490–501.

egalitatea în drepturi politice, libertatea individuală, a țiparului, emanciparea clăcașilor și împrăștierea lor cu despăgubire, dezrobirea țiganilor fără despăgubire, desființarea pedepsei cu moartea și a bătăii, „emanciparea israeliților și drepturi politice pentru orice compatrioți de altă credință”, dar și desființarea rangurilor boierești și răspunderea ministerială. În cele două luni de guvernare, conducătorii revoluției au încercat să pună în aplicare unele din prevederile din „Constituție”¹⁶ și au reușit să coaguleze în jurul lor largi pături ale populației, care au apărat revoluția și au dat un semnal concludent privind soarta vechiului regim prin arderea filă cu filă a „Cărților blestemate”, cum erau numite exemplarele originale ale Regulamentului Organic și Arhondologiei. Cele mai multe din prevederile liberale formulate în programele revoluționare din principate au fost legiferate, aplicate după unire și adâncite prin Constituția de la 1866, altele după independență (cazul egalității religioase a evreilor).

Concomitent, și sub impulsul revoluțiilor din Europa anului 1848, dar mai ales din principate, mișcări revoluționare și revolte au avut loc în toate provinciile Imperiului habsburgic și otoman, dezideratele fiind comune: drepturi și libertăți politice și civile, drepturi naționale, emancipare națională. Fără a avea amploarea participării și radicalitatea prevederilor celor din principatele române și Transilvania, mișcări revoluționare au fost înregistrate în Slovenia, Voivodina, Croația, Serbia, iar Muntenegru, Bosnia-Herțegovina și teritoriile albaneze au fost zguduite de puternice răcoale. Liderii acestora au intrat în legătură cu cei ai revoluției din principatele române, s-au influențat reciproc, au avut întâlniri și au purtat tratative privind o acțiune comună. În Serbia de pildă, conceptul de națiune s-a axat pe comunitatea lingvistică, dar și pe ortodoxie, ceea ce i-a individualizat pe sârbi în cadrul slavilor sudici și i-a determinat să aspire spre unirea într-un singur stat, în vreme ce croații au pus un accent puternic pe naționalism și catolicism.

Generoasele idei ale Revoluției franceze, care au adus în prim plan egalitatea socială, dreptatea, dreptul la autodeterminare, răspândite în Europa și în lume au pătruns, cum era firesc, și în posesiunile otomane. După cum se știe, în componența imperiului intrau creștini și musulmani. Teoretic, Poarta a avut o atitudine tolerantă față de religia creștină, Coranul precizând că „necredincioșii”, adică cei de altă religie decât cea islamică, nu aveau dreptul să poarte arme și să participe la administrarea unui stat bazat pe învățătura Profetului. În realitate însă, musulmanii îi socoteau pe creștini inferiori, obligându-i la o serie de îndatoriri, la practicarea unor profesii considerate nedemne pentru un supus al lui Allah, lipsindu-i de drepturi civile și politice.

Hatișeriful de la Gülkhane din 1839, ce a inaugurat epoca Tanzimatului, aducea schimbări importante prin reglementări bazate pentru prima dată pe recunoașterea

¹⁶ Decretele guvernului provizoriu din 14 iunie 1848 au desființat rangurile boierești, cenzura, pedeapsa corporală și cea cu moartea, iar Proclamațiunea nr. 118 din 26 iunie prevedea eliberarea țiganilor, care „astăzi sunt frații noștri”, și „orânduia” o comisie pentru punerea în aplicare a deciziei. Vezi textul acestora în *Anul 1848...*, și urm., vol. I, p. 567–569 și vol. II, p. 105–106.

egalității în drepturi a tuturor cetățenilor, fie ei musulmani, creștini sau israeliți¹⁷. Prevederile mult prea liberale, într-un stat în care reminiscențele feudale erau încă vizibile la tot pasul, au fost întâmpinate cu rezervă și chiar opoziție din partea multor stăpâni de pământ otomani, în accepțiunea cărora o egalitate cu creștinii era exclusă, astfel că hatiseriful a rămas inaplicabil mai ales în zonele marginale ale imperiului. Nici Firmanul de redresare din 1856 (*Islahat fermani*), făcut public cu o săptămână înaintea deschiderii lucrărilor Congresului de pace de la Paris din 1856, nu a reușit să aducă schimbări semnificative și necesare în statutul naționalităților imperiului și nici să-l reformeze. Cele mai multe din prevederile referitoare la statutul creștinilor, la egalitatea în drepturi cu musulmanii, la posibilitatea de a accede la aceleași funcții, de a fi fiscalizați echitabil, au rămas literă moartă¹⁸.

Prevederile au fost reluate în Constituția din decembrie 1876 a lui Midhat pașa¹⁹. Publicată în ziua deschiderii lucrărilor conferinței ambasadorilor puterilor europene la Constantinopol, al cărei scop era obligarea Imperiului otoman de a lua măsuri concrete în direcția ameliorării situației populației creștine și de a le aplica, Constituția recunoștea drept otomani, în sensul de cetățeni, pe toți supușii sultanului, indiferent de religie (articolul 8), toți fiind egali (articolul 17), bucurându-se de libertate individuală, cu condiția de a nu prejudicia libertatea celuilalt (articolul 9)²⁰. Proiectul venea pe un teren pregătit de Societatea Noilor Otomani (*Yeni Ismanlilar*), creată în 1865 de personalități politice și culturale, care urmărea, între altele, „regenerarea imperiului pe calea reformelor, înlăturarea absolutismului, a tutelei economice și politice, exercitate de marile puteri”²¹, dar și pe fondul răscoalelor antif feudale și național-religioase ale populațiilor din Balcani. Musulmanii continuau să dețină cele mai mari suprafețe de pământ, iar creștinii să fie lipsiți de drepturi politice, civile și religioase, să fie împovărați de o fiscalitate excesivă și de grele încartiriuri. În încercarea de a evita dezmembrarea, de a găsi căile și metodele de regenerare și reorganizare, Sublima Poartă a căutat să dezvolte curentul otomanismului, bazat pe ideea egalității în drepturi a tuturor supușilor într-o patrie otomană, urmărind integrarea naționalităților și crearea unei națiuni otomane. Constituția, rămasă în stadiul de proiect, nu oferea destule garanții privind aplicarea egalității

¹⁷ Hatiseriful prevedea ca legislația, indiferent de natură: politică, socială, economică, militară, să respecte siguranța averii, vieții și cinstea supușilor, indiferent de religie. Mai pe larg la Mustafa Ali Mehmed, *Istoria turcilor*, București, 1976, p. 318–319. Detalii privind reformele Tanzimatului, vezi la Eduard Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, Paris, Press Universitaire de France, 1982, p. 35–43.

¹⁸ Firmanul de redresare garanta „toate privilegiile spirituale și imunitățile” pentru „toate comunitățile creștine sau religioase nemusulmane”, supușii creștini fiind admiși în armată, putând ocupa funcții în aparatul de stat și beneficia de educație civilă și militară. De asemenea, li se promitea creștinilor echitate în fiscalitate. Pentru detalii, vezi Edmond Chertier, *Reformes en Turquie*, Paris, 1858, p. 36–40.

¹⁹ Detalii privind împrejurările adoptării Constituției otomane din 1876 și conținutul ei, în R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856–1876*, Princeton, 1963, p. 362–407; J. P. Garnier, *La fin de l'Empire Ottoman (du Sultan Rouge à Mustafa Kemal)*, Paris, 1973, p. 45.

²⁰ Vezi textul în *Documents diplomatiques. Affaires d'Orient*, Paris, 1877, p. 273 et seq.

²¹ Nicolae Ciachir, *op. cit.*, p. 143.

juridice și confesionale între cetățeni, iar situația politică și evoluția social-economică a imperiului nu corespundeau ideii de națiune otomană. Consecvență principiului politicii ezitante și al aplicării jumătăților de măsură în problema drepturilor naționalităților, Poarta părea că acceptă acte de modernizare a societății, dar imediat avea pârgii prin care amâna punerea lor și în aplicare. În Creta, Pactul Halepa, adoptat 1878, a fost respins inițial de Constantinopol. Actul acorda drepturi civile și politice creștinilor și egalitate în fața legilor, libertate religioasă, inviolabilitatea domiciliului. Revoltele continue, care au zguduit Creta vreme de aproape două decenii, au dus la acceptarea acestuia abia în 1899²².

În concluzie, putem afirma că Revoluția franceză s-a aflat la originea diferitelor idei și curente politice înnoitoare, cărora le-a dat consistență și importanță, a înflăcărat spiritele, a impulsionat schimbările. Prin ideile formulate, prin descătușarea energiilor, prin definirea națiunii și relevarea importanței ei, dar și prin libertățile individuale formulate, Revoluția a constituit și constituie un reper și un model la care s-au raportat societățile în evoluția lor.

THE IDEAS OF THE FRENCH REVOLUTION AND THEIR INFLUENCE ON SOUTHEASTERN EUROPE IN THE 19TH CENTURY

Abstract

Throughout the 19th Century, the principles of the French Revolution animated the actions and hopes of all the nations, shaping a pattern with echoes in the whole world. For the states of Western Europe, the political issues were subsidiary to the social and human. For Southeastern Europe, which was still under foreign rule, the rights and liberties of the individual were not yet clear and few understood them, and therefore the acceptance and signification of these principles was rather political, the innovative spirit being only associated with patriotism. At the end of the 18th Century and during the first decades of the 19th Century, for the people of Southeastern Europe freedom meant the liberation from the Ottoman yoke (the Greek case), gaining the national autonomy (the Serbian case), or the removal of the Phanariot rule (for Moldavia and Wallachia). One by one, the nations of Southeastern Europe understood, accepted and applied the principles of the French Revolution.

Keywords: The French Revolution, reception of its ideas, influence, Southeastern Europe, 19th century.

²² E Driault, M. Lhéritier, *Histoire diplomatique de la Grèce à nos jours*, vol. IV, Paris, 1925–1926, p. 327–328; G. Streit, *La question crétoise au point de vue international*, în „Revue Général de Droit International Public”, IV, Paris, 1897, p. 97–104.

DU RITE ET DU THÉÂTRE. QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LES RITES ET LA THÉÂTRALISATION DES RITES

CLAUDE KARNOUOH

(*Antropolog*)

Il y a un discours récurrent aussi bien dans les descriptions folkloriques que dans nombre d'ouvrages d'ethnographie sur les sociétés exotiques qui envisage le rituel comme une sorte de théâtre fonctionnel grâce auquel les sociétés archaïques et primitives expliciteraient, dans la mise-en-scène d'une abondance de gestes, de danses et de chants une pédagogie visant à résoudre un certain nombre de dysfonctions sociales et individuelles. On devine aisément dans le substrat de ces interprétations l'origine aristotélienne de l'explication : le rite c'est en fait du théâtre, une *catharsis*, un *pharmakon* social. Alors Antigone ou les rites de passage des guerriers Masai ou Dayak auraient en leur fond une identité profonde. Cette approche de type fonctionnaliste a été développée par Malinowski, Franz Boas, Ruth Benedict et bien d'autres. Il y a une autre tradition venue du structuralisme lévi-straussien qui voit dans le rituel une sorte d'illustration faible ou affaiblie des discours fondateurs que sont les mythes. Le rite serait donc une activité secondaire dans la représentation que les sociétés se donnent d'elles-mêmes par rapport aux grandes sagas qui parlent de l'origine, de la création du peuple, du pouvoir, de la chefferie ou de la royauté sacrée. Cependant, une question demeure en suspens : que faire des sociétés primitives usant peu de mythes et où, en revanche, les rites, à l'évidence, occupent la place principale dans les activités fondatrices à la foi pratiques et symboliques, comme par exemple la mise à mort par arrachage du cœur des prisonniers tant chez Aztèques que chez les Mayas en ce que le sang source de vie de l'homme doit être offert au Soleil, l'Astre donneur de vie en général. Il y a enfin une approche plus herméneutique une approche qui envisage le rite comme une sorte de manuscrit essentiellement cryptique de ce que par facilité je nommerai la métaphysique archaïque, la dimension suprahumaine, sans que ce soit véritablement une métaphysique au sens qui nous a été légué par la philosophie grecque, car les peuples primitifs ou archaïques ne sont pas philosophes. Cela ne veut pas dire qu'ils ne pensent pas de manière souvent très complexe comme par exemple les rêves mythiques des Aborigènes Australiens, puisque tous les peuples sont hommes *homo sapiens sapiens* et donc parlent, et que toute parole porte en elle sa part d'abstraction noético-notionnelle.

En effet, s'il s'agit de régler des dysfonctions sociales, familiales, matrimoniales, médicales, les sociétés primitives possèdent soit des institutions *ad hoc*, soit, s'y adjoignant très souvent, des procédures techniques mises en route pour aider. Ce sont des procédures de médecine traditionnelle, de sorcellerie et de magie avec des sorcières et des sorciers, des rebouteux et des chamans, des filtres, des paquets de choses, des masques, etc... Dans ces actes il n'est guère question de la ritualité fondatrice de la société en sa totalité et son ipséité. A y regarder de près, le rituel ne guérit pas, ne console pas puisqu'il ordonne aux impétrants un cheminement de pratiques déjà connues de tous. Par exemple, s'il s'agit d'un rituel pour le passage de l'âge adolescent à l'âge adulte, tout le monde connaît les stades de la procédure rituelle, même ceux qui ne l'ont pas accompli et ceux qui ne l'accompliront jamais, par exemple, pour diverses raisons, les femmes dans le cas de l'initiation des guerriers. Si c'est un rite matrimonial, tout le monde en connaît les modalités pratiques qui ont été déjà réglées lors des négociations préalables entre les groupes familiaux : famille étendue, clan ou section de lignage. C'est pourquoi un psychanalyste spécialiste de Madagascar, O. Mannoni a pu définir le rapport des membres d'une communauté à ses rituels sous la modalité de : « Je sais bien, mais quand même »¹. Sous-entendu, je sais tout ce qui va se passer, je sais où nous allons aboutir, mais il faut l'accomplir, car le savoir est insuffisant pour l'accomplissement de l'individu archaïque, c'est faire qui achemine et les acteurs et les spectateurs à la vérité ou au dévoilement de la vérité qu'implique le rituel... En observant les rituels sans idées préconçues autant que faire se peut, on s'aperçoit vite qu'ils ne proposent pas un message éthique définissant ce qui est bien ou ce qui est mal, ce qu'il faut faire ou ne faut pas faire. Le rituel fait ce que la tradition immémoriale lui dicte impérativement de faire, et le faire est sa vérité. On pourrait dire *cum grano salis* que c'est l'impératif catégorique primitif.

Peut-on dire que le rituel délimite le sacré du profane ? Non, on ne le peut, en ce que la notion de sacré manque à plusieurs sociétés archaïques non-monothéistes, comme il leur manque l'énonciation de la notion abstraite de croyance. Et souvent les catégories qui les remplacent sont tout bonnement intraduisible dans nos langues européennes, langues fondatrices de l'anthropologie comme approche classificatoire « scientifique » des sauvages, comme approche permettant de pacifier ce qui dans l'homme sauvage ne peut être pacifié, sinon à trahir sa pensée. C'est pourquoi si l'on veut éviter autant que faire se peut les tentations ethnocentriques rassurantes, il faut convenir que le sacré selon les latins et les sémitiques n'existe pas chez les sauvages. Mais cette absence de sacré n'empêche pas un classement du monde entre l'humain et le non-humain que l'on pourrait nommer aussi transcendance, sans que celle-ci s'énonce pour autant de cette manière. Or cette transcendance sauvage a été souvent ignoré des anthropologues par myopie ou pis par positivisme. Les sauvages dans les rites seraient seulement fonctionnels² ou mieux selon Frazer

¹ Octave Mannoni, *Je sais bien mais quand même*, in „Les Temps Modernes”, n° 212, janvier 1964.

² Bronislaw Malinowsky, *Une théorie scientifique de la culture*, 1944.

dans le *Rameau d'or* naïfs, car ils croient en la réalité des phénomènes surnaturels et en l'application de rites pour les maîtriser ou en conjurer les effets ! Comme si nous n'étions pas nous aussi naïfs en croyant à la main invisible du marché ou à l'éternité de certaines formes politiques !!!

De plus, autre critique de notre ethnocentrisme peut être avancée. Pour les sauvages il n'y a pas cette dichotomie Nature/Culture telle qu'a voulu l'imposer, au moins en France, la théorie structuraliste des sociétés primitives selon Lévi-Strauss, théorie au bout du compte néo-kantienne à la fois présupposant et induisant l'universalité des types de noétique³. Pour les sauvages la nature est un grand livre mystérieux, énigmatique, sibyllin, dont ils déchiffrent sans cesse les sens événementiels pour s'assurer d'en connaître les origines. La nature est un lieu de vivants symboles, comme l'écrivait le poète Baudelaire, qu'il reste à déchiffrer et pour lesquels ils font appel aux rituels ! Le poète quant à lui le pressentait dans son intuition de génie :

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laisser parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers. [...]
Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent...

Ici le poète touche du doigt quelque chose qui, certes en alexandrins, le rapproche de la pensée sauvage, non seulement de la pensée rituelle, mais de l'agir rituel.

Que l'illusion ressorte à tout spectacle, aussi bien à celui du rite qu'à celui du théâtre, cela n'induit qu'une simple analogie de phénoménale. Les Grecs avaient déjà compris cette rupture d'avec l'archaïque parce qu'ils avaient été les premiers à l'éprouver dans sa double expérience inaugurale, théâtrale et philosophique, lors du passage du rite au théâtre commencé avec Eschyle, puis Sophocle et parachevé par Euripide dont l'œuvre servit de modèle jusqu'au classicisme allemand car, « Avec Euripide, en effet, apparaissait pour la première fois ce type de tragédie qui ne s'enracine plus dans le culte et la croyance, ni dans les liens du sang, ni dans une *aidôs* (« retrait ») devant ce qui est royaume originaire. Le tragique euripidien était transmissible, applicable, imitable, ouvert aux temps à venir... »⁴. Si, dans les communautés primitives, le spectacle rituel propose aussi une illusion propre au spectacle (ici le « je sais bien, mais quand même »), le centre du rituel (i.e du spectacle) est voué au décryptage sémantique, car chez eux le sens n'est jamais donné explicitement, même si tout le monde en connaît la conclusion, il se présente toujours comme à redécouvrir en ce qu'il se tient dans « un royaume originaire »,

³ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, UNESCO, 1952.

⁴ Karl Reinhardt, *Sophocles*, Frankfurt am Main, Klosterman, 1933, cf. p. 29. Traduit en français par E. Martineau, Paris, Editions du Minuit, 1971.

celui qui s'enracine dans la créance d'une vérité transcendante dont l'advenue ou la présentification achemine et garantit l'ultime signification de tous les aspects de la vie sociale et culturelle d'une culture. Le spectacle théâtral quant à lui s'offre aussi comme illusion, mais d'emblée hors d'une créance, comme distance et déracinement, comme séparation irréversible de l'homme d'avec ses dieux ou son Dieu⁵, comme allégorie ou métaphore d'enjeux proprement terrestres, Antigone c'est la politique et la morale, comme chez Brecht. Or, cette créance originaire du rituel est plus qu'une *Weltanschauung*, même si elle en a certains aspects, parce qu'elle est plus qu'une conception engendrée par une notion... Ce que le rituel donne à penser dans son agir de croyance tient de l'être communautaire, le *das Dasein* de la communauté dans sa langue. Et, ce qui se donne en spectacle lors d'événements fortuits, répétitifs ou inéluctables, est une présence singulière sous l'égide du transcendant : l'essence (*Wesen*, non pas au sens d'*essentia*, mais de ce qui s'enracine) de l'être communautaire.... C'est pourquoi le rite ne cherche à dire ni le beau ni le laid, ni le bien ni le mal, mais uniquement à dire et montrer, à faire entendre et voir, l'être communautaire dans son essence intemporelle. Ainsi, rien de semblable dans la théâtralisation des rites qui participe d'une volonté esthétique et morale venue d'un savoir objectivé préalable, la science folklorique ou ethnologique, l'écriture objectivement dirigée vers le théâtre et qui ne peut, en aucune façon être confondue avec « la volonté-à-être du rite »⁶, l'impérative nécessité de cet agir quand les conditions physiques, matérielles, psychiques et politiques l'exigent pour comprendre. *Volonté-à-être* qui serait alors la qualification dynamique de l'essence de la croyance acheminant à la vérité du rite, à la vérité dans le rite, dans le mouvement même d'incarnation de l'être communautaire en ses multiples figures, sans que l'on ne puisse garantir jamais que tel ou tel *a priori* typologique plaqué sur un rite s'inquiéterait du sens que le sujet donne aux formes de ses manifestations. On est là en présence de ce que le jeune Nietzsche, dans *L'origine de la tragédie*, nomma les « métaphores de l'essence » et que suivant Heidegger, on pourrait regarder comme « l'être de toute chose particulièrement désignée »⁷.

Il convient dès lors de tirer toutes les conséquences de cette différence essentielle entre ces deux formes de spectacles apparemment apparentées. En dépit d'une certaine spécialisation, acteurs et spectateurs du rite participent à la même représentation où s'accomplit une révélation, celle d'une croyance et de ses principes transcendants, tandis que sur la scène du théâtre la situation est toute autre : ni les acteurs ni les spectateurs ne quêtent de révélations puisque le spectacle sert en premier lieu à raconter une histoire plus ou moins réaliste, plus ou moins symbolique, plus ou

⁵ Cette hypothèse m'a été suggérée par Remo Guidieri à l'occasion du cours sur les croyances qu'il professa au Département d'ethnologie de l'université de Paris X-Nanterre pendant l'année universitaire 1980-1981.

⁶ Claude Karnouh, *Le rite et le discours*, Paris, L'Harmattan, 1998.

⁷ Martin Heidegger, *Essais et conférences (Vorträge und Aufsätze)*, traduit par André Préau, Paris, 1958, cf. Notes du traducteur, p. 347.

moins allégorique, une fiction réaliste pourrait-on dire. Depuis *Antigone* jusqu'aux *Mains sales*, depuis *Richard III* jusqu'à *Arturo Ui*, depuis *Cinna* jusqu'à *Figaro* et le *Bread and Puppet Theater*, c'est toujours une leçon d'histoire, de politique, de morale sociale et individuelle que le spectacle illustre et nous administre, comme par exemple l'extraordinaire leçon de tolérance vis-à-vis des femmes dans le *Così fan tutte* de Mozart.

Dans le rite rien n'appelle à la révélation d'un transcendant explicite qui se nommerait comme tel. Que ce soit dans les mouvements secrets et imprévisibles de la nature ou dans l'ébranlement de l'équilibre social à l'occasion d'un changement de statut, sous les contraintes utilitaristes de la vie collective ou l'implacable devenir biogéographique-social mariage, naissances, funérailles, initiation, etc., ou dans les effroyables et redoutables catastrophes naturelles, tornades ravageuses, tremblements de terre dévastateurs, sécheresses mortifères, épidémies foudroyantes, le rite cherche à révéler par divers moyens techniques et verbaux la vérité cachée derrière l'événement. En quoi l'agir humain aurait mécontenté les dieux ou les esprits des ancêtres et qu'il convient d'apaiser. Le théâtre est au bout du compte art, art littéraire... sa source se tient dans le politique, le social ou le psychologique qui lui servent de matériel pour créer des fiction-réalistes ou naturalistes. Il y a un rapport intérieur/extérieur propre au théâtre entre les acteurs personnages fictifs se rapportant au réel, et moi, spectateur, qui regarde sans être changé par la fiction, tandis que dans le rite sa représentation est intérieure à son propre mouvement, et tous les participants sont à la fois acteurs et spectateurs du même canevas dramatique, du même enjeu sémantique, de la même révélation vers l'essence de la communauté. Je n'ai fait là que reformuler, avec des exemples propres à l'anthropologie, l'opposition nietzschéenne formulée dans *Die Geburt der Tragödie* entre « l'essence inesthétique du rite » et « l'essence esthétique de la tragédie ».

DU RITE ET DU THÉÂTRE. QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LES RITES ET LA THÉÂTRALISATION DES RITES

Résumé

L'un des lieux-communs propres à la majorité des discours anthropologiques c'est de confondre ou d'assimiler selon le cas les rites propres à chaque société avec les spectacles folkloriques dont les autorités étatiques ont tiré des spectacles à l'usage des locaux en voie d'urbanisation ou des touristiques en mal d'exotisme de pacotille. L'auteur de ce texte quelque peu pamphlétaire veut montrer qu'il n'en est rien. Il affirme que le rite est une sorte de mise en scène de l'être-là communautaire dans le monde ; le rite est ainsi, il ne dit ni le bien ni le mal ni le beau ni le laid, c'est pourquoi il n'est jamais une leçon de morale ou d'esthétique. Tandis que le spectacle folklorique du rite ressortit au théâtre et donc à la catharsis, c'est-à-dire à une leçon d'esthétique, de morale et de politique. L'auteur illustre ainsi, avec du matériel venu des sociétés primitives, ce dont Nietzsche avait eu l'intuition dans *Die Geburt der Tragödie*, à savoir l'opposition entre « l'essence inesthétique du rite » et « l'essence esthétique de la tragédie ».

Mots-cléf: rite, théâtre, catharsis, morale, politique, bien-mal, être communautaire, essence de l'être communautaire.

ARTELE DECORATIVE LA SFÂRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA ȘI LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XX-LEA, ÎNTR-UN CONTEXT DE REVOLUȚIE ARTISTICĂ ȘI REFORMISM SOCIAL. ARTS AND CRAFTS ȘI BAUHAUS¹

ECATERINA LUNG

(Facultatea de Istorie, Universitatea București)

INTRODUCERE

În secolul al XIX-lea, evoluția artei, în general, și a artelor decorative, în special, pare a fi pentru destul de multă vreme în contratimp cu evoluțiile politice. Revoluția franceză și epoca napoleoniană continuă să se nutrească din filonul neoclasic, folosit în timpul Vechiului Regim, Congresul de la Viena și restaurațiile care au urmat își au pandantul într-un romantism care privește înapoi spre evul mediu². Dezvoltarea societății burgheze, industrializate, își găsește târziu și într-o manieră destul de contradictorie corespondența în înnoiri stilistice la nivelul artelor decorative. Revoluțiile politice nu au o istorie sincornă cu cea a revoluțiilor artistice decât spre sfârșitul veacului și mai degrabă în primele decenii ale secolului al XX-lea.

O mișcare modernistă în artele decorative se contura însă tot mai clar în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, având la bază, în multe dintre cazuri, o ideologie progresistă, motivată social, care își propunea să reformeze societatea prin apelul la un nou tip de design. E adevărat că modernismul artistic nu a fost întotdeauna de stânga, pentru că a caracterizat atât mișcarea britanică Arts and Crafts, promovată de un ideolog al socialismului precum William Morris, dar și avangarde profasciste precum futurismul³. În acest articol vom încerca să trasăm o serie de direcții de evoluție începute prin Arts and Crafts și care au condus, într-o manieră aparent surprinzătoare, la Bauhaus. Aspectul surprinzător este dat de diferența, care pare esențială, între atitudinile celor două mișcări referitoare la producția de

¹ Articolul este bazat pe comunicarea susținută în cadrul conferinței „De la ideile Revoluției franceze la cultura protestului”, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, Academia Română, București, 11 iunie 2019.

² Pentru importanța apelului la evul mediu, a se vedea Michael Alexander, *Medievalism. The Middle Ages in Modern England*, New Haven and London, Yale University Press, 2017 (2007).

³ Alexandru Mamina, *Morfologia protestului cultural: romantism, avangardă, folk-rock*, București, Editura Academiei Române, 2019, p. 9, sub tipar (mulțumesc autorului pentru amabilitatea de a-mi permite consultarea manuscrisului).

tip industrial, la apelul la mașină. Arts and Crafts, al cărui principal ideolog a fost William Morris, a pledat în mod susținut pentru respingerea utilizării mașinii în producția de obiecte de artă decorative, în vreme ce Bauhaus, inspirat de Walter Gropius, s-a caracterizat printr-o estetizare a apelului la mașină⁴. Ceea ce vom încerca să arătăm este că, dincolo de diferențele reale, cele două mișcări au o serie de elemente comune, atât în plan artistic, prin atenția acordată funcționalismului, cât și în plan social, prin încercarea de folosire a artelor în schimbarea societății. Și, de asemenea, ambele au pornit de la o revalorizare a evului mediu, ca sursă de inspirație pentru organizarea producției.

WILLIAM MORRIS ȘI ARTS AND CRAFTS

Ceea ce merită reamintit este faptul că dezvoltarea mișcărilor moderniste în arhitectură și artele decorative a avut loc în contextul industrializării rapide a societății, care s-a petrecut mai precoce decât în alte părți în Marea Britanie a secolului al XIX-lea. Industrializarea și urbanizarea avuseseră drept consecințe scăderea calității vieții pentru largi părți ale populației, în primul rând pentru proletarii care trăiau în condiții uneori mai mizere decât cei care locuiau la țară⁵. Dar industrializarea afecta în mod negativ și categoriile de mijloc, cu resurse materiale, dar care își duceau existența în orașe tot mai aglomerate și mai poluate⁶. John Ruskin se afirmase ca exponentul cel mai influent al ideii că răul social care caracteriza Marea Britanie putea fi remediat prin renunțarea la mașinism și întoarcerea la tehnicile de producție de tip meșteșugăresc, specifice evului mediu⁷. Idealul de revenire la tehnicile medievale este exprimat cel mai bine în formula sa că „orice muncă de calitate trebuie să fie manuală”⁸.

William Morris (1834–1896) a preluat și a dus mai departe ideile lui Ruskin, considerând că tarele societății sunt exprimate și în prostul gust care domină producția artistică a vremii sale, deci că educarea gustului prin crearea de obiecte frumoase și utile ar sluji la combaterea răului social. De aceea, Morris adresa tuturor îndemnul: „Să nu ai în casa ta nici un lucru pe care să nu-l știi folositor sau pe care să-l nu-l

⁴ Lauren S. Weingarden, *Aesthetics Politicized: William Morris to the Bauhaus*, „Journal of Architectural Education”, Vol. 38, No. 3 (Spring, 1985), pp. 8–13.

⁵ A se vedea analizele clasice ale condițiilor de viață din Marea Britanie în secolul al XIX-lea: Karl Marx, *Capitalul*, vol. I, în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura Politică, 1966; Friedrich Engels, *Situația clasei muncitoare din Anglia*, în Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, București, Editura Politică, 1967, p. 376–390.

⁶ Peter Thorsheim, *Inventing Pollution: Coal, Smoke, and Culture in Britain since 1800*, Athens-Ohio, Ohio University Press, 2006, p. 6.

⁷ John Ruskin, *The Stones of Venice*, vol. II, New York, Cosimo, 2007 (reeditarea ediției din 1851–1853), p. 160–168.

⁸ *All good work must be free hand-work*, John Ruskin, *The Seven Lamps of Architecture*, Aforismul 25, adăugat la ediția din 1880 a lucrării apărută inițial în 1848, <http://www.victorianweb.org/authors/ruskin/7lamps/5.html> vizitat pe 22.07.2019.

crezi frumos”⁹. Obiectele cu adevărat frumoase sunt cele create manual, de meșteșugari care revin la tehnicile și la organizarea de tip medieval, în scopul de a realiza „artă făcută de popor pentru popor ca o bucurie pentru cel care o face și pentru cel care o folosește”¹⁰. Ruskin și Morris credeau că, spre deosebire de proletarul contemporan, meșteșugarul medieval ar fi găsit plăcere în munca pe care o depunea într-o manieră integratoare. Ca atare, noul meșteșugar reîntors la tehnicile medievale ar fi combătut alienarea muncii specifică societății capitaliste, iar obiectele produse de el ar fi creat plăcere în utilizator, i-ar fi satisfăcut nevoile reale¹¹. În acest fel, creația artistică, în special cea a obiectelor de artă decorativă, putea contribui la bunăstarea psihică și fizică a corpului social, iar creația manuală putea deveni un instrument al schimbării sociale¹².

William Morris recunoștea că nutrește o ură față de civilizația contemporană lui, pe care o identifica cu mașinismul, ceea ce l-a și făcut să devină unul dintre principalii promotori ai ideilor socialiste în Marea Britanie¹³. Am prezentat cu altă ocazie felul în care, căutându-și inspirația în evul mediu, promotor activ socialismului, William Morris rămâne totuși până la sfârșitul vieții un întreprinzător capitalist care urăște mașinismul, dar nu poate evita în totalitate apelul la mașină¹⁴. Elementele cotradictorii ale atitudinii lui William Morris au suscit și continuă să suscite discuții aprinse în istoriografie¹⁵.

În ceea ce privește reforma gustului, soluțiile propuse de el presupuneau reîntoarcerea la producerea manuală a obiectelor decorative și la organizarea de breaslă a meșteșugarilor, într-o orientare ideologică pe care o putem considera o „nostalgie antimodernă”¹⁶. Personalitatea charismatică și creativitatea sa artistică

⁹ „Have nothing in your house that you do not know to be useful or believe to be beautiful”: William Morris, *The Beauty of Life*, a lecture before the Birmingham Society of Arts and School of Design (19 February 1880), <https://www.marxists.org/archive/morris/works/1882/hopes/chapters/chapter3.htm>, vizitat pe 29.07.2019.

¹⁰ William Morris, *Hopes And Fears For Art. 3. The Beauty Of Life*, 1882: <https://www.marxists.org/archive/morris/works/1882/hopes/chapters/chapter3.htm>, vizitat pe 29.07.2019.

¹¹ Edward Palmer Thompson subliniază contribuția adusă de Morris la definirea alienării și la căutarea de soluții la aceasta, vezi conferința sa, *William Morris*, din 1959, în *Persons and Polemics, Historical Essays*, London, Merlin Press, 1994, p. 8.

¹² William Morris, „Art and Socialism”, 1884, în <https://www.marxists.org/archive/morris/works/1884/as/as.htm>, vizitat 25.07.2019.

¹³ „Apart from the desire to produce beautiful things, the leading passion of my life has been and is hatred of modern civilization”: William Morris, *How I became a socialist*, in „Justice”, 1894, p. 11, <https://www.marxists.org/archive/morris/works/1894/hibs/hibs.htm>, vizitat pe 29.07.2019.

¹⁴ Ecaterina Lung, *Ideologie socialistă și producție capitalistă. Paradoxul Arts and Crafts*, „Revista Istorică”, tom XXVIII, 2017, nr. 5–6, p. 581–590.

¹⁵ Pentru stadiul actual al bibliografiei pe acest subiect, a se vedea Grzegorz Zinkiewicz, *William Morris' Position between Art and Politics*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2017, p. 16–22. Biografia care face în continuare figură de autoritate rămâne cea scrisă de Fiona MacCarthy, *William Morris. A Life for our Time*, London, Faber and Faber, 2010 (prima ediție apărută în 1994).

¹⁶ „Antimodern nostalgia” este formula folosită pentru a-l caracteriza pe Morris de către Phillip E. Wegner, *Imaginary Communities. Utopia, the Nation and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2002, p. 78.

multifațetată au făcut ca ideile lui William Morris să fie adoptate pe scară destul de largă în Marea Britanie în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea și să contribuie decisiv la crearea unei mișcări specifice în artele decorative britanice, denumită Arts and Crafts.

Succesul pe care Arts and Crafts l-a cunoscut s-a datorat și unui context mai general, în care diferite instanțe britanice deveneau conștiente de relativa rămânere în urmă a țării în raport cu altele, de pe continent, în ceea ce privea gustul artistic și creația de obiecte decorative. Progresul în domeniu putea fi asigurat prin dezvoltarea sistemului de educație în artele aplicate, ceea ce s-a și întâmplat prin diferitele reforme ale unor instituții de învățământ artistic sau prin crearea unor ateliere care permiteau ucenicia celor care doreau să lucreze în domeniu¹⁷. Unul dintre cele mai bine cunoscute exemple este Guild and School of Handicrafts, întemeiată în 1888 de Charles Robert Ashbee (1863–1942), cu ideea, revoluționară pe atunci, de a combina producția și educația în artă și design¹⁸. Ghilda creată de Ashbee a funcționat, în diverse forme, până în 1908 (și chiar, ca o asociație mai puțin formală, până în 1919), exercitând, alături de scrierile întemeietorului ei, o influență remarcabilă asupra mișcării Arts and Crafts, devenită una internațională.

Născute din îmbinarea paradoxală dintre medievalism și socialism, concepțiile lui William Morris și ale colaboratorilor ori elevilor săi au contribuit la geneza modernismului artistic din secolul al XX-lea¹⁹. Chiar dacă într-o formă incipientă, Arts and Crafts a promovat funcționalismul în producția de obiecte decorative, dar nu numai, susținând preeminența funcției asupra formei. Pe de altă parte, au afirmat cu putere ideea legăturii dintre artă și societate, a implicării artiștilor în schimbarea socială. Concepțiile lui Morris și ale altor personalități angajate în mișcarea Arts and Crafts au marcat și Europa continentală, în contextul în care circulația ideilor și a oamenilor era din ce în ce mai intensă la sfârșitul secolului al XIX-lea.

ART NOUVEAU

Ideile Arts and Crafts se întâlnesc, în mare măsură, cu cele ale altor mișcări artistice de la sfârșitul secolului al XIX-lea, dintre care unele îi sunt tributare. O denumire generică dată artei care s-a impus în jurul lui 1900 este cea de Art Nouveau, curent care s-a manifestat, în mare, între 1890–1915, deși există foarte multe variante și nume regionale, care trimit și la cronologii uneori diferite²⁰. Astfel, numele de Art Nouveau a fost folosit inițial în Franța și Belgia, în Germania s-a răspândit numele de Jugendstil, Secession în Austro-Ungaria (inclusiv Transilvania),

¹⁷ Rosalind P. Blakeley, *The Arts and Crafts Movement*, London, Phaidon, 2009, p. 12.

¹⁸ Oscar Lowell Triggs, *The Arts and Crafts Movement*, Parkstone International, 2009, p. 106.

¹⁹ Owen Holland, *William Morris's Utopianism. Propaganda, Politics and Prefiguration*, Palgrave, Macmillan, 2017, p. 11.

²⁰ A se vedea o prezentare succintă a diverselor variante locale în Jean Lahor, *Art Nouveau*, Parkstone International, 2012.

Glasgow School în Scoția, stile Liberty (stile Floreale) în Italia, Tiffany style în Statele Unite ale Americii, Modernismo în Spania (cunoscut sub forma de Modernisme în Catalonia), stilul neoromânesc în România²¹.

Art Nouveau este prima mișcare la nivel internațional care și-a propus în mod conștient să transforme cultura vizuală conform ideilor moderne. Este și prima mișcare ce clamează desființarea ierarhiilor dintre artele frumoase (*beaux arts*), văzute ca superioare, și artele decorative, până atunci considerate inferioare. Unul dintre cei mai însemnați teoreticieni a fost belgianul Henri Van de Velde (1863–1957), care a recunoscut influența pe care ideile lui William Morris au avut-o asupra propriei concepții despre rolul artelor decorative în îmbunătățirea condițiilor de viață ale celor mulți. Ca și Morris, Van der Velde a fost atras de ideile socialiste și a militat pentru o artă pusă în serviciul tuturor, care să înfrumusețeze societatea din punctul de vedere estetic, dar și al vieții de fiecare zi. În *Autobiografia* sa, Van de Velde declară că era hotărât să îi urmeze pe Morris, Ruskin, ca și pe teoreticienii socialiști (și mai ales anarhiști) ai vremii sale pe drumul care ducea la împlinirea profeției revenirii pe pământ a domniei Frumuseții și a unui regim social drept și uman²². Mai mult însă decât înaintemergătorii săi, el pune accentul pe funcție în detrimentul formei și pe nevoia legăturii dintre artă și industrie²³. Ceea ce îl deosebea radical de concepțiile lui Morris era ideea că mașina poate fi creatoare de Frumusețe, exprimată în influentul său articol programatic cu numele semnificativ de *Deblaiement d'Art*, care s-ar putea traduce prin *Curățirea/Purificarea artei*, publicat pentru prima oară în 1894 și retipărit apoi în volum în diferite ediții²⁴. Frumusețea, în concepția sa, nu este doar o categorie estetică, ci o armă revoluționară²⁵.

Stabilit în 1900 la Berlin, Van de Velde contribuie în foarte mare măsură la răspândirea ideilor Art Nouveau (în formele dezvoltate în Seccession și Jugendstil)²⁶. În 1901 se mută la Weimar, la invitația marelui duce Wilhelm Ernst de Saxa-Weimar-Eisenach, pentru a reorganiza meșteșugurile și industriile artistice și a conferi produselor germane competitivitate. Pentru aceasta, Van de Velde organizează

²¹ Carmen Florescu, *Arta 1900. Manifestarea identității naționale prin intermediul arhitecturii în Transilvania și România*, Memoria Ethnologica nr. 54–55, ianuarie – iunie 2015 (An XV), p. 112–119.

²² „...j'étais décidé à suivre les uns et les autres sur la voie au bout de laquelle s'accomplirait la prophétie du retour sur terre du règne de la Beauté et d'un régime social juste et humain”. Henry Van de Velde, *Les Mémoires inachevés d'un artiste européen*, Bruxelles / Brussel, Académie Royale de Belgique / Koninklijke Academie van België, 1999, p. 44.

²³ Erik Buelinckx, *Henry Van de Velde, Art Nouveau and Intellectual Anarchism*, „Uncommon Culture”, vol. 4, nr. 7–8, 2014, p. 37, <https://journals.uic.edu/ojs/index.php/UC/article/view/4768>, vizitat pe 26.07.2019.

²⁴ Henry Van de Velde, *Déblaiement d'art, suivie de La Triple offense à la Beauté, Le Nouveau, Max Elskamp, La voie sacrée, La colonne*, Bruxelles, Editions des Archives d'Architecture moderne, 1979.

²⁵ Henry Van de Velde, *Une prédication d'Art*, « La Société Nouvelle », nr. 11, 1895, p. 744. A se vedea analiza funcțiilor sociale pe care le are frumusețea la Alexandre Kostka, *Un Don Quichotte contre la Laideur: Henry Van de Velde*, Germanica [En ligne], 37, 2005, mis en ligne le 07 janvier 2010, <http://journals.openedition.org/germanica/443>, vizitat pe 26.07.2019.

²⁶ Léon Ploegaerts, Pierre Puttemans, *L'œuvre architecturale de Henry van de Velde*, Bruxelles, Atelier Vokaer; Québec, Les Presses de l'Université Laval; 1987, p. 67–68.

Kunstgewerblichen Seminars, care să permită schimbul de idei între specialiștii diverselor meșteșuguri. În 1907 întemeiază Kunstgewerbshule, școală de Arte și Meserii, în care aspectele formării practice sunt preferate pregătirii teoretice²⁷. Atât prin scrierile sale, prin proiectele arhitecturale și prin contribuția la reorganizarea învățământului de profil, Henry Van de Velde este una dintre figurile esențiale pentru conturarea curentului modernist în artele decorative europene.

JUGENDSTIL ȘI ASOCIAȚIILE DE PROMOVARE A MEȘTEȘUGURILOR

Modernismul în artele decorative se răspândise și în spațiul german, începând de la sfârșitul secolului al XIX-lea, unde creatorii cei mai importanți puneau accent pe funcționalitate, accesibilitate, producție de masă. Mai ales ultima caracteristică, a producției de artefacte destinate unui public larg, realizate prin apelul la mașinism, pare a intra în contradicție totală cu idealurile Arts and Crafts, cel puțin în forma definită de William Morris. Elementele comune pot fi însă regăsite, adesea, în credința că arta în general și artele decorative în particular pot avea o contribuție la combaterea răului social, la edificare unei societăți mai bune, prin reformă sau prin revoluție.

În spațiul german, arta 1900 s-a numit Jugendstil, ceea ce traducea efortul de a crea ceva cu adevărat nou, tânăr, de a rupe cu formulele istoricizante de până atunci²⁸. Într-o societate care încerca să recupereze decalajul economic și tehnologic față de cea britanică, mult mai avansată pe calea revoluției industriale, se contura nevoia de a reconcilia valorile artistului cu cele ale industriei capabile să creeze cu rapiditate obiecte. Scopul ultim al curentului, așa cum reieșea din variatele publicații de specialitate care apăreau în acea vreme, era unificarea tuturor elementelor vieții într-o lume nouă, perfect ordonată, a reformei sociale²⁹.

Organizarea se inspiră și în spațiul german din cea medievală, după cum arată acțiunea prin care în 1897, la München, o serie de artiști, între care Richard Riemerschmid, Hermann Olbrist, Martin Dülfer, fondează Vereinigte Werkstätten für Kunst im Handwerk – Uniunea Atelierelor de Arte și Meserii³⁰. Inspirare din modelul ghildei lui Ashbee sau al atelierelor lui Morris, acestea reprezintă un soi de mici cooperative, asociații de arhitecți, artiști, meseriași, clienți apărute pentru a răspunde nevoii unui design de calitate și care realizează interioare integrate³¹. Scopul inițial al acestor asociații era să ofere meșteșugarilor designuri de calitate pe care aceștia să le producă pentru clasa de mijloc. Dimensiunea naționalistă a proiectului era exprimată în dorința de a crea artefacte germane ca expresie a sufletului german³². Posibilitatea profitului și renumele pe care îl dobândește sistemul atrag

²⁷ *Ibidem*, p. 77.

²⁸ Sigrid Sangl, *Biedermeyer to Bauhaus*, New York, Harry N. Adams, 2001, p. 132.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Charlotte and Peter Fiell, *Design of the 20th Century*, Köln, Taschen, 1999, p. 712.

³¹ Sigrid Sangl, *op. cit.*, p. 133.

³² *Ibidem*.

însă cu rapiditate în spațiul german creatori din străinătate, precum austriacul Joseph Maria Olbrich (care contribuise la întemeierea Wiener Werkstätte), scoțienii Charles Rennie MacIntosh și Mackay Hugh Bailie Scott. Prin intermediul acestora din urmă, noi idei și principii ale Arts and Crafts pătrund în spațiul german, unde sunt însă confruntate cu dorințele celor care urmăreau să se folosească de mașini în producerea de obiecte decorative.

În 1907, Hermann Muthesius și Henry Van de Velde întemeiau, la München, Deutscher Werkbund, grupare care își propunea să asigure legătura între artiști și industriași pentru crearea unei identități germane prin design și arhitectură³³. Personalități importante, care s-au implicat, au fost, printre alții, și Peter Behrens, Walter Gropius, Ludwig Mies van der Rohe. Ca și William Morris și alți promotori ai Arts and Crafts, Muthesius și colaboratorii săi considerau că îmbunătățirea societății era posibilă prin apelul la meșteșuguri și la design de bună calitate, și propuneau renunțarea la stilurile istoriciste și dezvoltarea arhitecturii și a artelor decorative în conformitate cu spiritul epocii în care trăiau. Varietatea orientărilor politice ale celor implicați în aceste mișcări poate fi definită, în lipsă de un termen mai bun, ca melioristă, datorită dorinței lor de a edifica o societate mai avansată din punct de vedere tehnologic, social și spiritual, fără a apela neapărat la revoluție³⁴. Spre deosebire de înaintemergătorii britanici, dar și de Van de Velde, Muthesius considera că e necesar să se combine meșteșugul de tip tradițional cu apelul la mașinism, pentru a produce pe o scară mai largă, pentru o societate cu nevoi în continuă schimbare. Lipsită de materii prime ieftine, Germania putea concura cu Anglia prin calitatea execuției produselor, iar mecanizarea era văzută ca necesară pentru succesul comercial³⁵.

Conflictele dintre apărătorii și detractorii apelului la mașină, ca și declanșarea primului război mondial au slăbit Deutscher Werkbund, dar unul dintre arhitecții care se afirmaseră deja în cadrul asociației, Walter Gropius, va duce mai departe unele din ideile afirmate acum.

BAUHAUS

Bauhaus reprezintă un nou tip de școală de arte și meserii, constituită în aprilie 1919 și care va dura până în aprilie 1933, când a fost desființată în contextul atitudinii negative a noului guvern nazist. Întemeietorul ei a fost Walter Gropius (1883–1969), recomandat încă de dinainte de război de către Henry Van de Velde pentru conducerea Școlii de Arte și Meserii de la Weimar³⁶. Aceasta era susținută acum de guvernul social-democrat din Saxa-Weimar, instaurat după căderea ducatului,

³³ Bauhaus-Archiv, Magdalena Droste, *Bauhaus*, Köln, Taschen, 2015, p. 12.

³⁴ Eva Forgacs, *The Bauhaus Idea and the Bauhaus Politics*, Central European University Press, 1997 (1995), p. 3.

³⁵ Charlotte and Peter Fiell, *op. cit.*, p. 211–212.

³⁶ Eva Forgacs, *op. cit.*, p. 9.

astfel încât politica de stânga a conducătorilor își găsea un pendant în ideile novatoare ale entuziastului arhitect german. Gropius reorganizează școala și o contopește cu Academia de Arte Frumoase din același oraș, creând o instituție unică prin concepția care i-a stat la bază și prin influența pe care a avut-o asupra designului și arhitecturii din perioada modernă: Das Staatliche Bauhaus Weimar. Tot Gropius, primul director al școlii între 1919–1928, este cel care propune pentru instituția nou creată acest nume, care poate fi tradus aproximativ prin *Casa construcției*, în sensul de Școală de construcții. Dar numele este semnificativ și prin jocul între *Bauen*, construcție și *Bauhütte*, breasla medievală a constructorilor și pietrarilor din care ar fi apărut francmasonii. Școala a funcționat la Weimar între 1919–1925, apoi la Dessau (1925–1932) și la Berlin (1932–1933). După demisia lui Walter Gropius, director a fost numit, la propunerea acestuia, Hannes Meyer (1928–1930), urmat de Ludwig Mies van der Rohe (1930–1933)³⁷.

La mai mulți ani după experimentul Bauhaus, Gropius rememora obiectivele care au condus la crearea ei, spunând că Bauhaus a fost inaugurată cu obiectivul de a realiza o artă arhitecturală modernă integratoare, care să reunească și să coordoneze diferitele arte și meșteșuguri: „Scopul nostru final a fost deci opera de artă compozită dar inseparabilă, marea construcție, între care vechea linie de separare între monumental și decorativ să dispară pentru totdeauna”³⁸.

Walter Gropius era, ca și Morris, arhitect, provenind dintr-o familie cu tradiție în domeniu. Ca și Morris, era interesat de evul mediu și de arta gotică. Timpul petrecut în Spania și contactul cu arhitectura lui Gaudi, care lucra la Sagrada Familia din Barcelona, și-au pus amprenta pe gândirea sa creatoare. „Conceptul unei mari catedrale expresioniste, cooperativă în organizarea ei și inspirat organică în formele sale, a apărut la suprafață în stadiile timpurii ale Bauhaus, simbolizând speratul început al unei lumi noi”³⁹.

Din tradiția anterioară a colaborării între diferiți meșteșugari și arhitecți se naște ideea, încă revoluționară în domeniul artelor la acea vreme, a „unei unități fundamentale între toate ramurile designului”⁴⁰. Școala era organizată pe modelul atelierelor meșteșugărești medievale, în care elevii, numiți ucenici, învățau de la profesorii-meșteri elementele de bază ale diferitelor meșteșuguri. Diferența era că elevii se familiarizau și cu tehnicile de producție folosite în fabricile moderne,

³⁷ Charlotte and Peter Fiell, *op. cit.*, p. 83–92.

³⁸ „Our ultimate goal, therefore, was the composite but inseparable work of art, the great building, in which the old dividing line between monumental and decorative elements would have disappeared for ever”: Walter Gropius, *The New Architecture and the Bauhaus*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1965, p. 65–66.

³⁹ „The concept of the great Expressionist cathedral, cooperative in its organisation and inspiringly organic in its forms, resurfaced in the early stages of the Bauhaus, symbolising the hoped-for start for a new world”. Fiona MacCarthy, *Walter Gropius: The Man who Built the Bauhaus*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2019, p. 30.

⁴⁰ „This idea of the fundamental unity underlying all branches of design was my guiding inspiration in founding the original *Bauhaus*”, Walter Gropius, *op. cit.*, p. 51

în care desfășurau stagii de formare, iar designurile create de Bauhaus erau oferite spre producție de masă diferitelor întreprinderi industriale⁴¹.

Problema reconstrucției societății germane grav afectată de primul război mondial se punează cu acuitate, era nevoie urgentă de locuințe ieftine și de bunuri de larg consum, astfel că Walter Gropius renunță la poziția de condamnare a mașinismului, pe care o împărtășise în timpul disputelor antebelice din Werkbund, și pledează pentru o utilizare rațională a mașinii. Idealul era eliminarea tuturor neajunsurilor mașinii fără a-i sacrifica vreunul din avantajele reale⁴². Se poate observa deci cum Gropius, care luase cunoștință de ideile lui William Morris și ale mișcării Arts and Crafts în mod direct, prin lecturi sau prin colaborarea cu alte mari nume ale designului internațional inspirate de mișcarea britanică, menține unele din idealurile lui Morris, depărtându-se însă de condamnarea neechivocă a mașinii, pe care acesta o propovăduise.

Ar fi momentul să detaliem canalele prin care influența Arts and Crafts a pătruns în Germania, pentru a argumenta importanța inspirației pe care această mișcare a oferit-o, dar și dimensiunile originalității Bauhaus. Sursele de influență sunt mai multe, unele fiind reprezentate de expozițiile internaționale, care îi puneau în contact pe creatorii de artă decorativă din diferite țări, altele de publicațiile de specialitate. Gropius însuși se situa clar într-o continuitate a ceea ce el considera o revoltă începută de Ruskin și Morris, care viza să reunească arta și munca. Acțiunea lor fusese, susținea el, continuată de Van de Velde, Olbricht, Behrens, de colonia de la Darmstadt și culminase cu întemeierea Deutscher Werkbund la München și a Kunstgewebesschulen în principalele orașe germane. Acestea intenționau să ofere noii generații de artiști o pregătire pentru meșteșuguri și industrie⁴³.

Herman Muthesius, despre care am spus deja că a fost fondator al Deutscher Werkbund, în care activase și Gropius, fusese trimis de guvern ca atașat la ambasada Germaniei din Londra (1896–1903), ca un soi de spion al gustului estetic, pentru a oferi explicații ale succesului înregistrat de produsele britanice⁴⁴. În urma familiarizării cu specificul Arts and Crafts, Muthesius promovează principiile acestuia în lucrarea sa *Das Englische Haus*, 1903, care s-a bucurat de o destul de largă răspândire în mediile arhitecților și designerilor din Germania. Belgianul Henry Van de Velde, teoretician al Art Nouveau, receptase și el, după cum am arătat deja, o serie de idei Arts and Crafts și colaborase cu confrăți germani înainte și după stabilirea sa în Germania. El fusese numit de către marele duce director la Școala de Arte și Meserii de la Weimar (întemeiată în 1906) și în 1914 l-a recomandat pe Walter Gropius ca succesori. Pe de altă parte, Gropius își făcuse ucenicia cu Peter Behrens, care lucrase cu creatori englezi și în special cu Charles Ashbee, promotor al întoarcerii la organizarea

⁴¹ *Ibidem*, p. 53.

⁴² „Our object was to eliminate every drawback of the machine without sacrificing any one of its real advantages”. *Ibidem*, p. 54.

⁴³ „Ruskin and Morris strove to find a means to reunite the world of art with the world of work”. *Ibidem*, p. 62.

⁴⁴ Bauhaus-Archiv, Magdalena Droste, *op. cit.*, p. 10.

de breaslă⁴⁵. Influența lui Ashbee asupra arhitecților germani era evidentă și prin faptul că fusese solicitat să scrie prefața cărții arhitectului american Frank Lloyd Wright, apărută în limba germană sub numele de *Ausgeführte Bauten* în anul 1911⁴⁶.

Pe de altă parte, Bauhaus a mers, o vreme, și pe drumul deschis de alte mișcări, apărute ca urmare a schimbărilor politice de la sfârșitul primului război mondial. Impactul curentelor socialiste este și mai pronunțat, la început, asupra Bauhaus decât asupra Arts and Crafts, mai ales din cauza influenței revoluției ruse și a mișcărilor revoluționare europene care au marcat sfârșitul războiului. De exemplu, în Germania, după declanșarea revoluției bolșevice, luase ființă Novembergruppe, o asocierie de artiști orientați către cubism, futurism sau expresionism (*Kubofutoexpressionismus*) și care se declarau partizani ai revoluției socialiste, de la care așteptau și schimbări radicale în predarea și organizarea artelor. Novembergruppe fuzionează în decembrie 1918 cu Arbeitsrat für Kunst – Consiliul Muncitoresc pentru Arte, format ca o reacție la apariția sovietelor muncitorilor și soldaților (sindicatul numite Arbeiterräte). Recent eliberat din armată, prins în vârtejul evenimentelor revoluționare ale vremii, Walter Gropius fusese unul dintre fondatorii acestui Consiliu Muncitoresc pentru Arte și unul dintre coordonatori, alături de Bruno Taut⁴⁷. Intenția declarată a membrilor fondatori era alianța cu muncitorimea, iar obiectivul teoretic era „arta pentru mase”, în condițiile în care, credeau membrii săi: „Arta și poporul trebuie să formeze o unitate. Arta nu trebuie să mai fie o plăcere a celor puțini, ci să fie gustată și trăită de mase. Scopul este alianța artelor sub aripa mării arhitecturi”⁴⁸.

Principiile călăuzitoare ale Arbeitsrat für Kunst erau unele în sensul democratizării artei, în parte asemănătoare cu utopia esteticizantă a lui William Morris. În plus, ca acțiuni practice, membrii, dintre care multi arhitecți, își propuneau să militeze pentru construirea de locuințe pentru populație, promovarea educației prin artă, finanțarea de către guvern a unui program de formare în meșteșuguri/meserii⁴⁹.

În mod natural, astfel de idei se regăsesc în acțiunile Bauhaus, care a integrat sau a colaborat cu unii dintre artiștii implicați în Novembergruppe sau Arbeitsrat für Kunst. În *Manifestul Expoziției arhitecților necunoscuți*, organizată de Arbeitsrat für Kunst în primăvara lui 1919, Walter Gropius scria confracților artiști și arhitecți cerându-le să abandoneze preocupările estetizante, abilitățile artistice nefolositoare, să se întoarcă la munca manuală și să redevină construttori. Le mai cere să reînvețe

⁴⁵ Fiona MacCarthy, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁶ Lauren S. Weingarden, *Aesthetics Politicized: William Morris to the Bauhaus*, „Journal of Architectural Education”, Vol. 38, No. 3, 1985, nota 20, p. 13.

⁴⁷ Fiona MacCarthy, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁸ „Art and the people must form an entity. Art shall no longer be a luxury of the few but should be enjoyed and experienced by the broad masses. The aim is an alliance of the arts under the wing of great architecture.”

Manifest din 1 martie 1919, <http://www.arthistoryarchive.com/arthistory/european/German-Art-Movements-of-the-Early-20th-Century.html>, vizitat pe 29.07.2019.

⁴⁹ Lauren S. Weingarden, *op. cit.*, p. 10.

meșteșuguri, să șteargă frontierele dintre artele majore și artele decorative, dintre artă și viață⁵⁰.

Această chemare corespundea, în linii mari, cu ideile lui Morris privitoare la abolirea distincției între artele majore și artele minore, în vederea îmbunătățirii existenței sociale. Ca mijloc de atingere a acestui scop, Gropius propunea crearea unei instituții care să fie „o nouă breaslă de meșteșugari, fără distincția de clasă care ridică o barieră arogantă între meseriaș și artist”⁵¹.

Ca și Morris, la început Gropius vedea meșteșugurile ca mijloace de eradicare a luxului artificial și al mizeriei urbane aduse de industrializare. S-a folosit, în primii ani ai Bauhaus, de simbolismul catedralei, pe care o considera a fi rezultatul unirii dintre arhitecți, sculptori, artiști, simbol al unei noi credințe. De altfel, ilustrația copertei manifestului Bauhaus din 1919 reprezintă o catedrală cubistă, xilogravura realizată de Lyonel Feininger trimitând astfel la supranumele de *Catedrală a socialismului* care a fost, la început, atribuit noii școli⁵². Gropius credea că prin Bauhaus a realizat idealul readucerii la viață a breslelor, implicate profund în construcția catedralelor, grupări de tovarăși de muncă inspirați de voință și scopuri comune⁵³.

În prima sa perioadă, Bauhaus cuprindea ateliere tradiționale pentru prelucrarea metalelor, lemnului, sticlei, textilelor, unde predau și artizani locali, plus clase convenționale pentru studierea designului clasic. Arhitectura reprezenta încununarea parcursului elevilor promițători. Dar diploma acordată absolventului nu era de arhitect, ci de meșter constructor (*Master-BUILDER's Diploma*)⁵⁴.

La fel ca Morris, Walter Gropius insista pe importanța bucuriei în procesul de creație. El considera că, experimentând bucuria creației artistice, elevii vor crea obiecte frumoase și utile. În primii ani, întoarcerea la meșteșugul de tip medieval echivala cu curățirea artei de falsele valori burgheze. De aceea, multe din primele obiecte create demonstrează căutări ale originilor folclorice, prezentând adesea un finisaj grosolan sau proporții bizare⁵⁵.

De prin 1921–1922 se observă trecerea de la un idealism romantic la un pragmatism tehnologic, din variate cauze. În timp, designurile se schimbaseră, accentul

⁵⁰ Die Ankündigung der „Ausstellung für Unbekannte Architekten”, 1919. *Ibidem*, p. 13. Pentru expozițiile organizate de Consiliul Muncitoresc pentru Artă, vezi mai pe larg Regine Prange, *Architekturphantasie ohne Architektur? Der Arbeitsrat für Kunst und seine Ausstellungen*, în Thorsten Scheer, Josef Paul Kleihues; Paul Kahlfeldt, (Hrsgg.): *Stadt der Architektur – Architektur der Stadt*, Berlin, 1900–2000 [Ausstellungskatalog], Berlin, 2000, p. 93–104.

⁵¹ Walter Gropius, *Manifesto of the Staatliches Bauhaus*, april 1919, <https://bauhausmanifesto.com/>, vizitat pe 27.07.2019. Textul original german poate fi consultat la http://www.dnk.de/_uploads/media/186_1919_Bauhaus.pdf, vizitat pe 27.07.2019.

⁵² Lyonel Feininger, *Cathedral*, woodcut, <https://www.bauhaus100.com/the-bauhaus/works/graphic-printshop/cathedral/>, vizitat pe 27.07.2019.

⁵³ În Bauhaus ar fi acționat împreună „bands of fellows-workers inspired by a common will and purpose”, Gropius, *The New Architecture*, p. 96.

⁵⁴ *Ibidem*, p 68.

⁵⁵ Lauren S. Weingarden, *op. cit.*, p. 11.

se mutase pe funcția structurală a obiectelor, cei implicați în realizarea lor păstrând însă credința în importanța pe care satisfacția estetică o are pentru sufletul omenesc⁵⁶. Creațiile Bauhaus fuseseră criticate de o parte a publicului pentru anacronism, datorită continuării adeziunii la ideea meșteșugurilor tradiționale. Pe plan internațional se căuta un limbaj universal al formelor, iar aspectul artefactelor lucrate de mână era considerat prea individualist, înrădăcinat în tradiții locale. Pentru asigurarea independenței financiare a școlii era nevoie de vânzarea designurilor către industrie, de aceea Walter Gropius, care teoretizase și înainte nevoia de unitate între artă și industrie, întreprinde un demers pragmatic în această direcție și întemeiază chiar o societate comercială care să asigure mai multă independență școlii⁵⁷. În consecință, atelierele dobândesc mai multe utilaje mecanizate și se trece la reproducerea obiectelor în serie⁵⁸. Aceasta consituia o primă îndepărtare de la idealurile de tip Arts and Crafts, cărora Gropius le fusese credincios în prima fază a școlii.

Trecerea de la idealul obiectelor realizate într-un sistem meșteșugăresc la producția de tip industrial se explică și prin faptul că, inspirat de ideile revoluției sociale care păreau atunci realizabile, Bauhaus fusese totuși întemeiat, din punctul de vedere al principiilor fondatoare, pe revoluția estetică⁵⁹. O nouă estetică se dovedea perfect compatibilă cu înnoirea tehnologică, deci apelul la tehnologie era perfect acceptabil. Obiectivul principal avea să rămână, mai ales după ce revoluția socialistă se dovedește a fi tot mai puțin probabilă în spațiul german, înnoirea și revitalizarea designului⁶⁰. Într-o manieră contradictorie, pentru Gropius, adeziunea la ideile revoluției sociale s-a suprapus peste orientarea paseistă către modelele anterioare, medievale⁶¹. Acceptarea apelului la mașină și a producției de serie, din considerente de ordin social, inspirate din dorința de a crea obiecte mai ieftine, pe care muncitorii să le poată cumpăra, a condus, în cele din urmă, la o răsturnare a valorilor pe care Walter Gropius le împărtășise cu William Morris. Depășirea ideologiei Arts and Crafts se făcuse prin apelul la standardizarea produselor, care avea la bază motive economice, fiind cerută de nevoile producției, dar căreia i se atribuiau și valențe estetice⁶². Considerentele economice primează, în cele din urmă, iar atelierele Bauhaus devin mici fabrici unde se realizează prototipuri pentru producția de masă⁶³. Totuși, Walter Gropius a continuat să considere educația în meșteșuguri

⁵⁶ Walter Gropius, *The New Architecture and the Bauhaus*, și urm., p. 23–24.

⁵⁷ Bauhaus-Archiv, Magdalena Droste, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁸ Lauren S. Weingarden, *op. cit.*, p. 11.

⁵⁹ „...the revolution in aesthetics has given us fresh insight into the meaning of design, just as the mechanization of industry has provided new tools for its realization”: Walter Gropius, *The New Architecture and the Bauhaus*, și urm., p. 89.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 92.

⁶¹ Pentru semnificațiile orientării paseiste în creația culturală modernă, a se vedea Alexandru Mamina, *op. cit.*, p. 47.

⁶² „This was the result of the development of a common intellectual outlook to supersede the old aesthetic conception of form as understood by the Arts and Crafts Movement”: Walter Gropius, *The New Architecture and the Bauhaus*, și urm., p. 91.

⁶³ Lauren S. Weingarden, *op. cit.*, p. 11–12.

ca necesară pentru realizarea unei noi unități între artă și tehnologie. Nevoit să apeleze la mecanizare, Gropius a insistat până la sfârșit pe nevoia de umanizare a mașinii, realizată prin felul în care artistul-creator îi infuza acesteia spiritul care-i lipsea, transformând-o altfel dintr-un obiect inutil într-unul util⁶⁴.

EVOLUȚIA BAUHAUS

Ca și în cazul lui William Morris, idealurile celor implicați în Bauhaus au fost de la început de stânga, fapt pentru care au și fost atacați, încă de la început, de tradiționaliștii din Weimar. Ca atare, Gropius le interzice colegilor angajamentul politic deschis, însă gruparea rămâne până la sfârșit orientată spre stânga, ceea ce și explică reacția nazistă împotriva ei. Schimbarea raportului de forțe politice la Weimar a făcut ca în 1925 școala Bauhaus să fie obligată să se stabilească la Dessau, unde conducerea aparținea în continuare social-demoraților⁶⁵. Între timp, deziluzionat de socialism, Gropius începea să fie din ce în ce mai preocupat de producția industrială și de realizarea propriilor proiecte, arhitecturale și de design, astfel că în 1928 și-a dat demisia din postul de director al Bauhaus⁶⁶. La conducerea școlii a venit Hannes Meyer (1889–1954), ale cărui concepții de stânga l-au făcut, după demiterea sa din funcția de director, să se refugieze în Uniunea Sovietică, unde a devenit un ardent susținător al lui Stalin⁶⁷. În mare măsură, orientarea deschis comunistă a unor profesori și studenți a furnizat un pretext naziștilor pentru închiderea școlii, chiar dacă următorul director, Ludwig Mies van der Rohe, numit în 1930, încercase să impună o atmosferă apolitică⁶⁸. Dincolo de orientarea politică propriu-zisă a profesorilor și studenților, naziștii nu puteau accepta tipul de arhitectură modernă și de design funcționalist promovate de Bauhaus, pe care le considerau infestate de „iudeo-bolșevism”⁶⁹. Școala, mutată în 1932 la Berlin, a fost supusă raidurilor naziștilor, care aveau ca pretext suspiciunea că studenții și profesorii produceau materiale de propagandă antinaziste. Când van der Rohe a obținut redeschiderea ei, condiția a fost ca unii profesori, ale căror orientări politice și/sau estetice contraveneau nazismului,

⁶⁴ „Were mechanization an end in itself it would be an unmitigated calamity, robbing life of half its fulness and variety by stunting men and women into sub-human, robot-like automatons... But in the last resort mechanization can have only one object: to abolish the individual's physical toil of providing himself with the necessities of existence in order that hand and brain may be set free for some higher order of activity”: Walter Gropius, *The New Architecture and the Bauhaus*, și urm., p. 32–33

⁶⁵ Bauhaus-Archiv, Magdalena Droste, *op. cit.*, p. 120.

⁶⁶ Charlotte and Peter Fiell, *op. cit.*, p. 89.

⁶⁷ Amir Djalali, *The Architect as Producer: Hannes Meyer and the Proletarianisation of the Western Architect*, in „The ‘Bread & Butter’ of Architecture: Investigating Everyday Practices”, fasc. 17 a „Delft Architecture Theory Journal”, vol. 9, nr. 2, 2015, p. 28.

⁶⁸ Charlotte and Peter Fiell, *op. cit.*, p. 90.

⁶⁹ Eva Forgacs, *op. cit.*, p. 197.

precum Kandinsky, să fie eliminați. În cele din urmă, profesorii au decis să pună capăt existenței Bauhaus pe 10 august 1933⁷⁰.

Mulți profesori au reușit, în cele din urmă, să ajungă în Statele Unite sau în alte țări democratice, unde au continuat să lucreze ca arhitecți și să predea în influente institute de învățământ de profil⁷¹.

CONCLUZII

În concluzie, atât William Morris, cât și Walter Gropius, prin mișcările pe care le-au inspirat, chiar dacă au îmbrățișat pentru o vreme o ideologie revoluționară în plan social și politic, în planul activităților practice, legate de creativitatea lor artistică, s-au manifestat mai degrabă ca reformiști sociali⁷². Influența fiecăruia a fost importantă, chiar dacă în estetica internațională de astăzi e mai ușor de identificat impactul avut de Walter Gropius și de Bauhaus, care au avut o contribuție majoră în impunerea funcționalismului și minimalismului. Pentru ambele mișcări, accentul pus pe funcționalism avea o dimensiune socială, era o cale spre construirea unei societăți mai bune, în care muncitorii să aibă acces la obiecte utile, care să corespundă și unor nevoi estetice.

William Morris a căutat raționalitatea și accesibilitatea în modele medievale, care stăteau la baza realizării unor obiecte utile și frumoase. Walter Gropius considera că formele abstracte ar putea fi înțelese ușor de către populație, căreia i-ar fi accesibile pe cale rațională. În plus, designul trebuia să fie expresia epocii moderne: geometric, precis, practic, lipsit de ornamente superflue. Ambii propuneau arta integrată, totală (pe care Gropius o numea *Gesamtkunstwerk*). Și pentru William Morris și pentru Walter Gropius funcționalismul era legat de dezalienare, apelul la el putea indica o traiectorie către un viitor stat socialist. Problema era că, în cazul fiecăruia, muncitorimea nu a profitat cu adevărat de revoluția produsă în design/arhitectură decât, eventual, mai târziu. Produsele realizate de firma lui Morris erau prea scumpe pentru muncitori și nu au fost accesibile decât categoriilor mijlocii ale populației, burghezilor împotriva cărora arhitectul convertit în agitator socialist chema la luptă. Designurile funcționaliste propuse de Gropius nu au fost pe placul muncitorilor, care, atunci când și-au putut permite obiecte de artă decorativă, le-au preferat pe cele în stilurile anterioare, mai decorate, pentru că acestea erau asociate, conform educației pe care o primiseră, cu ideea de frumos și de bogăție⁷³. Pe de altă parte, mai ales prin Hannes Meyer, arhitectura promovată de Bauhaus a fost acceptată în Uniunea Sovietică și a furnizat, în forme adesea caricaturizate, surse

⁷⁰ *Ibidem*, p. 199.

⁷¹ Charlotte and Peter Fiell, *op. cit.*, p. 91.

⁷² Alexandru Mamina numește modernismul aplicat al Bauhaus o „variantă mai puțin vehementă ideologic”, reformistă, decât marxismul radical. A se vedea Alexandru Mamina, *op. cit.*, p. 54.

⁷³ Sigrid Sangl, *op. cit.*, p. 166.

de inspirație pentru arhitectura totalitară din blocul răsăritean, oferind astfel, în cele din urmă, cadrul de locuire cotidiană pentru muncitori.

Până la urmă, credem că nu este excesiv să afirmăm că atât în spațiul occidental, cât și în cel marcat de influența sovietică, arhitectura și designul din vremurile noastre se trag în mod nemijlocit din modelele oferite de cei implicați în Bauhaus. Ei au creat un adevărat stil internațional, recunoscut ca atare încă din perioada interbelică și rămas dominant și astăzi⁷⁴. Măsura în care idealurile umaniste, care i-au inspirat pe întemeietorii mișcării, se mai regăsesc astăzi în activitatea celor care le duc mai departe moștenirea estetică, ar trebui să facă însă obiectul unor alte cercetări.

DECORATIVE ARTS BETWEEN THE END OF THE 19th CENTURY
AND THE FIRST PART OF THE 20th. ARTISTIC REVOLUTION AND SOCIAL REFORISM.
CASE STUDIES: ARTS AND CRAFTS AND BAUHAUS

Abstract

During the 19th Century, the evolution of the decorative arts was for a long time in contrast with the political developments. Political revolutions have not had a history that is synchronous with that of artistic revolutions until the end of the century, only becoming so in the first decades of the 20th Century. We intend to analyse some elements of the modernist movement in decorative arts which emerged in the last decades of the 19th Century, based on a progressive ideology, socially motivated, which aimed to reform the society by calling for a new type of design. We will present two case studies: the *Arts and Crafts*, a movement in the decorative arts appeared in the United Kingdom in the second half of the 19th Century and *Bauhaus*, a school of arts and crafts that existed in Germany between 1919–1933. We start from a comparison between the attitudes of the two movements regarding the industrial type production, achieved through the use of the machine. Arts and Crafts, whose main ideologue was William Morris, had consistently argued for rejecting the use of the machine in the production of decorative art objects, while the Bauhaus, inspired by Walter Gropius, was characterized by the intention to make the industrial products aesthetic. Also, the two movements had a series of common elements, both artistically, through the attention paid to functionalism, as well as socially, by trying to use the arts for changing the society. Furthermore, both started from a re-evaluation of the Middle Ages, as an inspiration for organizing the production. The main ideologues of both movements believed, at least for a while, in the possibility of socialist revolution, but were forced to resort to a capitalist type of production. However, they contributed through their ideas to an artistic revolution in design and architecture.

Keywords: Decorative Arts, William Morris, Walter Gropius, Arts and Crafts, Bauhaus, medievalism, modernism, design.

⁷⁴ Frances Ambler, *The Story of the Bauhaus, the Art and Design School that Changed Everything*, London, Octopus Publishing Group, 2018, p. 80.

La Institutul de Istorie „Nicolae Iorga” s-a desfășurat, în data de 11 iunie a.c., conferința cu titlul *De la ideile Revoluției franceze la cultura protestului*, prilejuită de împlinirea a 230 de ani de la declanșarea Revoluției franceze și a 50 de ani de la concertul organizat la Woodstock, în Statele Unite ale Americii. Trăsătura de unire între cele două evenimente a reprezentat-o atitudinea revendicativă, sau altfel spus cultura protestului pe care a inaugurat-o Revoluția franceză, prelungită printr-o serie de medieri sociale și ideologice până în anii 1960 și mai încolo. Ca atare, conferința a fost organizată în trei secțiuni, referitoare la Revoluția franceză și la impactul ei asupra mișcărilor de emancipare din secolul al XIX-lea, la formele contestației culturale și politice din Occident, respectiv la cultura subversivă din țările Europei răsăritene în timpul regimului comunist.

Nu dorim să insistăm acum asupra valorii prezentărilor, pe care le socotim în general bune, unele chiar foarte bune. Vrem să remarcăm însă trei aspecte, de natură să facă din această conferință o premieră în activitatea institutului. Mai întâi, tematica: după știința noastră nu a mai existat o manifestare având ca obiect muzica, literatura, artele decorative, tratate în relație cu atitudinile morale și contextul politic din epoca respectivă. Apoi, conferențiarii: pentru prima dată s-au reunit nu numai istorici din centre instituționale diferite (Daniela Bușă, Raluca Tomi, Cristian Vasile – de la institutul gazdă, Ana Maria Cătănuș – de la Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, Ecaterina Lung și Alin Ciupală – de la Facultatea de Istorie a Universității București), ci reprezentanți ai altor domenii de activitate; semnalăm în acest sens prezența compozitorului Ilie Stepan din Timișoara și a redactorului Doru Ionescu, de la Televiziunea Română. În al treilea rând, avem în vedere participarea. Este remarcabil ca la o conferință ce a durat între 9.30 și 16.30, cu 11 vorbitori și 3 moderatori, adică aproape jumătate dintr-o conferință anuală a Institutului „Nicolae Iorga”, prezența în sală să fie de la început până la sfârșit de circa 30 de persoane, în total însă mai multe, fiindcă publicul s-a rulat de-a lungul întregii zile. Această prezență s-a datorat subiectului conferinței, care a stârnit interes, precum și publicității făcute pe site-ul institutului, a cărui utilitate în asigurarea vizibilității se dovedește astfel încă o dată.

Specializările diferite ale vorbitorilor nu au împietat asupra coerenței manifestării, dimpotrivă, s-au regăsit în complementaritatea comunicărilor și în dinamica întrebărilor și a discuțiilor, care, cu mici excepții, au căutat să clarifice ori să aprofundeze în mod serios temele tratate. Din acest punct de vedere, al metodei de lucru, conferința certifică, zicem noi, beneficiile abordărilor interdisciplinare și ale multiperspectivității.

Alexandru Mamina

Noile tendințe în istoriografie nu pot fi înțelese decât atunci când sunt situate în contextul marilor schimbări sociale, tehnologice și culturale în care apar. Disputele din cadrul lumii occidentale contemporane privind modificarea principiilor culturale fundamentale, noile oportunități tehnologice și atitudinile față de mediul înconjurător ne oferă astfel cadrul conceptual explicativ al tendințelor istoriografice din ultimele trei decenii.

Având originile în anii 1930, când era folosit în domeniile educației și relațiilor internaționale, termenul „globalizare” s-a consacrat în spațiul public și în cel academic începând cu anii 1990. În accepțiunea sa cea mai largă, globalizarea se referă la legăturile tot mai strânse între diferitele zone ale lumii, având nu doar o dimensiune economică, ci și politică, ideologică și culturală. Globalizarea i-a determinat pe istorici să acorde o atenție sporită fenomenelor ce depășesc granițele naționale și regionale, în încercarea lor de a explica trecutul. Spre deosebire de tradiționala istorie universală, noua direcție de cercetare, istoria globală, nu își propune să explice tot ceea ce s-a întâmplat în trecut,

la nivelul întregii planete. Termenul „global” nu se referă așadar la obiectul de studiu, ci la metodă. În consecință, istoria globală nu este o istorie a întregului glob sau a globalizării, ci o abordare metodologică ce pune accentul pe conexiunile existente între diferite regiuni, în epoci diferite.

Legăturile acestui nou tip de demers istoriografic cu istoria culturală este ceea ce și-au propus să analizeze organizatorii celei de a douăsprezecea conferințe a Societății Internaționale de Istorie Culturală, intitulată *Global Cultural History*, desfășurată la Tallinn, între 26–29 iunie 2019. Aria geografică și culturală de proveniență a celor peste 200 de participanți, din 35 de țări, de pe cinci continente, a oferit conferinței o adevărată dimensiune globală.

Reiterând, la un alt nivel, disputele metodologice dintre practicanții istoriei sociale și cei ai istoriei culturale din urmă cu câteva decenii, organizatorii conferinței și majoritatea vorbitorilor au subliniat contribuția pe care istoria culturală o poate aduce istoriei globale: mutarea accentului de la reconstituirea faptelor și a structurilor la căutarea semnificațiilor.

Istoria globală nu se limitează la studierea unui anumit spațiu geografic, ci încearcă să urmărească ideile, oamenii și obiectele studiate, în întreaga lor arie de răspândire. Este ceea ce a încercat să facă Peter Burke, în prezentarea sa intitulată *Globalising the Renaissance: The Role of the Jesuits*, în care a identificat rolul iezuiților în răspândirea ideilor și idealurilor Renașterii. Burke își nuanțează acum modelul difuziunii Renașterii, de la centru înspre periferii, dezvoltat în celebra sa lucrare din urmă cu câteva decenii, vorbind despre hibridizare, despre adaptarea conștientă și nu receptarea inconștientă de către periferii a modelelor culturale preluate de la centru. În urmărirea scopului declarat, *ad maiorem Dei gloriam* (ceea ce se traducea prin convertirea la creștinism a populațiilor de altă religie), iezuiții au jucat un rol de mediatori culturali, încercând să transfere în spațiul extraeuropean anumite forme culturale specifice Europei vremii, precum umanismul sau idealurile artistice renaștentiste. Renunțați pentru disponibilitatea lor de a-și adapta mesajul specificității fiecărei culturi, ai cărei membri încercau să-i convertească, iezuiții au modificat idealurile umaniste și artistice transmise în spațiile extraeuropene. De pildă, spre deosebire de colegiile iezuite din Europa, cele din Asia și America, pentru că aveau un scop diferit, acela de a pregăti misionari din rândul nativilor, aveau o programă bazată pe un amestec de umanism și scolastică medievală. În arhitectură, bisericile iezuite din spațiul extraeuropean au încercat să imite biserica Il Gesù din Roma. Pentru construirea acestor biserici, iezuiții au fost însă nevoiți să se folosească de mâna de lucru locală, iar sculptorii indigeni și-au însușit în mod activ idealurile arhitecturale europene, încorporând numeroase motive locale. Astfel s-a ajuns la construirea unor biserici specifice în multe locuri din America de Sud, care cu greu ar fi putut fi recunoscute drept biserici iezuite de către un european din secolul al XVII-lea. Și în pictură iezuiții au încercat să-i instruiască pe pictorii locali să picteze în stil occidental renaștentist. Dacă vechea metodă comparativă pune accentul pe felul în care artiștii locali au înțeles idealurile estetice europene, istoria culturală globală arată cum aceștia și-au însușit în mod conștient modelul cultural european, folosindu-l în scopuri proprii și adaptându-l propriilor nevoi. Deși iezuiții au eșuat în scopul urmărit în Asia, de a converti populația locală la creștinism, au contribuit totuși, în mod neintenționat, la dezvoltarea viitoare a unor noi stiluri artistice, care, ulterior, aveau să influențeze, la rândul lor, arta europeană (influența pe care gravurile lui Hokusai au avut-o asupra artei europene este doar un exemplu).

O astfel de abordare globală a făcut ca astăzi să se vorbească despre pluralitatea Renașterilor, pornind de la cartea lui Jack Goody (*Renaissances: The One or the Many?*, Cambridge University Press, 2009), citată în multe din prezentările din cadrul conferinței, inclusiv de către Peter Burke, și nu despre un fenomen cultural unic, ce a influențat, în diferite moduri, alte culturi. Eterogenitatea culturală nu doar a Europei, ci chiar a spațiului italian, în perioada Renașterii, a fost subliniată de prezentările din secțiunea dedicată diferitelor „culturi ale vrăjitoriei” din perioada modernă.

Analiza circulației stereotipurilor și toposurilor discursive, precum și a modului în care acestea au fost utilizate de către diverse grupuri, în diverse contexte culturale, pentru a vorbi despre vrăjitorie, este așadar contribuția teoretică inovatoare pe care istoria culturală o poate aduce la analiza unui fenomen ale cărui cauze sociale, economice și politice au fost intens studiate. Astfel, Fabrizio Conti¹ a

¹ În prezentarea intitulată *Cultures of Witchcraft: The Dissemination and Use of Witch-Beliefs in the Renaissance*.

arătat cum, în predicile populare ținute în nordul Italiei, călugării franciscani și dominicani îi acuzau de erezie pe inchiizitorii care credeau că lucrurile descrise de vrăjitoare s-au întâmplat cu adevărat. Pe de altă parte, așa cum a demonstrat Marina Montesano², textele din antichitatea clasică ce vorbeau despre superstițiile privind strigile, popularizate de umaniști, au fost folosite în procesele împotriva vrăjitoarelor (ca urmare a autorității de care se bucurau textele antice) pentru a dovedi realitatea acuzațiilor aduse. Debora Moretti³ a fost interesată de modul în care oamenii obișnuiți din Toscana și Piemont și-au însușit discursul despre vrăjitoare, dezvoltat și impus de elitele clericale. Analizând transcrierile proceselor împotriva vrăjitoarelor din arhivele din Siena (234 de procese, între 1580–1780) și cele din Novara (50 de procese, între 1519–1615), Moretti a arătat recurența în răspunsurile femeilor acuzate de vrăjitorie a unor teme comune în folclorul local, legate de uciderea copiilor, transformarea într-un animal, zborul prin aer ș.a.m.d. Aceasta nu înseamnă însă, susține Moretti, că oamenii de rând și-au însușit modelul cultural impus de elite (bazat pe textele unor autori antici, ce foloseau, la rândul lor, teme din folclorul local), ci ilustrează o reacție specific umană: puși în fața unei instanțe acuzatoare, oamenii, atunci când sunt întrebați despre ceva ce nu știu, pentru a-și dovedi dorința de cooperare vorbesc despre ceea ce știu.

Înlocuirea modelului teoretic explicativ, ce pune accentul pe receptarea pasivă, cu un altul ce evidențiază utilizarea conștientă a unui model cultural a fost ilustrată și de Hent Kalmo, de data aceasta în domeniul dreptului internațional, un nou exemplu de interdisciplinaritate a domeniului istoriei culturale și a conferințelor organizate de International Society for Cultural History. În prezentarea sa, intitulată *International Law and the Limits of the Reception Paradigm in Cultural History*, Hent Kalmo a arătat cum, după 1945, fostele colonii europene, nu au adoptat pur și simplu, prin intermediul traducerilor, tratatele europene de drept internațional, ci au folosit din acestea acele principii (dreptul la autodeterminare, invocarea principiului *clausa rebus sic standibus* în detrimentul principiului *pacta sunt servanda*, folosit de europeni pentru a susține continuarea dominației) care le-au permis să-și argumenteze dreptul la independență.

Unul dintre aspectele centrale ale istoriei culturale globale este accentul pus pe rolul traducerilor în transferul cultural. Din punctul de vedere al istoriei culturale, traducerile nu sunt o simplă trecere a unui text (mesaj) dintr-o limbă într-alta, ci o trecere de la o cultură la alta, proces însoțit și de o modificare a sensului. În prezentarea sa, *Globalising the Enlightenment: The Example of Brazil*, Maria Lúcia Pallares-Burke a încercat să urmărească avaturile scrierilor și ideilor luminate în statele din America de Sud, în special Brazilia, în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Și aici accentul a fost pus nu pe receptarea pasivă, ci pe utilizarea traducerilor acestor texte în anumite scopuri și pe modul în care aceasta a influențat alegerea textelor traduse, maniera în care au fost traduse și au fost folosite pentru a argumenta diverse opțiuni ideologice. Un exemplu oferit a fost cel al traducerii lucrării lui Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women* (1792), publicată în Brazilia, în 1832, sub pseudonimul Nisia Floresta Brasileira Augusta. Deși se revendică a fi o traducere a lucrării lui Wollstonecraft, Pallares-Burke a arătat că textul publicat în Brazilia este, de fapt, o traducere literală a unei alte lucrări, *Woman not inferior to man*, apărută la Londra, sub pseudonimul Sofia, în 1740. Probabil că textul lui Wollstonecraft nu i s-a părut suficient de radical traducătoarei din Brazilia, argumentează Pallares-Burke; numele autoarei europene era însă suficient de cunoscut pentru a garanta interesul cititorilor brazilieni. De aceea Nisia a pretins că a tradus textul lui Wollstonecraft și nu pe cel al Sofiei, din 1740.

O secțiune în cadrul conferinței a fost dedicată rolului pe care ideologia politică europeană l-a avut, mai ales prin intermediul traducerilor, în conturarea imaginarului politic din sud-estul Europei în secolul al XIX-lea. Raluca Alexandrescu⁴, de la Facultatea de Științe Politice a Universității din București, a repertoriizat principalele momente ale lentului și dificilului proces de occidentalizare a

² În prezentarea *Classical Culture, Renaissance Humanism, and Witchcraft*.

³ Prezentarea sa a avut titlul *The Circulation and Exchange of Ideas: Myths, Legends and Oral Traditions in the Witchcraft Trials of Italy*.

⁴ Prezentarea sa a fost intitulată *The Good and the Bad Government as a Political Culture Issue: Time and Narrative Modern Democracy in South-eastern Political Thought*.

practicilor, gândirii și culturii politice din România secolului al XIX-lea, arătând importantul rol pe care l-au avut în acest sens traducerile, chiar și cele literare, din autori francezi, apărute în deceniile al patrulea și al cincilea ale aceluși secol. Victor Rizescu⁵ a arătat cum ideologia liberală occidentală, ce pune accentul pe libertățile individuale, a fost adaptată condițiilor economice, sociale și culturale din România sfârșitului de secol XIX pentru a susține o viziune centralistă și etatistă.

Mai multe secțiuni ale conferinței au grupat prezentările ce au discutat rolul pe care agenții mediatori l-au avut, în diferite perioade, în transferul cultural. Astfel, Cathleen Sarti, în prezentarea *An Agent of Cultural, Political, and Economic Exchange: Pompeius Occo (1483–1537)*, a arătat rolul avut de acest bancher, umanist și om politic în stabilirea unei rețele de legături nu doar economice și politice, dar și culturale, între regiunea Mării Baltice, Țările de Jos, Casa de Habsburg și papalitate. În mod similar, Jana Lainto⁶ a subliniat importanța avută de Arnošt Kraus ca mediator între cultura daneză și cea cehă, la începutul secolului al XX-lea.

Proiectarea în trecut a unei dimensiuni globale a legăturilor interumane, așa cum noul tip de demers istoriografic are tendința să o facă, poate duce însă la anacronism. Acesta este cazul istoricilor ce vorbesc despre un cv mediu global. În prezentarea sa⁷, Ecaterina Lung a arătat că nu se poate face o istorie culturală globală a diplomației bizantine din secolul al VI-lea, întrucât lipsesc sursele care să ne ajute să reconstituim punctul de vedere al „barbarilor” cu care bizantinii au avut relații diplomatice, iar sursele bizantine ce vorbesc despre popoarele germanice nu oferă informații despre acestea, cât despre societatea bizantină.

Abordarea perspectivei globale și accentul pus pe identificarea relațiilor ce s-au stabilit între oameni (istoria socială și economică globală), precum și a semnificației pe care diferite comunități o dau acestor relații (istoria culturală globală) nu a însemnat însă renunțarea la dimensiunea locală a istoriei. Microistoria culturală globală este un domeniu despre care se vorbește din ce în ce mai des în ultimii ani, Anne Gerritsen argumentând, în prezentarea sa⁸, în favoarea unei astfel de abordări. Doar o abordare microistorică a unui fenomen global, cum ar fi comerțul cu porțelan chinezesc, a arătat Gerritsen, ne permite să reconstituim universul mental al negustorilor dintr-un mic orășel provincial situat pe malul lacului Poyang, în provincia chineză Jiangxi, parte din rețeaua de distribuție a porțelanului din China în întreaga lume. Analiza însemnărilor de pe marginea copiilor manuscrise ale cărților cu rutele comerciale editate de autoritățile provinciale i-a permis lui Gerritsen să reconstituie maniera în care negustorii din micul oraș confereau, la nivel simbolic, stabilitate și securitate unei întreprinderi de altfel destul de primejdioasă, desfășurată într-o regiune relativ instabilă.

Încă de la consacarea sa ca disciplină academică, în secolul al XIX-lea, istoria a adoptat o metodologie naționalistă, considerând națiunile ca principalul său obiect de studiu. Studiind legăturile ce s-au stabilit între grupurile umane din diverse regiuni ale lumii, istoria globală încearcă astfel să depășească demersurile de tipul istoriilor naționale și instrumentele acestora de cronologizare și spațializare. Mai mult, înglobând studiile din domeniul postcolonialismului, istoria globală încearcă să evite o abordare europocentristă.

Aplicând instrumentele sale specifice de analiză a discursului, istoria culturală își propune să meargă dincolo de identificarea fluxurilor de oameni, bunuri, capital și modele culturale și să analizeze semantica discursului despre spațializare. Este ceea ce a încercat să facă Sujit Sivasundaram⁹, identificând legătura între discursul științific despre studierea globului pământesc (stabilirea exactă a sfericității pământului, studierea empirică a fenomenelor naturale) de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, respectiv retorica expansiunii imperiale a Europei.

⁵ În prezentarea *Oligarchic and Anti-Oligarchic Liberalism Across the Lags of Development: A Romanian Perspective on the Global Dissemination and Social Entrenchment of Liberal Culture*.

⁶ *Northern Horizons: Arnošt Kraus as a Cultural Mediator of Denmark in the Czech Lands / Czechoslovakia, 1892–1939*.

⁷ *Is a Global Cultural History of Early Byzantine Diplomacy Possible?*

⁸ *Merchant Crossing in Late Imperial China: A Micro-Global Approach to the Porcelain Trade*.

⁹ În prezentarea intitulată *Making the Globe: A Cultural History of Science from the Bay of Bengal*.

Istoria culturală, a arătat Matthias Middell¹⁰, nu se limitează la a identifica omogenitatea sau eterogenitatea culturală a unui anumit teritoriu, ci urmărește felul în care acesta este imaginat, împărțit la nivel discursiv de către diferiți actori, în încercarea lor de a-și impune controlul asupra spațiului astfel definit. Aplicarea metodologiei istoriei culturale aduce așadar o nouă perspectivă teoretică istoriei globale: analiza legăturilor dintre diverse spații trebuie dublată de cea a modului în care aceste unități spațiale au fost construite la nivel discursiv, pentru a fi apoi controlate la nivel administrativ.

Consecință a fenomenului contemporan al globalizării, conceptul de istorie globală a devenit unul foarte des uzitat în discursul academic al ultimelor trei decenii, ceea ce a și dus la o anumită ambiguitate metodologică a acestui tip de demers. Așa cum s-a întâmplat în trecut și cu alte concepte istoriografice, cel de „mentalități” fiind un bun exemplu, probabil că, într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat, „istoria globală” va fi înlocuită de alte concepte. De altfel, în cadrul conferinței, unii dintre vorbitori, cum ar fi Matthias Middell, au propus înlocuirea termenului de „global” cu cel de „transregional”. Totuși, pare destul de puțin probabil că, în viitor, istoricii vor înceta să se preocupe de legăturile stabilite între grupurile umane din regiuni și culturi diferite, indiferent cum vor fi definite acestea. Iar prezentările din cadrul conferinței *Global Cultural History* au ilustrat pe deplin modul în care istoria culturală poate contribui la acest demers.

Daniel Gicu

¹⁰ În prezentarea *Transregional Dimensions of Global Cultural History*.

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://www.iini.ro>

PETER McCAFFERY, BEN MARSDEN (coordonatori), *The cultural history reader*, London and New York, Routledge, 2014, LVII + 349 p.

Încă de la apariție, în anii '80, istoriei culturale i s-a reproșat că aria sa de cercetare și metodele folosite sunt vagi și disputate. Această ambiguitate epistemologică pare să fi constituit însă un avantaj, noul tip de demers istoriografic cunoscând un real succes în ultimele decenii. Dovadă stau numeroasele lucrări de sinteză și popularizare apărute în ultimii ani, dar și aria lingvistică a lucrărilor, limba de redactare variind de la engleză la spaniolă, italiană sau română. În cadrul acestui curent se înscrie și apariția volumului *The cultural history reader*, o crestomație ce își propune să adune cele mai importante contribuții din ultimele trei decenii din domeniul istoriei culturale.

Cele două capitole introductive ale volumului prezintă modul în care istoria culturală se individualizează astăzi ca domeniu de cercetare, precum și precursorii acestui tip de demers istoriografic. Urmează apoi o selecție de 31 de texte, articole sau fragmente din cărți, structurate în 11 secțiuni tematice, a căror interdependență este totuși subliniată: studiile de gen; comerțul, creditul și consumul; timpul, spațiul și sistemele de măsurare; ceilalți; cultura populară; religia; copilăria; individualismul; relația între cultura scrisă și cultura orală; tehnologia și războiul. Fiecare secțiune tematică este precedată de o introducere ce trece în revistă principalele contribuții ale istoricilor ce au abordat domeniul respectiv cu instrumentele istoriei culturale.

Ca mai toate lucrările de sinteză din acest domeniu, capitolele introductive încearcă să definească aria de studiu a istoriei culturale, precum și relațiile sale cu celelalte discipline din cadrul științelor sociale. Definiția de lucru adoptată de către editorii volumului identifică istoria culturală ca acel demers al cărui scop este căutarea semnificațiilor atașate obiectelor, evenimentelor, fenomenelor, proceselor din trecut de către contemporanii acestora, precum și a modalităților în care aceste semnificații au fost produse, negociate, transmise și înșușite. Sunt identificate apoi punctele comune și diferențele în ceea ce privește abordările metodologice și tematice între istoria culturală și alte discipline precum antropologia, arheologia, geografia umană și culturală, psihologia culturală, sociologia și istoria socială, studiile culturale, istoria intelectuală, filosofia și științele cognitive.

Încă de la apariție, istoria culturală s-a folosit din plin de eșafodajul teoretic și instrumentarul metodologic al antropologiei, atât istoricii, cât și antropologii fiind interesați de semnificațiile pe care o comunitate umană le atribuie lumii înconjurătoare. În perioada interbelică, atunci când observarea participativă devine o practică obișnuită în antropologie, se pune accentul pe stabilitatea temporală a obiceiurilor și pe omogenitatea culturală a unei comunități, ce făcea ca aceasta să poată fi studiată distinct, ca entitate culturală de sine stătătoare. În ultimele decenii, ca urmare și a rapidității răspândirii fenomenului globalizării, antropologii au abandonat acest punct de vedere, atrăgând atenția asupra pericolelor proiectării omogenității de către cercetător asupra societăților studiate și subliniind contribuția activă a indivizilor în articularea semnificațiilor. Dacă la începuturile sale istoria culturală era tributară modelului interpretativ din antropologie ce considera cultura ca un tot omogen – opera lui Clifford Geertz fiind privilegiată în acest sens –, istoricii din ultimele două decenii și-au însușit noua paradigmă epistemologică din antropologie, ce critică interpretările lui Geertz, punând accentul pe diversitatea culturală a unei societăți. Aceasta face ca, în încercarea de a defini cultura – deși editorii volumului recențat subliniază futilitatea stabilirii unei relații intrinseci între istoria culturală și cultura ca obiectul său de studiu –, cercetătorul să nu vorbească despre un ansamblu al creațiilor umane și comportamentelor învățate cărora li se conferă o semnificație, ci despre un repertoriu potențial, în continuă schimbare, al resurselor ce pot fi utilizate de către membrii unei comunități în încercarea lor de a conferi sens vieții și lumii înconjurătoare (p. XXI).

Dincolo însă de aceste scurte digresiuni teoretice, cei doi editori, Peter McCaffery și Ben Marsden, preferă să ofere un răspuns practic la întrebarea „ce este istoria culturală?”, prezentând exemple concrete de analize ale istoricilor practicanți ai acestui tip de demers. De aceea, utilitatea volumului *The cultural history reader* nu constă atât în discuțiile teoretice privind aria de definire și metodologia istoriei culturale, cât în noutatea interpretărilor aduse în fiecare din domeniile de studiu selectate, prin aplicarea instrumentelor de lucru specifice istoriei culturale. Spicuim în continuare câteva dintre aceste interpretări ce au contestat teorii explicative consacrate, atât în domeniul culturii, cât și în cel politic și economic.

Astfel, în ceea ce privește studierea rolurilor de gen, modelul interpretativ ce considera că încercările clasei de mijloc de a se diferenția de aristocrație și de clasa muncitoare prin promovarea unei morale ce valoriza munca bărbaților în spațiul public și devotamentul femeilor în creșterea copiilor și îngrijirea gospodăriei au dus, în perioada 1780–1850, la împărțirea activităților umane într-o sferă publică, rezervată bărbaților și o sferă domestică, rezervată femeilor, a fost criticat în ultimele două decenii de autori precum John Tosh (*Boys into men*, p. 29–38).

Fragmentul din cartea lui Jacques Le Goff, *Le Moyen Age et l'argent* (Paris, Perrin, 2010; tradusă în engleză în 2012), arată anacronismul transunerii în evul mediu a concepției despre bani ce există în societatea capitalistă modernă. Tranzacțiile financiare erau înțelese în evul mediu în termenii unor relații personale între participanți, relații guvernate de morala creștină prin referința la idealul iubirii aproapelui ca pe tine însuși. Aceasta îi permite lui Le Goff să respingă ideile diferiților istorici economici, potrivit cărora germeii capitalismului ar fi fost situați în evul mediu (p. 43–48).

Studiul lui John Padgett și Paul McClean (*Economic credit in Renaissance Florence*, p. 49–58) arată că, în Florența, în perioada Renașterii, funcționarea pieței economice era influențată de relațiile de prietenie dintre principalii actori și de practica dar-contradar, infirmând astfel premisa teoriei economice neoclasice, potrivit căreia în cadrul funcționării pieței deciziile sunt luate în funcție de produse și de prețul lor, și nu de identitatea persoanelor ce desfășoară tranzacțiile.

Textul lui Paul Glennie și Nigel Thrift (*The spaces of clock times*, p. 87–95) critică teza lui E. P. Thompson (*Time, work-discipline, and industrial capitalism*, din revista „Past & Present”, vol. 38, 1967, p. 56–97), care considera că practica măsurării exacte a timpului s-a impus la sfârșitul secolului al XVIII-lea, când proprietarii de fabrici au încercat să controleze cât mai strict timpul de muncă al muncitorilor, pentru a maximiza rezultatele. Glennie și Nigel arată că apariția ceasurilor mecanice nu a dus la impunerea unui sistem uniform de măsurare a timpului, oamenii experimentând timpul în mod diferit în diverse contexte și folosind ceasurile mecanice în scopuri foarte variate.

În practica istoriei culturale din ultimele trei decenii, analiza imaginii Celuilalt a mers dincolo de identificarea stereotipurilor specifică imagologiei, în încercarea de a sublinia modalitatea în care aceste stereotipuri sunt utilizate în viața de zi cu zi.

În abordarea domeniului religiei, istoria culturală nu este interesată atât de credințe și doctrine – așa cum este cazul istoriei ideilor –, cât de morală și practici. Așa cum arată textele selectate în volumul recenzat, cuvântul religie nu desemnează un concept abstract, anistoric, ci un ansamblu eterogen de fenomene ce trebuie studiate în contextul lor cultural de manifestare. Este mai potrivit așadar să vorbim despre tipuri diferite de creștinism, decât despre o esență doctrinară și ritualică a acestei religii.

Inovația metodologică adusă de textele de istorie culturală din ultimele decenii ce au analizat copilăria a fost reprezentată de studierea nu atât a valorilor transmise de către adulți, cât a reacției și rezistenței copiilor în adoptarea acestor valori, a experiențelor și percepțiilor copiilor, mergând până la identificarea unei culturi a copiilor, transmisă prin jocuri sau alte practici specifice copilăriei.

Așa cum arată textele grupate sub tematica „Individualism”, istoria culturală a infirmat ipoteza lansată de Jakob Burckhardt, potrivit căruia individualismul, ca teorie care consideră individul drept valoare supremă în toate domeniile vieții, își are originile în Renaștere. Fragmentul din cartea lui John Jeffries Martin (*The myth of renaissance individualism*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004, p. 223–232) arată că oamenii din Renaștere jonglau cu o multitudine de concepții și atitudini în ceea ce privește relația dintre individ și societate, folosind concepții diferite, uneori chiar conflictuale, în funcție de situație și de persoanele cu care aveau relații.

Volumul *The cultural history reader* are însă și unele lipsuri, ce țin de selecția ariilor tematice, dar și de aria culturală de proveniență a textelor. Astfel, cu excepția fragmentului din traducerea în engleză a lucrării lui Le Goff, toate textele provin din spațiul cultural anglo-saxon. Incluziunea acestui text într-un volum de istorie culturală poate fi însă simptomatică pentru schimbarea de atitudine din mediul academic francez, Le Goff și adepții săi având inițial o atitudine rezervată față de adoptarea sintagmei „istorie culturală”. Selecția ariilor tematice (impusă probabil și de restricțiile editoriale) a lăsat totuși în afară domeniul în care studiile de istorie culturală din ultimele trei decenii au adus contribuții importante. Astfel, volumul nu atinge subiecte precum istoria vestimentației (în care studiile lui Daniel Roche au avut un rol covârșitor), a alimentației (contribuțiile lui Jean-Louis Flandrin și Massimo Montanari), studiul sporturilor și a turismului, imaginarul legat de corp și simțuri, istoria emoțiilor ș.a.m.d.

Meritul volumului rămâne însă acela de a prezenta unele dintre principalele direcții de dezvoltare ale istoriei culturale în ultimele trei decenii, reprezentând în același timp un instrument de lucru pentru cei interesați să înțeleagă modalitatea în care acest tip de demers istoriografic ne ajută să înțelegem trecutul.

Daniel Gicu

DORU STĂNCULESCU în dialog cu FLORIN-SILVIU URSULESCU, *Prezidente*, «București», Casa de Pariuri Literare, (2018), 172 p.

Discuțiile dintre Doru Stănculescu și Florin-Silviu Ursulescu reprezintă, pentru cei care studiază istoria contemporană și în particular istoria comunismului, o sursă documentară de primă importanță. De primă importanță la modul propriu, fiindcă relațiile provin de la oameni care au trăit în perioada respectivă, constituindu-se așadar în surse primare. De primă importanță, însă, și din punctul de vedere al valorii, sau mai bine zis al semnificației consemnărilor.

Mai mulți dintre istoricii comunismului manifestă obiceiul pernicios de a interpreta perioada exclusiv din punctul de vedere al documentelor oficiale, ca și cum existența s-ar fi epuizat în cadrul directivelor trasate la vârf. În felul acesta, realitatea este, cum arătam și cu alte ocazii, falsificată prin schematizare, până-ntr-ocolo încât cei care au trăit atunci nu mai regăsesc în respectivele studii viața așa cum au cunoscut-o, cu părțile sale pozitive și negative deopotrivă. Volumul de față are meritul că aduce în atenție tocmai autenticitatea experienței umane concrete. Atunci când relatează episodul petrecerii de la restaurantul Moldova, urmat de plecarea intempestivă, într-o noapte de iarnă, până la Sinaia (p. 140–142), sau când amintește obiceiurile estivale de la Costinești (p. 149–151), Doru Stănculescu evocă modul în care trăia boema artistică. Atunci când povestește reintrarea la Facultatea de Arhitectură, demersurile pentru a obține o locuință sau primii ani de servicii, pune în evidență felul în care funcționau relațiile sociale, pe bază de afinități, intervenții și acomodări. În felul acesta, Doru Stănculescu documentează de fapt epoca, inclusiv în privința potențialului represiv al regimului, pe care l-a resimțit personal în decembrie 1989; și o face, credem noi, mai concludent decât o serie de istorici profesioniști blocați în clișee. Accentul cade firesc pe mediul artistic, totuși, într-o serie de chestiuni privind viața cotidiană, oameni de toate profesiunile își pot recunoaște în lucrare, *mutatis mutandis*, propria istorie personală.

Bineînțeles, ca orice rememorare subiectivă nici aceasta nu este scutită de unele inexactități. Cenaclul Flacăra, de pildă, a debutat într-adevăr la 17 septembrie, dar nu în 1974, cum apare menționat în carte, ci în 1973, după cum Mihaela Popescu, lansată la cenaclu, este astăzi avocat, nu procuror. (În primul caz nu excludem eventualitatea unei greșeli de redactare). Inexactitățile, ca de altfel și limbajul pe alocuri licențios, decurg din oralitatea discursului, agrementat ocazional cu un pahar de vin. Sunt însă aspecte punctuale, ce nu infirmă semnificațiile experienței de viață autentice și nici calitatea de sursă a întregului volum. Îl recomandăm deci spre lectură pentru forța sa evocatoare, dar și pentru farmecul, inteligența și umorul pe care le degajă nu o singură dată.

Alexandru Mamina

ISSN 0567-6320