

Ernest Gellner
**NATIUNI
'ȘI
NAȚIONALISM**



ANTET

CEU

ERNEST GELLNER

NAȚIUNI
,
ȘI
NAȚIONALISM

NOI PERSPECTIVE ASUPRA
TRECUTULUI

Traducere din limba engleză de ROBERT ADAM

ANTET



Editor: Nicolae Năstase

Redactor: Ion Adam

Tehnoredactare computerizată: Gabriela Burlacu

Coperta 1: THE OATH OF THE HORATII (detaliu)
de L. David, *Musée du Louvre, Paris*

© Ernest Gellner, 1983

© For the Romanian edition by Central European University

© Editura ANTET, pentru prezenta versiune românească

Traducerea a fost făcut după ediția:
Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*
Blackwell Publishers, 1994

ISBN: 973-9241-22-0

PREFAȚA EDITORULUI BRITANIC

Ignoranța îmbracă multe forme, și toate periculoase. Strădania noastră de căpetenie a fost în secolele 19 și 20 să ne eliberăm de tradiție și superstiție în chestiunile mari și de eroare în cele mici, pe care se bazează primele, prin redefinirea domeniilor cunoașterii și dezvoltarea în fiecare dintre ele a metodei specifice, adecvate cultivării sale. Este o realizare inestimabilă, dar care are costul său. Cum orice nouă știință și-a creat un vocabular specializat, care să permită referința rapidă și precisă la propriul său stoc uzual, în rapidă creștere, de idei și descoperiri și a ajuns să reclame specialiștilor o pricepere sporită, savanții s-au văzut nu numai ruși, prin însăși erudiția lor, de umanitate în general, dar și lipsiți de contact cu realizările tovarășilor lor din alte domenii, și chiar din unele ramuri ale propriului domeniu. Izolarea reduce nu numai utilitatea, ci și temeinicia muncii lor, dacă energiile sunt dedicate exclusiv eliminării micilor cusururi stânjenitor de evidente pentru colegul din imediata apropiere, în locul evitării altora care s-ar putea profila ca mult mai mari dacă ar fi privite dintr-o poziție avantajoasă mai îndepărtată. Marc Bloch observa o contradicție în atitudinile multor istorici: „când e vorba de a atesta dacă un anumit act omenesc a avut loc ori ba, nu se obosesc prea tare. De pornesc cumva în căutarea rațiunilor aceluși act, se mulțumesc cu cea mai slabă

aparență, îndeobște fondată pe una dintre acele maxime de psihologie comună care nu sunt nici mai mult nici mai puțin adevărate decât opusele lor“. Când istoricul trage cu ochiul prin crăpăturile gardului își zărește vecinii, din literatură, poate, sau din sociologie, bazându-se, la fel de împăcați cu ei înșiși, pe platitudini istorice care sunt naive, simpliste sau vetuste.

Noi perspective asupra trecutului nu reprezintă o reacție împotriva specializării, ceea ce ar fi o absurditate romantică, ci o încercare de conciliere cu ea. Autorii sunt, desigur, specialiști, iar gândurile și concluziile lor se întemeiază pe distinse cercetări profesionale asupra unor diverse perioade și domenii. Aici ei se vor elibera, pe cât posibil, de constrângerile temei, regiunii și perioadei pe care o studiază de obicei și în mod necesar pentru a discuta problemele pur și simplu ca probleme, și nu ca „istorie“, „politică“ sau „economie“. Vor scrie pentru specialiști, pentru că acum suntem cu toții specialiști, și pentru profani, pentru că suntem cu toții profani.

Pentru a inaugura o asemenea colecție nu se poate găsi un autor mai potrivit ca Ernest Gellner, și nici un subiect mai bun decât naționalismul, a cărui forță de modelare și remodelare a lumii moderne este atât de evidentă și care totuși rămâne cu încăpățănare străin și de neînțeles pentru cei ce nu sunt stăpâniți de el. Aprofundarea lucidă a resurselor intelectuale din mai multe domenii – se remarcă aici filosofia, sociologia, istoria culturală și antropologia socială – l-a ajutat pe Gellner să furnizeze o explicație a naționalismului care nu i-ar fi stat la îndemână nici unui expert într-un singur domeniu dintre cele mai sus amintite și care îl face, pentru întâia oară, inteligibil din punct de vedere istoric și uman.

R. I. Moore

Mulțumiri

În scrierea acestei cărți am beneficiat enorm de sprijinul moral și material al soției mele Susan și al secretarului meu Gay Woolven. Forma sa penultimă a fost supusă prețioaselor critici ale fiului meu David. Numărul celor de ale căror idei și informații am profitat de-a lungul anilor, fie aprobându-le, fie contrazicându-le, este prea mare pentru a-i putea menționa, deși datoriile mele, de conștiință și de alt fel, trebuie să fie imense. Se înțelege însă de la sine că numai eu trebuie să fiu învinuit pentru tot ce poate fi controversat în această carte.

Ernest Gellner

Tuzenbach: Ați spus că peste veacuri viața pe acest pământ va fi nespuse de frumoasă, uimitoare! Aveți dreptate. Și ca să ne împărtășim de pe acum din ea, măcar de departe, ar trebui să ne pregătim, trebuie să muncim...

Da, trebuie să muncim! Sunt încredințat că spuneți în sinea dumneavoastră: „Uite un neam sentimental!“ Vă asigur însă că sunt rus și că nici nu știu nemțește... și tata era ortodox...

A. P. Cehov – *Trei surori*, în volumul „Teatru“,
Ed. Univers, București, 1970, traducere de Moni
Ghelérter și R. Țeculescu

Politika u nás byla však spíše méně smělejší formou Kultury.

(Totuși politica noastră a fost o formă mai degrabă puțin
cutezătoare a culturii)

J. Sládeček, *Osmádesátý* ('68), Index, Köln,
1980 și circulat anterior în samizdat la Praga

Naționalitatea este asemenea relațiilor cu femeile: prea implicată în natura noastră morală pentru a fi schimbată onorabil, și prea accidentală pentru a merita să fie schimbată.

George Santayana

Definiții

Naționalismul este mai întâi un principiu politic, care statuează că unitatea politică și cea națională ar trebui să fie congruente.

Naționalismul, ca sentiment, sau ca mișcare, poate fi cel mai bine definit în termenii acestui principiu. *Sentimentul* naționalist este mânia stârnită de violarea principiului, sau satisfacția datorată aplicării sale. *Mișcarea* naționalistă este aceea însuflețită de un sentiment de acest tip.

Sunt multe căile pe care poate fi violat principiul naționalist. Frontiera politică a unui stat național poate să nu includă în interiorul său toți membrii națiunii corespunzătoare, sau îi poate include pe toți, dar și pe unii străini, ori se poate întâmpla ca ambele variante să fie posibile, să nu înglobeze toți membrii unei națiuni, dar să-i încorporeze pe alții străini de ea. Sau iarăși, o națiune poate trăi, neamestecată cu străini, în mai multe state, așa încât nici un stat nu poate pretinde că este statul ei național.

Dar există o formă specială de violare a principiului naționalist la care sentimentul naționalist este în mod special sensibil: conducătorii unității politice aparțin unei națiuni, alta decât a majorității celor conduși.

Pentru naționaliști, acest lucru constituie o înjosire de-a dreptul intolerabilă a proprietății politice. Așa ceva poate surveni fie prin încorporarea teritoriului național într-un imperiu mai vast, fie prin dominația locală a unui grup străin.

Pe scurt, [naționalismul este o teorie a legitimității politice, care cere ca granițele etnice să nu le taie de-a curmezișul pe cele politice și, mai ales, ca granițele etnice din interiorul unui stat dat – o posibilitate deja exclusă din principiu în formularea sa generală – să nu îi separe pe deținătorii puterii, de rest.]

Principiul naționalist poate fi susținut într-un spirit etic, „universalist”. Se pot ivi, și au și fost, naționaliști – *in abstracto* – nepărtinitori în favoarea propriei națiuni și predicând cu generozitate o doctrină identică pentru toate națiunile: fiecare națiune să-și aibă propriul acoperiș politic și să se abțină să aducă sub el non-naționali. Nu există nici o contradicție formală în susținerea unui asemenea naționalism non-egoist. Ca doctrină, el se poate întemeia pe câteva bune argumente, cum ar fi dezirabilitatea păstrării diversității culturale a unui sistem politic internațional pluralist și a reducerii tensiunilor interne în cadrul statelor.

Totuși, în fapt, adesea naționalismul nu a fost atât de blând și rezonabil, nici atât de rațional simetric. Poate că, după cum credea Immanuel Kant, părtinirea, tendința de a face excepții în propriul interes sau în propriul caz, este principala slăbiciune umană, din care decurg celelalte; și poate că ea infectează sentimentul național precum le infectează pe toate celelalte, zămislind ceea ce italienii numeau sub Mussolini acel *sacro egoismo* al naționalismului. De asemenea, eficacitatea politică a sentimentului național ar fi poate mult redusă dacă naționaliștii ar fi la fel de sensibili la relele

săvârșite de propriul popor ca la acelea comise împotriva acestuia.

Dar pe lângă și mai presus de aceste considerații există altele, legate de natura specifică a lumii în care se întâmplă să trăim, care militează împotriva oricărui fel de naționalism, fie el imparțial, general, blând și rezonabil. Să o spunem în chipul cel mai simplu cu putință: pe pământ viețuiesc foarte multe națiuni potențiale. Pe planeta noastră este loc numai pentru un anumit număr de entități politice autonome sau independente. Orice calcul de bun simț arată că numărul națiunilor potențiale este probabil *mult* mai mare decât cel al posibilelor state viabile. Dacă acest argument ori calculul este corect, nu toate naționalismele pot fi satisfăcute și, oricum nu în același timp. Satisfacerea unora atrage frustrarea altora. Apoi acest argument este substanțial întărit de faptul că majoritatea națiunilor potențiale din lume trăiesc, sau au trăit până de curând, nu în unități teritoriale compacte, ci în unele amestecate în cadrul unor sisteme complexe. Rezultă de aici că o unitate politică teritorială poate deveni etnic omogenă, în asemenea cazuri, numai dacă omoară, expulzează sau asimilează non-naționali. Împotrivirea acestora din urmă la asemenea proceduri ar putea îngreuna implementarea pașnică a principiului naționalist.

Aceste definiții trebuie aplicate cu bun simț, precum mai toate definițiile. Principiul naționalist, așa cum l-am definit, nu este violat de prezența unui *mic* număr de rezidenți străini, și nici de prezența ocazională a unui străin în, să zicem, familia domnitoare națională. Dar nu se poate spune cu precizie câți rezidenți străini sau membri străini ai clasei conducătoare trebuie să existe pentru ca principiul să fie efectiv violat.

Nu există un anume procent sacrosanct, dedesubtul căruia străinul poate fi tolerat și deasupra căruia el devine nesuferit, iar siguranța și viața îi sunt în primejdie. Fără îndoială că această cifră variază în funcție de împrejurări. Imposibilitatea de a da o cifră general aplicabilă și precisă nu subminează totuși utilitatea definiției.

Stat și națiune

Definiția noastră asupra naționalismului conține doi termeni încă nedefiniți: stat și națiune.

Discutarea statului poate începe de la faimoasa definiție a lui Max Weber, potrivit căreia el este cea agenție din cadrul societății care posedă monopolul violenței legitime. Ideea este simplă și seducătoare: în societăți bine ordonate, aidoma celor în care cei mai mulți dintre noi trăim sau aspirăm să trăim, violența privată sau regională este ilegală. Recursul la violență este permis numai autorității politice centrale și celor cărora ea le deleagă acest drept. Printre diversele sancțiuni pentru menținerea ordinii, ultima – forța – poate fi aplicată numai de o agenție specializată, clar identificată, bine centralizată și disciplinată a societății. Această agenție sau acest grup de agenții este statul.

Ideea conținută în această definiție corespunde destul de bine intuițiilor morale ale multora, probabil ale majorității membrilor societăților moderne. Totuși, ea nu este pe deplin satisfăcătoare. Există „state” – sau oricum, instituții pe care în mod normal am fi înclinați să le numim astfel – ce nu monopolizează violența legitimă în interiorul teritoriului pe care îl controlează mai mult sau mai puțin efectiv. Un stat feudal nu obiectează în mod necesar împotriva războaielor private dintre

deținătorii de fiefuri, cu condiția ca aceștia să-și îndeplinească și obligațiile față de suzeran; sau iarăși, un stat ce numără populații tribale printre supușii săi nu obiectează în mod necesar la instituția feudei atâta vreme cât cei ce își fac de cap în interiorul ei se abțin de la vătămarea neutrilor pe drumurile publice sau în târg. Statul irakian, sub tutela britanică după primul război mondial, tolera incursiunile tribale, cu condiția ca participanții la ele să se anunțe la cel mai apropiat post de poliție, înainte și după expediție, pentru a le fi înregistrate birocratic mărturiile privitoare la cei uciși și la pradă. Pe scurt, sunt state cărora le lipsește fie dorința, fie puterea de a-și impune monopolul violenței legitime, și care totuși rămân, în multe privințe, „state“, recognoscibile ca atare.

Principiul fundamental al lui Weber pare totuși valabil acum, oricât de ciudat etnocentric poate fi ca definiție generală, cu tacita sa presupunere a unui stat vestit bine centralizat. Statul constituie o elaborare foarte distinctă și importantă a diviziunii sociale a muncii. Acolo unde nu există diviziune a muncii, nici nu se poate măcar vorbi despre stat. Dar nu orice specializare face un stat. Statul este specializarea și concentrarea menținerii ordinii. Statul este acea instituție sau acel complex de instituții însărcinate în mod specific cu întărirea ordinii, indiferent cu ce altceva ar mai putea fi însărcinate. Statul există acolo unde agențiile specializate de menținere a ordinii, precum forțele polițienești sau instanțele judiciare, s-au separat de restul vieții sociale. Ele *sunt* statul.

Nu toate societățile sunt înzestrate cu un stat. Rezultă imediat că problema naționalismului nu se pune pentru societățile fără stat. Când nu există stat, evident că nimeni nu se poate întreba dacă granițele sale sunt

sau nu congruente cu limitele națiunii. Dacă nu există conducători, nefiind stat, nimeni nu se poate întreba dacă ei sunt ori ba de aceeași naționalitate cu supușii lor. Unde nu există nici stat, nici conducători, nimeni nu poate resimți încălcarea cerințelor principiului naționalismului. S-ar putea deplânge lipsa statalității, dar aceasta este o altă problemă. În general naționaliștii au tunat și au fulgerat împotriva împărțirii puterii politice și a naturii frontierelor politice, dar au avut rareori, dacă nu niciodată, prilejul de a deplânge deopotrivă absența pe de-a-ntregul a puterii și a granițelor. Circumstanțele în care s-a ivit în general naționalismul nu au fost acelea în care lipsea însuși statul ca atare, sau când realitatea sa putea fi cumva pusă serios la îndoială. Statul era chiar prea vizibil. Erau resimțite frontierele sale și/sau modul său de împărțire a puterii și, posibil a altor avantaje.

Acest lucru este foarte semnificativ în sine. Nu doar că definiția naționalismului dată de noi parazi-tează o definiție anterioară și asumată a statului; ci se pare că naționalismul apare numai în medii în care existența statului este deja foarte mult considerată de la sine înțeleasă. Existența unităților politice centralizate și a climatului moral-politic în care asemenea unități centralizate sunt considerate de la sine înțelese și tratate drept obligatorii, este o condiție necesară, deși nicidecum suficientă, a naționalismului.

Anticipând, ar trebui făcute câteva observații general istorice asupra statului. Omenirea a parcurs în istoria sa trei stadii fundamentale: preagricol, agricol și industrial. Grupurile de vânători și culegători erau și sunt prea mici pentru a permite tipul de diviziune politică a muncii care să constituie statul și astfel, pentru ele, chestiunea statului, a unei instituții stabile de

menținere a ordinii nu se prea pune. Prin contrast, majoritatea, dar nicidecum toate societățile agricole și-au încheiat un stat. Unele dintre aceste state au fost puternice, altele slabe, unele au fost despotice, iar în altele a domnit legea. Ele diferă imens în formă. Faza agricolă a omenirii este perioada în care, pentru a spune așa, însăși existența unui stat reprezintă o opțiune. Mai mult, forma statului este foarte variabilă. De-a lungul stadiului de vânătoare-cules, opțiunea nu era disponibilă.

Spre deosebire de a doua fază, în epoca postagricolă, industrială, din nou nu există opțiune; dar acum prezența, și nu absența statului este inevitabilă. Parafrazându-l pe Hegel, odinioară nimeni nu avea stat, apoi unii au avut și în cele din urmă l-au dobândit toți. Forma pe care el o poate lua rămâne, desigur, încă variabilă. Există unele tradiții ale gândirii sociale – anarhismul, marxismul – care susțin că până și, sau mai ales ordinea industrială se poate dispensa de stat, cel puțin în condiții favorabile sau care urmează să se realizeze la timpul convenit. Motivele care aruncă un dubiu asupra acestui lucru sunt evidente și puternice: societățile industriale sunt enorm de largi și depind pentru atingerea standardului de viață cu care ele s-au obișnuit, ori cu care își doresc cu ardoare să se obișnuiască de o incredibil de complicată diviziune generală a muncii și de cooperare. O parte a acestei cooperări ar putea, în condiții favorabile, să fie spontană și să nu necesite sancțiuni de la centru. Dar ideea că ea s-ar putea produce integral și perpetuu în acest chip, că ar putea exista fără nici un fel de constrângere și control pune la prea grea încercare încrederea.

Așa că, problema naționalismului nu își face apariția acolo unde nu există stat. De aici nu rezultă că

problema naționalismului se ivește în orice stat. Din contră, ea se pune numai pentru unele state. Rămâne de văzut care anume chiar se confruntă cu această problemă.

Națiunea

Definirea națiunii prezintă dificultăți mai serioase decât cele pe care le ridică definirea statului. Deși omul modern tinde să considere statul centralizat (și, mai specific, statul național centralizat) de la sine înțeles, el este totuși capabil, cu prețul unui efort relativ mic, să-i întrevadă limitarea și să-și închipuie o situație socială din care statul să absenteze. El este foarte versat în vizualizarea „statului natural”. Un antropolog l-ar putea lămuri că tribul nu este neapărat o scriere prescurtată a statului și că există forme de organizare tribală ce pot fi descrise ca lipsite de statalitate. Din contră, ideea unui om fără națiune pare să exercite o atracție cu mult mai mare asupra imaginației moderne. Chamisso, un *émigré* francez în Germania în perioada napoleoniană, a scris un roman puternic proto-kafkian despre un om care și-a pierdut umbra: deși neîndoielnic efectul romanului depinde în parte de intenționata ambiguitate a parabolei, este greu de crezut că, pentru autor, Omul fără Umbră nu era Omul fără Națiune. Când camarazii și cunoștințele îi sesizează aberanta lipsă a umbrei, ei îl evită pe bine înzestratul Peter Schlemihl. Un om fără umbră sfidează categoriile recunoscute și provoacă repulsie.

Concepția lui Chamisso – dacă într-adevăr asta intenționa el să sugereze – era destul de valabilă, dar valabilă pentru un singur tip de condiție umană, și nu pentru condiția umană ca atare oriunde și oricând.

Omul trebuie să aibă o naționalitate așa cum trebuie să aibă un nas și două urechi; absența oricăreia dintre aceste însușiri nu este de neconceput și din când în când se întâmplă, dar numai ca urmare a vreunui dezastru și într-un fel este ea însăși un dezastru. Toate acestea par evidente, deși, vai, nu sunt adevărate. Dar un aspect esențial, sau poate însuși miezul problemei naționalismului, este cum au ajuns ele să pară atât de evident adevărate. A avea o națiune nu este un atribut inerent al umanității, dar a ajuns acum să pară astfel.

În fapt, națiunile, ca și statele, sunt o limitare, și nu o necesitate universală. Nici națiunile, nici statele nu există întotdeauna și în orice împrejurări. Mai mult, națiunile și statele nu reprezintă aceeași limitare. Naționalismul susține că ele au fost sortite unele pentru celelalte, că unele fără celelalte sunt incomplete și că o asemenea situație constituie o tragedie. Dar înainte de a fi putut fi destinate unele altora, fiecare dintre ele a trebuit mai întâi să apară, și ivirea lor a fost independentă și de sine stătătoare. Statul a apărut, desigur, fără ajutorul națiunii. Unele națiuni au apărut, desigur, fără a avea binecuvântarea unui stat propriu. Mai discutabil este dacă ideea normativă a națiunii, în sensul ei modern, nu presupunea existența anterioară a statului.

Prin urmare, ce e contingent mărginit, deși în epoca noastră pare universal și normativ, în ideea națiunii? Discutarea a două definiții, chiar dacă foarte vremelnice și paleative, va contribui la fixarea acestui evaziv concept.

1. Doi oameni sunt de aceeași naționalitate dacă și numai dacă împărtășesc aceeași cultură, unde cultura semnifică pe rând un sistem de semne, idei și asociații, tipuri de comportament și căi de comunicare.

2. Doi oameni sunt de aceeași naționalitate dacă și

numai dacă se *recunosc* reciproc ca aparținând aceleiași națiuni. Cu alte cuvinte, *națiunile fac omul*; națiunile sunt artefactele convingerilor, devotamentelor și solidarităților oamenilor. O categorie puțin numeroasă de persoane (să zicem ocupanții unui teritoriu dat, sau vorbitorii unei limbi date, de pildă) devine o națiune dacă și când membrii categoriei își recunosc ferm și reciproc anumite drepturi și îndatoriri comune în virtutea apartenenței lor la aceeași comunitate. Faptul că se recunosc reciproc drept tovarăși de acest fel este ceea ce îi transformă într-o națiune, și nu celelelalte atribute comune, oricare ar fi ele, care doar separă acea categorie de non-membri.

Fiecare dintre aceste definiții provizorii, cea culturală și cea voluntaristă, are oarecari merite. Fiecare dintre ele scoate în evidență un element de reală importanță pentru înțelegerea naționalismului. Dar nici una dintre ele nu este adecvată. Definițiile culturii, presupuse de prima definiție, în sens mai degrabă antropologic decât normativ, sunt cunoscute drept dificile și nesatisfăcătoare. Cea mai bună abordare a acestei probleme este probabil folosirea acestui termen fără a insista prea mult pe definirea sa formală și încercarea de a constata ceea ce *face* cultura.

Cultura în societatea agricolă

O evoluție survenită în timpul epocii agricole a istoriei omenirii este de o importanță comparabilă cu însăși apariția statului: aceasta este apariția științei de carte și a unei clase sau stări clericale specializate, a unei intelectualități. Nu toate societățile agricole dobândesc știința de carte: parafrazându-l din nou pe Hegel, am putea spune că la început nu citea nimeni; apoi unii au învățat să citească; și în cele din urmă toți au știut să citească. Oricum, aceasta pare să fie relația dintre știința de carte și cele trei mari vârste ale omului. În epoca de mijloc sau agricolă știința de carte aparține numai unora. Unele societăți o au; și în cadrul societăților care o au, există întotdeauna unele, dar niciodată toate, care chiar știu să citească.

Cuvântul scris pare să intre în istorie o dată cu contabilul și cu receptorul: cele mai timpurii utilizări ale semnelor scrise par adesea a fi fost prilejuate de ținerea socotelilor. O dată încetățenit, cuvântul scris capătă totuși și alte utilizări: legale, contractuale, administrative. Până la urmă Dumnezeu în persoană își așterne în scris legământul cu omenirea și regulile lui pentru comportarea creației sale. Teologia, legislația, justiția, administrația, terapia: toate dau naștere unei clase de

specialiști știutori de carte, aliată sau adesea în concurență cu taumaturgii independenți neștiutori de carte. În societățile agricole, știința de carte creează o prăpastie între tradițiile (sau cultele) mari și cele mici. Doctrinile și formele de organizare ale intelectualității marilor culturi știutoare de carte diferă foarte mult, iar adâncimea prăpastiei ivite între tradițiile mari și cele mici poate varia îndeajuns. La fel și relația intelectualității cu statul, și propria organizare: poate fi centralizată sau dezordonată, poate fi ereditară ori din contră să constituie o breaslă deschisă, și așa mai departe.

Știința de carte, stabilirea unei scrieri relativ permanente și standardizate, semnifică în fapt posibilitatea depozitării și centralizării culturale și cognitive. Centralizarea cognitivă și codificarea realizate de o intelectualitate, și centralizarea politică ce este chiar statul, nu merg neapărat mână în mână. Adesea sunt învrăjbite; uneori una și-o poate însuși pe cealaltă; dar cel mai adesea, Roșii și Negrii, profesioniștii violenței și ai credinței, sunt rivali ce acționează independent și deseori teritoriile lor nu sunt coextensive.

Puterea și cultura în organizarea statală agro-alfabetizată

Aceste două forme cruciale și idiosincratice ale diviziunii muncii – centralizările puterii și culturii/cunoașterii – au profunde și deosebite implicații asupra structurii sociale tipice a organizării statale agro-alfabetizate. Implicațiile lor pot fi cel mai bine analizate împreună, și pot fi schematizate după cum arată figura 1.

În organizarea statală agro-alfabetizată tipică, numai o mică minoritate din populație, rigid separată

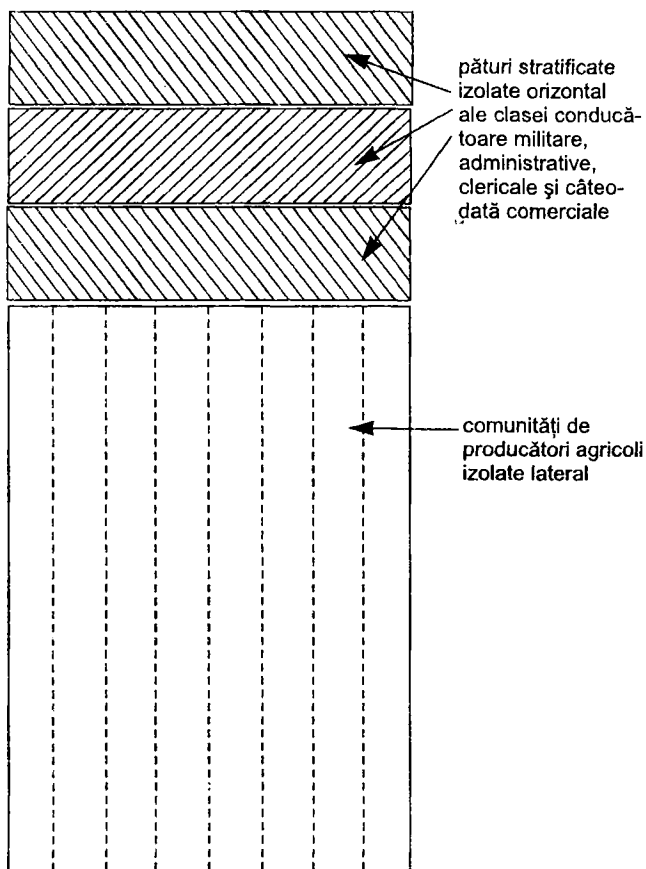


Figura 1.

Forma generală a structurii sociale din societățile agricole.

de marea majoritate a producătorilor agricoli direcți, sau țărani, formează clasa conducătoare.

În general vorbind, ideologia sa mai degrabă exagerează decât disimulează inegalitatea claselor și gradul de separare a clasei conducătoare. Aceasta poate fi la rândul său subdivizată într-o serie de pături mai specializate: războinici, preoți, funcționari, administratori, bürgeri. Unele dintre aceste pături (de pildă clerul creștin) pot fi neereditare și reselectate la fiecare generație, deși predeterminarea funcționează prin apartenența noilor veniți la celelalte pături ereditare. Lucrul cel mai important este oricum acesta: atât pentru clasa conducătoare ca întreg, cât și pentru diversele sub-straturi din cadrul ei, se pune accentul mai degrabă pe diferențierea culturală decât pe omogenitate. Cu cât diversele pături diferă mai mult în straturi de orice fel, cu atât va exista mai puțină fricțiune și ambiguitate între ele. Întregul sistem favorizează liniile orizontale de clivaj cultural și le poate inventa sau întări atunci când ele lipsesc. Diferențe culturale și genetice sunt puse pe seama a ceea ce sunt de fapt doar pături diferențiate prin funcție, spre fortificarea diferențierii și înzestrarea ei cu autoritate și permanență. De exemplu, în Tunisia începutului de secol 19, pătura conducătoare se considera turcă, deși nu vorbea acea limbă și în fapt avea origini foarte amestecate și fusese revigorată cu recruți de condiție inferioară.

Dedesubtul minorității stratificate orizontal din vârf, aflăm o altă lume, aceea a micilor comunități separate lateral ale membrilor mireni ai societății. Aici, încă o dată, diferențierea culturală este foarte bine marcată, deși din motive cu totul diferite. Micile comunități țărănești duc în general o viață introvertită, în care nedepășirea nivelului local este determinată de

dificultăți economice, dacă nu de capcane politice. Chiar dacă populația unei arii date pornește de la aceeași bază lingvistică – și adesea nu este cazul – un fel de curent cultural dă repede naștere la diferențe dialectale și de altă natură. Nimeni, sau aproape nimeni, nu are interesul să promoveze omogenitatea culturală la acest nivel social. Statul este interesat de perceperea dărilor, menținerea păcii și cam atât, nefiind doritor să promoveze comunicarea laterală între comunitățile supușilor săi.

Ce-i drept, intelectualitatea poate avea un oarecare interes în impunerea unor norme culturale comune. Anumite intelectualități disprețuiesc sau sunt indifferente față de practicile folclorice, în vreme ce altele, pentru a monopoliza accesul la sacru, mântuire, vindecare și așa mai departe, combat și denigrează asiduu cultura populară și șamanii populari independenți ce proliferază înăuntrul acesteia. Dar, în cadrul condițiilor generale predominante în organizările statale agro-alfabetizate, ele nu pot triumfa cu adevărat niciodată. Asemenea societăți pur și simplu nu posedă mijloace pentru a face știința de carte cvasi-universală și a încorpora masele largi ale populației într-o altă cultură, dând astfel viață idealurilor clasei instruite. Tot ce poate realiza intelectualitatea este să acționeze astfel încât idealul ei să fie internalizat ca normă valabilă dar impracticabilă, să fie respectată sau chiar venerată, poate chiar să se aspire la ea în izbucniri periodice de entuziasm, dar oricum să fie mai prețuită în perioadele de răzvrătire decât în vremurile normale ale supunerii.

Cea mai importantă caracteristică a societății agro-alfabetizate este însă, poate, faptul că aproape totul în

ea militează împotriva definerii unităților politice în termenii granițelor culturale.

Cu alte cuvinte, dacă naționalismul ar fi fost inventat într-o asemenea perioadă, speranțele sale de acceptare generală ar fi fost extrem de firave. Lucru care ar putea fi exprimat așa: din cei doi potențiali parteneri, cultura și puterea, sortiți unul altuia potrivit teoriei naționaliste, *nici unul* nu este prea atras de celălalt în condițiile predominante în epoca agricolă. Să-i luăm pe rând.

Cultura

Pentru păturile superioare ale societății agro-alfabetizate accentuarea, ascuțirea și aprofundarea trăsăturilor diacritice, diferențiale și monopolizabile ale grupurilor privilegiate este în mod clar avantajoasă. Tendința limbilor liturgice de a deveni distincte de cele vernaculare este foarte pregnantă: ca și cum știința de carte nu ar crea o barieră destul de însemnată între clerici și mireni, ca și cum prăpastia dintre ei ar trebui adâncită, făcând limba incomprehensibilă când este articulată, și nu doar inaccesibilă prin scriere.

Stabilirea unor clivaje culturale orizontale nu este doar atractivă, prin aceea că favorizează interesele privilegiaților și ale deținătorilor puterii, ci și realizabilă, ba încă ușor. Datorită relativei stabilități a societăților agro-alfabetizate, împărțiri ale populației în clase, sau caste, sau miliții pot fi statornicite și menținute fără crearea unor fricțiuni intolerabile. Dimpotrivă, externalizând, absolutizând și garantând inegalitățile, acestea sunt întărite și devin suportabile datorită unei aure de inevitabilitate, permanentă și firească. Ceea ce este înscris în natura lucrurilor și peren nu

este jignitor din punct de vedere personal, individual și nici psihic intolerabil.

Din contră, într-o societate inerent mobilă și instabilă menținerea acestor dezordini sociale, separarea nivelurilor inegale este intolerabil de dificilă. Puternicii curenți ai mobilității le subminează mereu. Contrar a ceea ce marxismul îi făcea pe oameni să creadă, societatea preindustrială este cea înclinată spre diferențiere orizontală în cadrul societăților, în timp ce societatea industrială întărește mai degrabă granițele dintre națiuni decât pe cele dintre clase.

Același lucru pare a se adevăra, sub altă formă, mai în josul scării sociale. Chiar și aici, preocuparea pentru diferențieri orizontale, adesea minore, dar importante la nivel local, poate fi intensă. Dar chiar dacă grupul local este mai mult sau mai puțin omogen intern, este foarte improbabil ca el să-și atașeze propria cultură idiosincronică vreunui principiu politic, să gândească în termenii unei legitimități politice, astfel definite încât să se refere la cultura locală. Dintr-o mulțime de cauze evidente, un asemenea stil de gândire este, în aceste condiții, extrem de nefiresc, iar celor vizați le-ar părea chiar absurd, dacă le-ar fi explicat. Cultura locală este aproape invizibilă. Comunitatea închisă în sine tinde să comunice în termeni al căror înțeles poate fi identificat doar *în context*, în contrast cu scolasticismul relativ independent de context al celor ce stăpânesc arta scrișului. Dar graiul sătesc (sau stenografie ori „cod restrictiv”) nu are pretenții normative sau politice, ba chiar dimpotrivă. Cel mult poate indica satul natal sau identifica pe oricine deschide gura la târg.

Pe scurt, culturile au proliferat în această lume, dar condițiile sale *în general* nu încurajează ceea ce s-ar putea numi imperialisme culturale, adică eforturile

unei culturi sau ale alteia de a domina și de a se extinde în integralitatea unei unități politice. Cultura tinde să se delimiteze orizontal (prin castă socială) sau vertical, pentru a defini comunități locale foarte mici. Factorii ce determină frontierele politice sunt total distincți de cei ce generează granițele culturale. Intelctualitățile se străduiesc uneori să extindă zona unei culturi, ori mai bine zis a credinței pe care au codificat-o în ea; iar statele se dedau uneori cruciadelor, agresiunii în numele credinței. Dar nu acestea sunt condițiile normale, larg răspândite ale societății agricole.

Este important de adăugat că într-o asemenea lume culturile proliferază în chip foarte complex: în multe cazuri nu este deloc clar cum ar trebui să fie legat un individ dat de „fundalul său cultural“. Un țăran din Himalaya, de pildă, poate avea de-a face cu preoți, călugări și șamani ai mai multor religii, în contexte diferite și perioade diferite ale anului; casta, clanul și limba îl pot încadra în diverse diviziuni. Vorbitorii unei limbi tribale date pot, de exemplu, să nu fie tratați ca membri ai tribului, dacă fac parte dintr-o castă ocupațională neagreată. Stilul de viață, ocupația, limba, practicile rituale pot să nu fie congruente. Supraviețuirea economică și politică a unei familii pot depinde tocmai de manipularea abilă și menținerea acestor ambiguități, de păstrarea la îndemână a opțiunilor și conexiunilor. Membrii ei ar putea să nu aibă nici cel mai mic interes, și nici chef, pentru o autocaracterizare categorică, neambiguă, așa cum cere azi o presumptivă națiune, aspirând la omogenitate internă și autonomie externă. Într-un mediu tradițional, idealul unei unice identități suprazonale și culturale nu prea are sens. Țăranii nepalezi din zona de deal au deseori legături cu diverse ritualuri religioase, și gândesc ca membri de castă,

clan (dar nu ai unei națiuni) sau locuitori ai unui sat în funcție de circumstanță. Nici nu contează dacă se vorbește sau nu despre omogenitate. Ideea ar avea puțină rezonanță.

Statul în societatea agricolă

În aceste circumstanțe culturile au puțini stimulenți sau prilejuri de a aspira la tipul de omogenitate monocromă și putere de pătrundere politică și dominare spre care vor năzui mai târziu, odată cu venirea epocii naționalismului. Dar cum se vede această chestiune din punctul de vedere al statului sau, mai general, al unității politice?

Unitățile politice ale epocii agrariene variază enorm ca mărime și tip! Totuși, în mare ele pot fi împărțite în două categorii, sau poate poli: comunități locale care se autoguvernează și mari imperii vaste. În prima intră orașele-state, segmentele tribale, comunele țărănești și așa mai departe, care se conduc singure, având un indice de participare la viața politică destul de ridicat (pentru a adapta abila formulare a lui S. Andreski) și inegalități moderate; în cealaltă, teritorii largi controlate de o forță concentrată într-un punct. O formă politică foarte caracteristică este, desigur, aceea care îmbină aceste două principii: autoritatea centrală dominantă coexistă cu unități locale semi-autonome.

Problema care ne preocupă este dacă, în lumea noastră ce conține aceste tipuri de unitate politică, există forțe care să se îndrepte spre acea fuziune a culturii cu organizarea statală ce constituie esența naționalismului. Răspunsul este obligatoriu Nu. Funcționarea comunităților locale depinde, în bună măsură, de contacte de la om la om, și ele nu se pot extinde

radical fără să-și piardă orice marcă de recunoaștere. Așadar, aceste comunități participative rareori epuizează cultura din care fac parte; pot avea accent și obiceiuri locale, dar acestea tind să fie variante ale unei culturi intercomunicative mai largi care să cuprindă multe alte comunități similare. Orașele-state, de exemplu, rareori au o limbă proprie. Fără îndoială că grecii antici sunt tipici în această privință. Deși posedă o viguroasă conștiință a propriei culturi comune și a contrastului dintre ea și cea a tuturor barbarilor (cu, ici-colo, un grad de diferențiere culturală orizontală între eleni, destul de scăzut), acest simț al unității nu prea își găsea o expresie *politică*, nici ca aspirație, nici ca înfăptuire. Iar când s-a înstăpânit o organizare politică pan-elenă sub conducere macedoneană, aceasta s-a transformat rapid într-un imperiu depășind cu mult granițele elenismului. În Grecia antică, deși grecii erau șovini în felul lor, se pare că nu a existat nici un slogan echivalent cu *Ein Reich, Ein Volk, Ein Führer*.

Tipuri de conducători ai epocii agricole

Organizarea statală agro-alfabetizată este tipul de societate care a ființat vreme de vreo cinci milenii și care, în ciuda diversității formelor sale, are câteva trăsături fundamentale comune. Marea majoritate a cetățenilor săi sunt producători agricoli, trăind în comunități introvertite și dominate de o minoritate ale cărei principale atribute distinctive sunt gestionarea violenței, menținerea ordinii și controlul științei de carte oficiale a societății, care aici este înregistrată în scripte. Clasa conducătoare a războinicilor și știutorilor de carte poate fi încadrată într-o tipologie rigidă, pe baza următorului set de opoziții:

1. Centralizată	Descentralizată
2. Castrați	Armăsari
3. Deschisă	Închisă
4. Amestecată	Specializată

1. Atât intelectualitatea cât și clasa militară pot fi centralizate sau descentralizate. Biserica catolică medievală este un splendid exemplu de intelectualitate eficient centralizată care poate domina climatul moral al unei civilizații. Acei *ulama* ai Islamului au realizat aproape la fel de mult, dar în absența cvasi-totală a oricărei organizări centralizate sau ierarhii interne, și teoretic constituiau o clasă deschisă. Brahmanii erau totodată intelectualitate și gintă închisă; birocrații chinezi erau în același timp știutori de carte și administratori.

2. Din punctul de vedere al statului central, pericolul major, așa cum îl vedea în Antichitate Platon, este dobândirea sau păstrarea de către deținătorii de posturi militare sau clericale a legăturilor cu anumite grupuri înrudite, ale căror interese sunt apoi pasibile de îndepărtarea funcționarilor de la calea aspră a datoriei, și al căror sprijin poate, totodată, să-i înzestreze uneori cu puteri prea mari.

Strategiile adoptate pentru combaterea acestui foarte des întâlnit pericol variază în detalii, însă pot fi generic definite drept *castrare*. Ideea este de a rupe lanțul înrudirilor privându-l pe războinicul, funcționarul, clericul în formare fie de ascendență, fie de descendență, fie de amândouă. Tehnicile folosite includeau utilizarea eunucilor fizic incapabili de a avea descendenți, a preoților care puteau accede la o poziție privilegiată numai cu condiția celibatului, fiind lipsiți

astfel de descendenți legitimi, a străinilor ale căror legături de gintă se putea presupune că se găsesc la o distanță asigurătoare, sau a membrilor unor grupuri altfel lipsite de drepturi cetățenești ori excluse de la acestea, și care s-ar găsi neajutorate prin separarea de statul care se slujește de ele. O altă tehnică era folosirea „sclavilor“, oameni care, deși în fapt privilegiați și puternici, erau totuși „proprietatea“ statului, din punct de vedere tehnic nu aveau alte legături legitime, și ale căror proprietăți și poziții se puteau înapoia la stat oricând, fără măcar o închipuire a dreptului la procesul convenit, și prin urmare fără crearea nici unor drepturi pentru vreun grup de rude sau concetățeni ai funcționarului destituit.

Eunucii, în accepțiunea strictă a cuvântului, erau frecvent utilizați¹. Preoții celibatari, bineînțeles, predominau în creștinătate. După declinul Califatului războinicii sclavi se întâlneau la tot pasul în organizările statale islamice. Străinii erau adesea preponderenți în gărzile de elită ale palatului și în fruntea finanțelor imperiilor.

Totuși, castrarea nu era universală. Membrii birărației chineze se recrutau din mica nobilime, și clasa feudală europeană a reușit rapid să impună principiul eredității în dauna celui al acordării pământului în schimbul serviciilor. În contrast cu castrarea, elitele ai căror membri au permisiunea oficială de a se reproduce social și și transmit pozițiile urmașilor pot fi numite *armăsari*.

3. Intelectualitățile, administrațiile și clasele militare au unele avantaje și dacă sunt *deschise*, și dacă sunt *închise*. Clerul european și administrația chineză

1. Keith Hopkins, *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1978, cap. 4.

erau din punct de vedere tehnic deschise (ca și *ulama* musulmani), deși își recrutau membrii cu precădere dintr-o pătură restrânsă. În hinduism, preoții și războinicii-conducători alcătuiesc caste închise și distincte, iar teoretica lor impenetrabilitate reciprocă poate fi esențială pentru funcționarea sistemului. Ambele sunt închise și neamestecate, distincte. În Islam (excluzând perioadele mamelucilor și ienicerilor) nici intelectua-litatea, nici clasa militară nu sunt castrate.

4. În fine, clasa conducătoare poate *amesteca* funcțiile militară și clericală (și posibil și altele) sau să le separe atent în grupuri *specializate*. Hinduismul le separă strict. Feudalismul european le-a amestecat, uneori, în ordinele militare.

Ar fi interesant de intrat în detalii istorice concrete pentru a urmări diversele combinații posibile rezultând din alegerea între aceste alternative. Dar ceea ce contează pentru scopul nostru actual este un lucru pe care toate variantele tind să-l aibă în comun. Deținătorii puterii sunt prinși într-un fel de câmp de tensiune între comunitățile locale care ca mărime sunt sub-naționale și o clasă sau castă orizontală care este supra-națională. Ei sunt loiali unei pături care este mult mai interesată de a se diferenția de cele aflate mai jos decât de răspândirea propriei culturi în rândurile acesteia din urmă, și care adesea își extinde propriile limite dincolo de hotarele organizației statale locale, este trans-politică și concurează statul. Numai arareori (ca în cazul administrației chineze) ea este coextensivă cu statul (și în cazul amintit a dat dovadă de un anume tip de naționalism).

Singura pătură despre care se poate afirma fără rezerve că posedă o politică culturală este clasa instruită. Câteodată, ca în cazul brahmanilor, politica sa constă

în crearea unei complementarități și a unei interdependențe reciproce între sine și celelalte ordine. Ea caută să-și întărească propria poziție făcându-se indispensabilă, iar rolurile complementare pe care și le atribuie sieși și profanilor, departe de a necesita propria-i universalizare, o exclude din principiu. În pofida faptului că pretinde pentru sine monopolul asupra ritualurilor, nu dorește să se vadă emulată. Simte prea puțină înclinație spre cea mai sinceră formă a lingușirii, imitația, deși o provoacă.

În alte părți, în Islam de pildă, clerul își asumă periodic o muncă de misionariat în mijlocul fraților de credință îndeobște mai slabi și mai supuși greșelii și ia foarte în serios treaba. Nu există nici o regulă care să prescrie că datoria unora este să se roage, a altora să lupte sau să muncească și că aceste clase ar trebui să nu se amestece una în treburile alteia. Potrivit actualelor prescripții ale legii, orișicui i se permite să facă toate aceste trei lucruri dacă aptitudinile și energia îi permit. (Acest egalitarism latent joacă un rol important în adaptarea cu succes a Islamului la lumea modernă). Astfel nu există vreun obstacol formal sau teologic în calea unei politici culturale clericale misionare *à outrance*. Practic se mai ridică încă o problemă: dacă toată lumea s-ar complăce sistematic în studii legal-teologice, cine s-ar mai îngriji de oi, capre și cămile? În anumite părți ale Saharei triburi întregi sunt desemnate, prin acorduri intertribale, drept Oameni ai Cărții. Totuși, în practică, aceasta înseamnă numai că personalul religios este, în general, ales din rândurile lor, fără ca acest personal să se specializeze efectiv în chestiunile religioase. Majoritatea lor muncesc și luptă în continuare. Singurele comunități în care o proporție într-adevăr semnificativă de bărbați adulți se cufundau

în studiul Legii erau unele comunități evreiești din Europa de Est. Dar acest caz era unul special și extrem, și oricum aceste comunități erau, la rândul lor, subcomunități ale unei societăți mai largi și mai complexe.

Așa încât, din cauze profunde, întemeiate și insurmontabile, intelectualitățile societăților agro-alfabetizate nu pot să domine efectiv și să absoarbă întreaga societate. Uneori le-o interzic propriile reguli, alteori le împiedică obstacole externe; iar acestea din urmă ar constitui în orice caz un impediment suficient și considerabil, chiar dacă regulile ar fi întotdeauna favorabile acestei aspirații.

În ordinea agricolă, a încerca să impui tuturor nivelurilor societății o intelectualitate universalizată și o cultură omogenizată cu norme impuse de la centru și întărite prin scriere ar fi visare deșartă. Chiar dacă anumite doctrine teologice prevăd un asemenea program, el nu poate fi, și nu este, realizabil. Pur și simplu nu se poate. Lipsesc resursele.

Dar ce s-ar întâmpla dacă într-o bună zi intelectualitatea s-ar universaliza, ar deveni coextensivă cu întreaga societate, nu prin propriile eforturi, nici prin vreun miraculos sau eroic *Jihad* intern, ci printr-o forță socială mult mai eficientă și adânc înrădăcinată, printr-o transformare totală a întregii naturi a diviziunii muncii și a proceselor de producție și cognitive? Răspunsul la această întrebare, și specificarea naturii acestei transformări, se vor dovedi esențiale pentru înțelegerea naționalismului.

A se nota de asemenea că în ordinea agricolă numai unele straturi ale elitei din unele societăți erau sistematic castrate, printr-una sau alta din tehnicile specifice descrise mai sus. Și chiar când se utilizează castrarea, este dificil, după cum întrevedea Platon, să

recurgi la ea la nesfârșit. Paznicii, fie ei mameluci ori ieniceri, funcționari sau deținători de canonicate, se corup, acumulează interese, legături și continuitate, sau se lasă seduși de goana după onoruri și bogății ori de ispita autoperpetuării. Omul agrarian pare făcut dintr-un metal coruptibil.

Urmașul său, omul industrial, pare turnat într-un metal mai pur, deși nu pe de-a întregul pur. Ce se întâmplă când se instaurează accidental o ordine socială în care intelectualizarea chiar devine, până la urmă, universală, în care știința de carte nu reprezintă o socializare, ci o condiție a oricărei specializări, și când, practic, toate ocupațiile încetează să mai fie transmise ereditar? Ce se întâmplă când castrarea devine totodată cvasiuniversală și foarte eficientă, când orișicare dintre noi este un mameluc *de Robă* și pune obligațiile profesionale înaintea pretențiilor rudelor sale? Într-o epocă a intelectualizării universale și a mameluciei, relația dintre cultură și organizarea statală se modifică radical. O cultură avansată se reflectă în întreaga societate, o definește și are nevoie să fie sprijinită de organizarea statală. *Acesta este secretul naționalismului.*

Societatea industrială

Originile societății industriale continuă să fie obiectul unor dispute savante. Și mi se pare foarte posibil ca acestea să continue la nesfârșit. Într-o societate foarte largă, diversificată și complicată a survenit o transformare, enorm de complexă și evenimentul a fost *unic*: nici o industrializare imitativă nu poate fi tratată ca eveniment *de același tip* cu industrializarea dintâi, în virtutea simplului fapt că toate cele ce i-au urmat acesteia au fost imitative, s-au realizat în lumina unor cunoștințe deja stabilite că lucrul este posibil și au avut anumite avantaje evidente și indubitabile (deși idealul emulat a fost, desigur, interpretat în chipuri foarte diferite). Evenimentul original nu poate fi prin urmare niciodată repetat, căci el a fost pus la cale de oameni care nu știau ce aveau să facă, această obscuritate ținând de însăși esența evenimentului. Repetarea este imposibilă din motive peremptorii: prin simplul fapt al reproducerii sale, evenimentul diferă de original; nu putem nicidecum reproduce toate circumstanțele Occidentului modern timpuriu; iar experimente pe o asemenea scară, pentru a elucida o chestiune teoretică, sunt moralmente greu de conceput. În orice caz, pentru a descâlci firele cauzale ale unui proces

atât de complex ne-ar trebui nu una, ci mai multe reluări, de care nu vom dispune niciodată.

Dar dacă nu putem stabili etiologia industrialismului, putem spera să facem oarecari progrese în conceperea unor modele de funcționare generică a societății industriale. În fapt, meritul și adevărata importanță a celebrului eseu al lui Max Weber (*Etica protestantă și spiritul capitalismului*) mi se par a consta mult mai puțin în fascinanta, dar speculativa și neconcludenta ipoteză asupra genezei spiritului capitalist, cât în reflecțiile sale asupra a ceea ce constituie trăsăturile generale distinctive ale noii ordini sociale. În fapt, deși reorientarea (cu totul salutară) a preocupărilor dinspre originile capitalismului înspre originile industrialismului s-a produs numai după Weber, și ca o consecință a apariției societăților industriale non-capitaliste, totuși chestiunea esențială este deja implicită în interesul lui Weber pentru birocrăție, ca și în cel pentru spiritul întreprinzător. Dacă o birocrăție centralizată exemplifică noul *Geist* la fel de bine ca și omul de afaceri rațional, atunci în mod clar trebuie să ne concentrăm asupra industrialismului, și nu a capitalismului ca atare.

În concepția weberiană, și cred că în orice concepție plauzibilă a noului spirit, noțiunea de *raționalitate* trebuie să fie centrală și importantă. Weber însuși nu prea a reușit să dea definiții corecte și adecvate, mai ales în acest caz, deși se poate foarte bine distinge din contextele în care a folosit această noțiune de raționalitate ce anume înțelegea el prin ea, și că această noțiune fundamentală este într-adevăr esențială pentru acest subiect. Cum se întâmplă, această noțiune este explorată, cu profunzime filosofică neegalată, de cei doi mari filosofi ai secolului XVIII, David Hume și

Immanuel Kant, care, amândoi, cu nesăbuita iluzie că analizau gândirea umană în sine, *an sich*, oriunde și oricând, furnizează în fapt relatări foarte profunde despre logica generală a noului spirit a cărui ivire caracterizează epoca lor. Ceea ce au în comun acești doi filosofi este cel puțin la fel de important ca și ceea ce îi desparte.

Două elemente sunt vădit prezente în noțiunea de raționalitate a lui Weber. Unul este coerența sau consistența, tratarea similară a cazurilor similare, regularitatea, ceea ce s-ar putea numi sufletul sau onoarea unui bun birocrat. Celălalt este eficiența, selectarea rațională, la rece a celor mai bune mijloace disponibile pentru scopuri date, clar formulate și izolate: cu alte cuvinte, spiritul întreprinzătorului ideal. Ordinea și eficiența ar putea fi într-adevăr privite drept contribuția birocratică, respectiv antreprenorială la un atotcuprinzător spirit al raționalității. Personal nu cred că aceste două elemente sunt cu adevărat independente unul de celălalt. Noțiunea de eficiență «scopuri-mijloace» presupune că agentul va alege întotdeauna una și aceeași soluție la o problemă dată, indiferent de considerațiile „relevante” și, prin urmare, conține în sine cerința birocratică a simetriei în tratare, pe post de corolar imediat. Imperativul simetriei nu implică tot atât de imediat corolarul eficienței (și într-adevăr, ca fapt empiric, birocrății și, sau mai ales cei perfect onești și credincioși, nu sunt întotdeauna deosebit de eficienți), după cum Weber însuși observa; totuși, orice implementare susținută și nesuperficială a cerințelor ordinii va implica folosirea unui idiom general și neutru pentru precizarea atât a scopurilor cât și a faptului, a mediului în care trebuie urmărite scopurile. Un asemenea limbaj, prin clara sa precizare a scopurilor și mijloacelor,

va permite în cele din urmă o caracterizare a acțiunilor care să garanteze că, scopuri clar identificate sunt atinse prin mijloace alese pentru optima lor eficiență, și pentru nimic altceva.

Cele două elemente ale spiritului rațional de care Weber era deplin conștient (ordinea și eficiența) se bazează pe ceva mai profund, bine explorat de Hume și Kant, cu hazlia lor impresie că investigau gândirea umană în general: adică o măsură comună, o monedă conceptuală, universală pentru caracterizarea generală a lucrurilor și acel *esprit d'analyse*, clamat și definit de către Descartes. Raționalitatea, în sensul în care ea ne interesează, de secret al spiritului modern, presupune toate aceste elemente. Prin monedă conceptuală comună sau unică înțeleg că toate faptele sunt localizate în interiorul unui singur spațiu logic continuu, că afirmațiile asupra lor pot fi reunite și puse, între ele, în legătură, așa încât în principiu un singur limbaj descrie lumea și are unitate internă; sau, în partea negativă, că nu există fapte sau domenii speciale, privilegiate, ferite de contaminare sau contradicție cu altele și trăind în spații logice proprii independente, izolate. Trăsătura cea mai limpede a viziunilor pre-moderne, prerazionale era tocmai aceasta: coexistența în cadrul lor a unor lumi nu unitare, ci aflate în legătură ierarhică, și existența unor fapte speciale, privilegiate, sacralizate și scutite de tratarea obișnuită.

Într-o ordine socială tradițională, limbajele vânătorii, secerișului, ale diverselor ritualuri, ale divanului, bucătăriei sau haremului, formează sisteme autonome: reunirea afirmațiilor extrase din aceste diverse arii disparate, probarea incompatibilităților dintre ele, încercarea de a le aduce la un numitor comun ar constitui o necuviință socială sau chiar, mai rău, probabil

blasfemie sau impietate, iar strădania în sine ar fi de neînțeles. Din contră, în societatea noastră se presupune că toate utilizările referențiale ale limbajului se referă, în ultimă instanță, la o singură lume coerentă, că ele pot fi reduse la un idiom unitar, și că este legitimă punerea lor în relație. „Conectare și atât“ este un ideal inteligibil și acceptabil. Filosofile moderne ale cunoașterii sunt adesea expresia și codificarea acestei idei și aspirații care, la rândul ei, nu este un capriciu filosofic, ci are adânci rădăcini sociale.

Egalizarea și omogenizarea faptelor este incompletă fără ceea ce s-ar putea numi separarea tuturor separabilelor, acel *esprit d'analyse*, descompunerea tuturor complexelor în părțile componente (chiar dacă acest lucru se poate face numai mental) și netolerarea pachetelor conceptuale. Viziunile tradiționale și prejudecățile conținute în ele se perpetuează tocmai prin conglomerarea lucrurilor: și numai prin cântărirea fiecărui lucru în parte ne-am eliberat de ele. Aceste pachete și spațiile conceptuale discontinue sunt echivalente, în sfera ideilor, la nivelul grupurilor și structurilor sociale stabile, la nivelul oamenilor. La fel, unificarea și standardizarea, ca într-un sistem metric al lumii și faptelor, așa cum este concepută de Hume și Kant, este analoagă colectivităților anonime și egale de oameni dintr-o societate de masă. În prezenta demonstrație ne interesează mai degrabă oamenii și formele lor de organizare decât ideile; dar unificarea ideilor lor în sisteme continue și unitare se află în legătură cu regruparea lor în comunități culturale continue și intern fluide.

Societatea industrială este singura societate din istorie care trăiește și se bazează pe o creștere susținută și neîntreruptă, pe o ameliorare planificată și permanentă. Deloc surprinzător, e faptul că ea a fost

prima societate din istorie care a inventat conceptul și idealul de progres, de neconținută îmbogățire. Modalitatea sa favorită de control social este un fel de Dane-geld* universal, evitând agresiunea socială prin înzestrare materială; cea mai mare slăbiciune a sa este incapacitatea de a supraviețui oricărei reduceri temporare a fondului de mituire socială și de a trece peste pierderea legitimității care o afectează dacă, temporar, cornul abundenței seacă și din el nu mai curge nimic. În trecut multe societăți au descoperit, incidental, inovații și și-au sporit bunăstarea, și se prea poate ca uneori să se fi adevărat că ameliorările nu vin câte una, ca spionii, ci în batalioane. Dar niciodată ameliorarea nu era neconținută, și nimeni nu se aștepta la așa ceva. Trebuia să se fi întâmplat ceva deosebit pentru a lua naștere o asemenea neobișnuită și remarcabilă așteptare.

Și într-adevăr se întâmplase ceva neobișnuit, ceva unic. Concepția lumii ca omogenă, generată de legi sistematice și nediscriminatorii și deschisă nesfârșitelor explorări, a oferit infinite posibilități de noi combinații de mijloace fără așteptări și limite prealabile ferme: nici o posibilitate nu avea să mai fie exclusă, și în cele din urmă numai testarea avea să decidă cum stau lucrurile și cum ar putea fi ele combinate pentru a se asigura efectele dorite. Aceasta era o versiune cu totul nouă. Pe de o parte, lumile vechi erau, fiecare, un cosmos, aveau un scop precis, erau ierarhizate și posedau un „înțeles“; pe de altă parte, nu erau tocmai unitare, fiind compuse din sub-lumi, și acestea cu propriul lor idiom și propria lor logică, nesubsumabile unei singure origini globale. Noua lume era, pe de o parte, inertă moral, iar pe de alta, unitară.

Filosofia lui Hume constituie una dintre cele mai

* Tribut plătit de englezi danezilor pentru a fi cruțați de invazii.

importante edificări ale acestei viziuni. Cea mai bine cunoscută parte a sa este tratarea cauzalității, care într-adevăr reprezenta o consecință a viziunii globale cu principalele ei înțelesuri. Ceea ce rezultă în final este că în natura lucrurilor nimic nu este în inerentă legătură cu nimic altceva. Adevăratele conexiuni ale acestei lumi pot fi stabilite numai dacă separăm mai întâi mental tot ceea ce poate fi gândit separat – adică să izolăm elementele pure – și apoi observăm, experimental, ce se asociază cu ce.

Să fie lumea așa? *A noastră* este. Aceasta este precondiția, prețul unei lumi a descoperirii nesfârșite. Cercetarea nu trebuie să fie stânjenită de afinitățile și legăturile naturale dintre lucruri constituite într-o anumite viziune ori alta și într-un anumit stil de viață ori altul. Și, desigur, concepția lui Hume asupra cauzalității nu este doar o rezumare admirabilă a contextului în care acționează cercetătorul, pe care nimic nu-l poate opri; ea este totodată și o descriere a comportamentului alter ego-ului său economic, întreprinzătorul modern. Nici pe comerciantul sau fabricantul epocii rațiunii nu l-a legat de vreo ordine socială sau de vreun ritm combinația de muncă, tehnică, materie primă și pământ, prescrisă de tradiție; dezvoltarea sa și progresul economiei din care el constituie o parte depind încă o dată de nelimitata lui selecție a oricăror mijloace alese numai în virtutea evidenței, și servesc unui scop clar care este maximizarea profitului. Predecesorul sau contemporanul său nedesprins de mentalitatea feudală s-ar fi găsit în mare încurcătură dacă ar fi trebuit să indice un singur criteriu al succesului. Pentru el profitul s-ar fi contopit cu o serie de alte considerații inseparabile, cum ar fi menținerea poziției sale în societate. Adam Smith vedea limpede diferența între

un burghez din Glasgow și, să zicem, un oarecare Cameron de Lochiel. Teoria cauzalității lui Hume ratifică percepția celui dintâi.

Tocmai această viziune a unei societăți care a devenit dependentă atât de creșterea cognitivă, cât și de cea economică (acestea fiind desigur în legătură) ne preocupă pe noi aici, pentru că ne interesează în primul rând consecințele unei societăți în continuă creștere și progres. Dar consecințele unei asemenea creșteri perpetue au asemănări izbitoare cu viziunea care a determinat-o.

Societatea continuei creșteri

Dacă creșterea cognitivă presupune că nici un element nu este indisolubil legat *a priori* de vreun altul și că orice poate fi regândit, atunci creșterea economică și a producției cere același lucru de la activitățile umane și prin urmare de la rolurile umane. Rolurile devin opționale și instrumentale. Vechea stabilitate a structurii rolurilor sociale este pur și simplu incompatibilă cu creșterea și înnoirea. Înnoire înseamnă a face lucruri noi, ale căror hotare nu pot fi aceleași cu cele ale activităților pe care le înlocuiesc. Neîndoielnic majoritatea societăților pot face față unei rearanjări a caracteristicilor meseriilor și a granițelor dintre bresle, la fel cum o echipă de fotbal poate face experimental schimbări într-o formație, și totuși să-și păstreze continuitatea. O schimbare nu aduce progresul. Dar ce se întâmplă când înseși asemenea schimbări sunt constante și continue, când chiar persistența schimbărilor ocupaționale devine trăsătura permanentă a unei ordini sociale.

Prin răspunsul la această întrebare se rezolvă cea mai mare parte a problemei naționalismului. Naționalismul își are rădăcinile într-un *anume tip* de diviziune a muncii, care este complex și se află în schimbare continuă, cumulativă.

Productivitatea ridicată cere, după cum sublinia cu tărie Adam Smith, o diviziune a muncii complexă și rafinată. Productivitatea în continuă creștere necesită ca această diviziune să fie nu doar complexă, dar și predispusă la perpetuă, și adesea rapidă, schimbare. Această rapidă și continuă schimbare atât a sistemului de roluri economice, cât și a ocupării locurilor din cadrul său are unele consecințe imediate și profund importante. Oamenii situați înăuntrul său în general nu pot rămâne toată viața în aceleași nișe și numai rareori pot rămâne în ele, să zicem așa, peste generații. Din această pricină și din altele, pozițiile se transmit rareori de la tată la fiu. Adam Smith observa precaritatea averilor burghezilor, deși atribuia în mod eronat stabilitate de statut social latifundiarilor, confundând miturile genealogice cu realitatea.

Consecința imediată a acestui tip de mobilitate este un fel de egalitarism. Societatea modernă nu este mobilă pentru că este egalitaristă și nu este egalitaristă pentru că este mobilă. Mai mult, ea trebuie să fie mobilă, fie că o vrea fie că nu, pentru că așa cere satisfacerea setei teribile și copleșitoare de creștere economică.

O societate care permanentizează jocul de-a ocuparea scaunelor la oprirea muzicii nu poate ridica mari bariere de rang, clasă sau castă între diversele seturi de scaune pe care le posedă. Ar stânjeni mobilitatea și, dată fiind mobilitatea, s-ar crea într-adevăr tensiuni intolerabile. Oamenii pot tolera inegalități îngrozitoare, dacă sunt stabile și îndătinate. Dar într-o societate

mobilă, febrilă tradiția nu mai are timp să oficializeze nimic. Piatra care se rostogolește nu prinde mușchi, iar populația mobilă nu lasă nici un fel de mușchi să se prindă de stratificarea sa. Stratificarea și inegalitatea există, uneori chiar în formă extremă; totuși ele sunt tăcute și discrete, atenuate de un fel de gradare a deosebirilor de avere și statut, de o lipsă a distanței sociale și o convergență a stilurilor de viață, de un fel de calitate statistică și probabilistică a deosebirilor (în contrast cu deosebirile rigide, absolutizate, prăpăstiile tipice societății agrariene) și de iluzia ori realitatea mobilității sociale.

Această iluzie este esențială și nu poate subzista fără cel puțin un dram de realitate. Câtă realitate există în aparența acestei mobilități în sus și în jos depinde și se poate discuta în contradictoriu, dar nu poate fi pus temeinic la îndoială faptul că ea există într-o bună măsură; când însuși sistemul de roluri se schimbă atât de tare, ocupanții pozițiilor din cadrul său nu pot fi, după cum pretind unii sociologi de stânga, legați de un sistem ierarhizant rigid. În comparație cu societatea agrariană, această societate este mobilă și egalitaristă.

Dar egalitarismul și mobilitatea generate de societatea specific industrială orientată spre creștere sunt puse în evidență și de altceva. Se adaugă câteva trăsături mai subtile ale noii diviziuni a muncii, care poate se observă cel mai bine făcând diferența între diviziunea muncii dintr-o societate industrială și cea dintr-o societate agrariană complexă bine dezvoltată. Diferența *evidentă* dintre cele două este că una este mai stabilă și cealaltă mai mobilă. De fapt, una dintre ele în general își dorește să fie stabilă și cealaltă își dorește să fie mobilă; și una dintre ele pretinde a fi mai stabilă decât permite realitatea socială, în timp ce, adesea,

cealaltă își arogă o mai mare mobilitate, în ideea de a pretinde satisfacerea idealului său egalitarist, mai mult decât permit adevăratele sale constrângeri. Totuși, deși ambele sisteme tind să-și exagereze principalele trăsături, ele în mod evident chiar posedă trăsătura pe care și-o asumă prin contrast cu celălalt. Dar dacă acesta este contrastul evident, care sunt particularitățile mai subtile ce îl însoțesc?

Să comparăm în detaliu diviziunea muncii dintr-o societate agricolă foarte avansată cu cea dintr-o societate industrială medie. Tuturor funcțiilor le corespunde acum de pildă un specialist. Mecanicii auto se specializează în marca sau mașina pe care o deserveșc. Societatea industrială are o populație mai mare și probabil, după socotelile cele mai firești, un număr mai mare de slujbe diferite. În acest sens, ea împinge mult mai departe diviziunea muncii.

Dar după unele criterii ar putea reieși că o societate agricolă dezvoltată are o diviziune a muncii mai complexă. Specializările din cadrul ei sunt, între ele mai distanțate comparativ cu mai numeroasele specializări ale unei societăți industriale, tinzând către ceea ce se poate defini numai ca afinitate sau stil comun. Parte dintre specializările unei societăți agricole mature vor fi extreme: sunt fructele unei calificări de o viață, foarte îndelungate și extrem de asidue, care poate să fie începută în fragedă tinerețe și să fi impus renunțarea la orice alte preocupări. Realizările meșteșugărești și artistice ale acestei societăți cer foarte multă muncă și îndemânare, și adesea ating niveluri de complexitate și perfecțiune nici măcar pe departe egale de orice au zămislit mai târziu societățile industriale, ale căror arte casnice și decorațiuni, gastronomie, unelte și podoabe sunt cunoscute drept ieftine.

În pofida aridității și sterilității, complexitatea scolastică și ritualică în care excelează erudiții societăților agricole dezvoltate atinge deseori limitele gândirii unicate. Pe scurt, deși țărani, care reprezintă marea majoritate a unei societăți agricole, sunt mai mult sau mai puțin interschimbabili în îndeplinirea sarcinilor sociale ce le revin în mod normal, importanta minoritate de specialiști din cadrul unor asemenea societăți se află în raporturi de o uimitoare complementaritate; fiecare dintre ei, sau fiecare grup, este dependent de ceilalți și, chiar împinsă la maximum, specializarea sa nu este capabilă de auto-suficiență.

Curios e că, din contră, în societatea industrială, în ciuda numărului mai mare de specializări, distanța dintre specialiști este mult mai mică. Misterele sunt mult mai aproape de inteligibilitatea comună, manualele au idiomuri ce acoperă arii mult mai largi și recalificarea, deși uneori dificilă, în general nu este o sarcină înfricoșătoare.

Așa că pe lângă prezența mobilității într-un caz și a stabilității în celălalt, există o diferență calitativă subtilă, dar importantă și profundă în chiar diviziunea muncii. Durkheim greșea când plasa laolaltă civilizațiile preindustriale avansate și societatea industrială sub semnul „solidarității organice“ și când nu reușea să introducă distincția pe care o vom explica mai jos în cadrul lejeriei categorii a solidarității organice sau a diviziunii complementare a muncii. Diferența este aceasta: mare parte din calificare este în societatea industrială calificare *generică*, neconectată în mod specific la activitatea profesională de înaltă specializare a persoanei în chestiune, și o *precede*. Societatea industrială este, poate, după multe criterii cea mai înalt specializată din istorie, dar sistemul ei educațional este

neîndoielnic cel mai puțin specializat, cel mai universal standardizat care a existat vreodată. Același tip de calificare sau educație este dat tuturor sau majorității copiilor și adolescenților până la o vârstă surprinzător de înaintată. Școlile specializate se bucură de credit doar la finele procesului educațional, dacă reprezintă un fel de completare a unei prelungite educații anterioare nespecializate.

Să fie acesta un paradox, sau poate una dintre acele ilogice rămășițe ale unei epoci mai vechi? Cei care semnalează elemente „aristocratice“ sau „plutocratice“ în educația superioară au presupus-o uneori. Dar cu toate că unele zorzoane și afectări legate de educația superioară pot fi într-adevăr irelevante sau rămășițe, elementul central – întinderea și importanța calificării generice, nespecializate – intră în combinație cu societatea industrială înalt specializată nu ca un paradox, ci ca un lucru totodată apreciat și necesar. Tipul de specializare întâlnit în societatea industrială se bazează tocmai pe o fundație comună de calificare nespecializată și standardizată.

O armată modernă își supune mai întâi recruții la o pregătire generică și comună, în cursul căreia ei trebuie să acumuleze și să-și însușească idiomul fundamental, tipicul și deprinderile comune armatei ca întreg și numai după aceea recruților li se dă o pregătire specializată. Se presupune sau se speră că orice recrut bine pregătit poate fi reorientat de la o specializare la alta fără prea mare pierdere de timp, cu excepția unui număr relativ mic de specialiști de înaltă calificare. O societate modernă este în această privință aidoma unei armate moderne. Le oferă tuturor recruților o pregătire îndeajuns de prelungită și cuprinzătoare, insistând pe anumite calificări comune: alfabetizarea,

cunoașterea cifrelor, uzanțe de muncă și deprinderi sociale de bază, familiarizarea cu deprinderile tehnice și sociale fundamentale. Pentru marea majoritate a populației trăsăturile distinctive implicate în viața profesională se suprapun pregătirii de bază, fie în cursul serviciului, fie pe parcursul unei calificări suplimentare mult mai puțin prelungite; și se presupune că oricine și-a desăvârșit pregătirea generică însușită de întreaga populație poate fi recalificat pentru alte slujbe fără prea mare dificultate. În general vorbind, deprinderile suplimentare necesare constau în câteva tehnici ce pot fi învățate destul de repede, plus „experiența“, un fel de familiarizare cu un mediu, personalul acestuia și modul său de operare. Aceasta din urmă poate fi dobândită rapid și este câteodată întărită printr-o mică mistică protectoare, dar rareori contează foarte mult. Există și o minoritate de veritabili specialiști, oameni care au ajuns efectiv la posturile pe care le ocupă în urma unei pregătiri suplimentare foarte prelungite, și care nu sunt ușor sau chiar deloc înlocuibili de către cineva care nu are aceleași studii și același talent ca și ei.

Idealul alfabetizării universale și dreptul la educație sunt componente binecunoscute ale panteonului valorilor moderne. Oameni de stat și politicieni le pomenesc cu respect și ele sunt incluse în declarații ale drepturilor, constituții, programe ale partidelor și așa mai departe. Până aici nimic neobișnuit. Același lucru este valabil și pentru guvernarea reprezentativă și responsabilă, alegeri libere, justiție independentă, libertatea exprimării și de întrunire și altele. Multe sau cele mai multe dintre aceste valori admirate sunt adesea și sistematic ignorate în multe părți ale lumii, fără să clipească cineva din ochi. Foarte adesea este mai sigur

să consideri toate aceste fraze drept vorbărie. Majoritatea constituțiilor garantând libera exprimare și alegeri libere ne informează la fel de bine despre societatea pe care chipurile o definesc la fel ca individul care spune că „bună dimineața“ se referă la vreme. Toate acestea sunt prea bine știute. Ceea ce este foarte curios și foarte semnificativ, referitor la principiul educației universale și garantate de stat, este că acest ideal se bucură de mai multă cinstire când este respectat decât când este încălcat. Prin aceasta el este practic unic între idealurile moderne, ceea ce necesită o explicație. Profesorul Ronald Dore a criticat energic această tendință¹, mai ales la societățile în curs de dezvoltare, care supraevaluează „hârțile“ ce dau o calificare formală, și fără îndoială că ea are efecte secundare dăunătoare. Dar mă întreb dacă el realizează pe deplin rădăcinile adânci ale ceea ce numește el Sindromul Diplomei. Trăim într-o lume în care nu mai putem respecta transmiterea intimă, neoficială a talentelor, pentru că structurile sociale în cadrul cărora s-ar putea produce o asemenea transformare se dizolvă. Așadar, suntem condamnați să suferim de Sindromul Diplomei.

Toate acestea sugerează că tipul de educație descris – universal, standardizat și generic – joacă efectiv un rol esențial în funcționarea eficientă a unei societăți moderne și nu este doar o componentă a vorbăriei și laudei de sine. Și chiar așa e. Pentru a înțelege care este acest rol, trebuie, pentru a împrumuta o frază din Marx (deși poate nu în sensul în care o folosea el), să luăm în considerare nu numai modul de

1. Ronald Dore, *The Diploma Disease*, Londra, 1976. Pentru o privire asupra implicațiilor sociale ale alfabetizării la o vârstă fragedă, vezi Jack Goody (editor), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968.

producție al societății moderne, dar înainte de toate modul său de *reproducere*.

Genetica socială

Reproducerea indivizilor și grupurilor sociale poate fi îndeplinită fie pe principiul empiric, fie prin ceea ce s-ar putea numi metoda centralizată. Există, desigur, multe chipuri combinate și intermediare de realizare a acestui lucru, dar luarea lor în considerare poate foarte bine suferi amânare până după discutarea acestor două posibilități extreme, polare.

Metoda individuală, empirică se practică atunci când o familie, un clan, sat, segment tribal sau altă unitate similară îndeajuns de mică ia pruncii individuali născuți în cadrul său și, permițându-le și obligându-i să ia parte la viața comunității, plus câteva alte metode specifice cum ar fi pregătirea, exercițiile, preceptele, acele *rites de passage* și așa mai departe îi transformă până la urmă în adulți suficient de asemănători celor din generația precedentă; și astfel societatea și cultura sa se perpetuează.

Metoda centralizată de reproducere constă în substanțiala completare a metodei locale (sau în cazuri extreme în înlocuirea ei cu totul) printr-o agenție educațională sau responsabilă cu pregătirea, care să fie distinctă de comunitatea locală și care să preia prepararea tinerelor ființe umane respective, pentru ca apoi să-i restituie societății mai largi și ei să-și joace rolul în cadrul ei când procesul de instruire a luat sfârșit. O versiune extremă a acestui sistem a atins un înalt grad de perfecționare și eficiență în Imperiul Otoman, când în cadrul formațiilor *devshirme* și al ienicerilor, băieții, fie percepuți ca tribut populațiilor cucerite, fie luați în

sclavie, erau sistematic pregătiți pentru război și administrație și, în cazul ideal, pe deplin desprinși și separați de familiile și comunitățile de origine. O variantă mai puțin completă a acestui sistem se practica și încă se mai practică de către clasa superioară britanică; încredințarea copiilor în pensioane de la o vârstă fragedă. Replici ale acestui sistem pot fi ocazional găsite și în societăți agricole relativ simple, prealfabetizate.

Societățile constituite din subcomunități pot fi împărțite în cele în care subcomunitățile se pot reproduce fără ajutorul restului societății și cele în care complementaritatea reciprocă și interdependența sunt de așa natură încât nu le permit acest lucru. În general vorbind, segmentele și comunitățile rurale ale societății agrariene se *pot* reproduce singure. Conceptul antropologic de societate segmentară exprimă tocmai această idee: „segmentul“ este pur și simplu o variantă mai mică a societății mai largi din care face parte și poate face pe scară redusă tot ce face și unitatea mai mare.

Mai mult, trebuie făcută distincția între autosuficiența economică și cea educațională, în sensul capacității de autoreproducere. Păturile conducătoare ale societății agricole sunt, desigur, dependente de un surplus extras de la restul societății, dar pot fi totuși autosuficiente educațional. Diferite alte tipuri de nonautosuficiență pot fi de asemenea generate de reguli sociale, cum ar fi, de exemplu, cele care obligă o comunitate să fie dependentă de specialiști în ritualuri formați în afara ei sau de aducerea mireselor din exteriorul ei. Ne preocupă aici capacitatea educațională de autoreproducere a grupului, nu cea economică. Există numeroase forme de reproducere a grupului, complexe, combinate și intermediare. Când stăpânii feudali își

trimit fiii pe jumătate învățăcei, pe jumătate ostatici la curte, când maiștrii acceptă ucenici care nu le sunt fii, și așa mai departe, avem evident de-a face cu asemenea sisteme combinate.

Situația generală în societatea agricolă pare a fi următoarea: marea majoritate a populației aparține unor unități autoreproducătoare, care își educă singure tinerii, în ritmul lor și ca parte esențială a traiului lor, fără să se bazeze prea mult sau deloc un specialist în educație. O mică parte a populației primește educație specializată. Societatea va conține una sau mai multe pături de educatori permanenți, care se reproduc luând ucenici și prestează servicii ocazionale în folosul restului comunității: rituale, terapeutice, de consilieri, scribi și așa mai departe. Ar putea fi utilă distincția între pregătirea individuală, intra-comunitară, denumită aculturație, și *exo-pregătirea* (prin analogie cu exogamie), care cere capacități exterioare comunității, numită pur și simplu educație.

O pătură foarte importantă în societatea agricolă alfabetizată o constituie intelectualii, cei ce știu să citească și pot transmite știința de carte și care prin urmare constituie una dintre clasele de specialiști ale acestei societăți. Ei pot forma sau nu o breaslă ori să fie încorporați într-o organizație. După cum, în general, scrisul își transcende repede funcția pur tehnică de ținere a registrelor și capătă semnificație morală și teologică, intelectualii sunt aproape invariabil mult mai mult decât simpli grafo-tehnicieni. Nu scrisul, ci ceea ce este scris contează și, în societatea agricolă, proporția dintre sacru și profan, în domeniul scrisului, tinde să fie accentuată în favoarea primului. Așa că aceia care știu să scrie și să citească sunt specialiști și mai mult decât atât, ei sunt o parte a societății, dar

totodată pretind a fi glasul ei în întregul său. Specializarea lor spune ceva, ceva deosebit, mult mai mult decât cea a spoitorilor de cazane, de exemplu.

Specialiștii sunt adesea temuți și disprețuiți în acest tip de societate. Intelectualii pot fi priviți ambivalent, dar în general statutul lor este mai degrabă privilegiat. Sunt specialiști și constituie o parte a societății printre altele, dar totodată, după cum afirmam, pretind a fi vocea ansamblului. Situația lor este inerent paradoxală. Logicienii posedă, în arsenalul lor de dileme pretins profunde și importante, Problema Bărbierului: într-un sat, toți bărbații se pot împărți în cei ce se rad singuri și cei ce merg la bărbier. Dar bărbierul însuși? Se rade singur sau este ras de bărbier? Sub această formă, lăsăm dilema în grija logicienilor. Dar intelectualii se află acum în situația bărbierului. Își perpetuează propria breaslă calificându-i pe noii intrați în ea, dar și pregătesc într-o oarecare măsură sau prestează servicii pentru restul societății. Se rad ei singuri ori ba!? Și așa apare tensiunea cu problemele ei (nu doar de ordin logic) ce nu pot fi ușor rezolvate.

În cele din urmă, societatea modernă rezolvă șarada prin transformarea *tuturora* în intelectuali, făcând din această clasă potențial universală una efectiv universală, asigurându-se că toată lumea, fără excepție, primește instrucție de la ea, că exoeducația devine norma universală și că din punct de vedere cultural nimeni nu se rade singur. În societatea modernă nici o subcomunitate care nu este îndeajuns de puternică pentru a fi capabilă să susțină un sistem educațional independent nu se mai poate reproduce. Însăși reproducerea unor indivizi pe deplin socializați devine o componentă a diviziunii muncii și nu mai este realizată de subcomunități pe cont propriu.

Așa arată societățile moderne dezvoltate. Dar de ce *trebuie* ele să fie așa? Ce fatalitate le împinge în această direcție? De ce, pentru a relua întrebarea de mai sus, acest ideal al alfabetizării și educației universale este tratat cu atâta neobișnuită, atipică seriozitate? Parțial răspunsul a fost deja dat, în legătură cu accentul pe mobilitatea ocupațională, pe o diviziune a muncii instabilă și repede schimbătoare. O societate al cărei întreg sistem politic, și a cărei cosmologie și ordine socială, se bazează în ultimă instanță pe creșterea economică, pe universalul Danegeld incremental și pe speranța unei neîntrerupte sporiri a satisfacerilor, și a cărei legitimitate depinde de capacitatea sa de a susține și de a se conforma acestei așteptări, este astfel subsumată nevoii de înnoire și, prin urmare, unei structuri ocupaționale schimbătoare. Din aceasta rezultă că în mod cert, de la o generație la alta, și foarte adesea pe parcursul unei singure vieți, oamenii trebuie să se aștepte și să fie pregătiți să li se traseze sarcini noi. De aici, parțial, importanța pregătirii generice și realitatea că dramul de pregătire suplimentară pe care îl necesită majoritatea slujbelor nu are o pondere prea mare și în plus se găsește în manuale inteligibile pentru deținătorii pregătirii generice a societății (în timp ce puținul suplimentar are rareori o pondere însemnată, miezul generic comun și cu adevărat esențial este furnizat la un nivel destul de înalt, poate nu în comparație cu *vârfurile* intelectuale ale societății agricole, dar, în mod sigur raportat la media obișnuită de odinioară).

Dar nu numai mobilitatea și recalificarea dau naștere acestui imperativ, ci și *conținutul* majorității activităților profesionale. Munca, în societatea industrială, nu mai înseamnă mișcarea materiei. Paradigma

muncii nu mai este arat, secerat, treierat. Munca nu mai constă în principal în manipularea lucrurilor, ci în manipularea conceptelor. Ea presupune în general comunicare cu alți oameni sau manipularea dispozitivelor de control ale unei mașini. Proporția oamenilor din abataje, care aplică direct forța fizică umană obiectelor naturale, se diminuează constant. Majoritatea slujbelor, dacă nu implică efectiv o muncă „cu oameni“, implică totuși controlul butoanelor sau comutatoarelor care trebuie *înțelese* și sunt explicabile, încă o dată, într-un idiom standard ce poate fi însușit de oricine.

Pentru întâia oară în istoria omenirii, comunicarea explicită și destul de precisă se generalizează, se folosește pe scară largă și devine importantă. În comunitățile locale închise ale lumilor agrare sau tribale, contextul, tonul, gestică sau personalitatea și situația făceau comunicarea. Ea se producea fără a beneficia de o formulare precisă, de care localnicii nu erau nici atrași, nici capabili. Claritatea și distincțiile formulării precise, regulate erau lăsate pe seama avocaților, teologilor sau specialiștilor în ritualuri și constituiau o parte a misterelor lor. Între intimitii unei comunități închise, claritatea ar fi fost pedantă și jignitoare, și ea abia poate fi închipuită sau înțeleasă.

Limbajul uman trebuie să fi fost folosit vreme de nenumărate generații în asemenea comunități intime, închise și contextuale, pe când savanții, juriștii și tot soiul de puritani conceptuali care evadează din context îl folosesc de foarte puține generații. E ciudat că o instituție, adică limbajul uman, a avut acest potențial de a fi folosită drept „cod elaborat“, pentru a împrumuta expresia lui Basil Bernstein, drept instrument formal și destul de independent de context, dat fiind că

a evoluat într-un mediu ce nu favoriza în nici un fel această dezvoltare, și nu o favoriza selectiv dacă ea se manifesta. Acest fapt ciudat stă pe picior de egalitate cu probleme precum cele puse de existența însușirilor (cum ar fi talentul matematic) care de-a lungul celei mai mari părți a existenței umanității nu au avut valoare de supraviețuire și deci n-ar fi putut fi nicicum produse direct prin selecție naturală. Existența limbajului adecvat unui asemenea uz formal, necontextual este o asemenea ciudățenie; dar în același timp este evident un fapt. S-a întâmplat ca această potențialitate, oricare i-ar fi originea și explicația, să existe. Și în cele din urmă a apărut un tip de societate – iar acum el devine global – în care această potențialitate își află terenul propice, și în cadrul căreia ea ajunge indispensabilă și predominantă.

Să rezumăm această argumentație: a apărut o societate bazată pe tehnică de mare putere și pe speranța unei creșteri intense, care necesită atât o diviziune a muncii mobilă și susținută, cât și comunicarea frecventă și precisă între străini, implicând folosirea unui înțeles explicit, transmis într-un idiom standard și în scris atunci când este nevoie. Dintr-o serie de motive convergente, această societate trebuie să fie în totalitate exo-educatională: fiecare individ este instruit de specialiști, nu doar de propriul său grup local, dacă îl are. Segmentele și unitățile ei – și această societate este în orice caz largă, fluidă și, în comparație cu societățile agricole tradiționale, foarte lipsită de structuri interne – pur și simplu nu dețin capacitatea sau resursele de a-și reproduce componenții. Nivelul de alfabetizare și competență tehnică, într-un mediu standardizat – o monedă conceptuală comună, care se cere de la membrii acestei societăți pentru a putea fi folosiți

adecvat și a se putea bucura de o cetățenie morală integrală și efectivă – este atât de ridicat încât *nu poate* fi asigurat de clan sau de unitățile locale ca atare. El poate fi asigurat numai de ceva asemănător unui sistem educațional „național“ modern, o piramidă la a cărei bază se află școlile primare, cu personal cu studii medii pregătit de profesori cu studii universitare, conduse de produși ai unor instituții de studii aprofundate. O astfel de piramidă furnizează criteriul de minimă mărime a unei unități politice viabile. Nici o unitate prea mică pentru a edifica piramida nu poate funcționa normal. Unitățile nu pot fi *mai mici* de atât. Operează în diverse împrejurări și constrângeri care le împiedică să fie prea mari; dar asta e altă poveste.

Faptul că subunitățile societății nu mai sunt capabile de autoreproducere, că exoeducația centralizată este normă obligatorie, că o asemenea educație întregeste (deși nu înlocuiește integral) aculturația locală, este de o importanță maximă pentru sociologia politică a lumii moderne; iar implicațiile sale au fost, în mod destul de straniu, rareori înțelese sau apreciate ori chiar examinate. La baza ordinii sociale moderne stă nu gâdele, ci profesorul. Nu gilotina, ci inspirat numitul *doctorat d'état* este principalul instrument și simbol al puterii de stat. Monopolul educației legitime este acum mai important, mai esențial decât monopolul violenței legitime. Dacă se înțelege acest lucru, atunci pot fi înțelese și imperatiile naționalismului, rădăcinile sale, nu în natura umană ca atare, ci într-un anume tip de ordine socială azi generalizată.

Contrar credinței populare și chiar savante, naționalismul nu are nici o rădăcină adâncă în psihicul uman. Se poate presupune că psihicul uman a rămas neschimbat de-a lungul multor milenii de existență ale

rasei umane și că nu s-a îmbunătățit și nici înrăutățit pe parcursul relativ scurtei epoci a naționalismului. Nu se poate invoca un substrat *general* pentru a explica un fenomen *specific*. Substratul proiectează la suprafață multe posibilități. Naționalismul, organizarea grupurilor de oameni în unități mari, cu educație centralizată și cultural omogene, nu este decât una dintre acestea, și încă una foarte rară. Ceea ce este esențial pentru justa lui explicare este identificarea rădăcinilor sale specifice. Numai aceste rădăcini specifice dau cheia explicării sale corecte. În acest fel, factorii specifici se suprapun substratului universal uman, comun.

Rădăcinile naționalismului în necesitățile structurale distinctive ale societății industriale sunt într-adevăr foarte adânci. Această mișcare nu este rodul nici al unei aberații ideologice, nici al exceselor emoționale. Deși în general cei implicați în ea, aproape fără excepție, nu reușesc să înțeleagă ceea ce fac, mișcarea este totuși manifestarea exterioară a unei profunde și inevitabile reglări a relației dintre organizarea statală și cultură.

Epoca înaltei culturi universale

Să recapitulăm caracteristicile generale și principale ale societății industriale. Alfabetizarea universală și cu nivel înalt de sofisticare numerică, tehnică și generală figurează printre premisele sale funcționale. Membrii ei sunt și trebuie să fie mobili, gata de a trece de la o activitate la alta și trebuie să dețină acea pregătire generică în virtutea căreia pot urma manualele și instrucțiunile unei noi activități sau ocupații. În cursul muncii, ei trebuie să comunice constant cu un număr mare de alți oameni, cu care în mod frecvent

nu au nici o legătură prealabilă, și cu care comunicarea trebuie, prin urmare, să fie explicită, nu dependentă de context. Trebuie să fie de asemenea capabili să comunice în scris mesaje impersonale, necontextuale, adresate oricui ar putea fi interesat. Deci aceste comunicări trebuie să se producă în același mediu lingvistic și în aceeași scriere, comune și standardizate. Sistemul educațional care garantează această performanță socială se lărgeste și devine indispensabil, dar totodată nu mai deține monopolul accesului la litera scrisă: clientela sa este coextensivă cu societatea liberă și substituibilitatea indivizilor din cadrul sistemului cu alții se aplică mașinii educaționale cel puțin la fel de mult ca și oricărui alt segment al societății, ba, poate, chiar mai mult. Poate că unii foarte mari profesori și cercetători sunt unici și de neînlocuit, dar profesorul și învățătorul obișnuit pot fi înlocuiți din afara păturii didactice cu cea mai mare ușurință și adesea cu puține pierderi, ba chiar fără.

Ce impact au toate acestea asupra societății și membrilor ei? Speranța de angajare, demnitatea, siguranța și autorespectul indivizilor depind acum, în mod tipic și pentru majoritatea oamenilor, de *educația* lor, iar limitele culturii în care au fost educați sunt și hotarele lumii în care ei pot respira moral și profesional. Educația este de departe cel mai de preț capital al unui om și ea îi conferă identitatea. Omul modern nu este loial unui monarh, unei țări sau unei credințe, orice ar spune el, ci unei culturi. Și, în general vorbind, este castrat. Condiția mamelucului s-a universalizat. Nu există lanțuri care să lege omul de rudele sale, nici bariere între el și o vastă comunitate anonimă a culturii.

Reversul faptului că numai cultura transmisă prin școală, și nu prin tradiție, conferă omului industrial

utilitate, demnitate și respect de sine este că nimic nu i le poate aduce într-un grad comparabil. Ar fi deșartă pretenția că descendența, averea sau relațiile nu contează în societatea modernă și că ele nu constituie uneori chiar surse de mândrie pentru beneficiarii lor; dar la fel de bine se poate spune că avantajele asigurate pe aceste căi sunt adesea desconsiderate și sunt în cel mai bun caz privite ambivalent. Este interesantă întrebarea dacă întinsa etică a muncii a ajutat la apariția acestei stări de lucruri sau dacă, dimpotrivă, ea este o reflectare a acesteia din urmă. Desigur, mai există trântori și rentieri, dar nu bat la ochi, ceea ce este foarte semnificativ în sine. Este un lucru important că un asemenea privilegiu și trândăvia ca rămășiță a altor vremuri sunt acum discrete, tind să prefere întinericul afișării la lumină și trebuie să fie descoperite de aprigi cercetători puși pe dezvăluirea inegalității care pân-dește din umbră.

Nu era așa în trecut, când privilegiul trândăviei se arăta mândru și fără rușine, așa cum continuă să fie în unele societăți agricole ce încă supraviețuiesc sau în societățile ce susțin și acum ethosul vieții preindustriale. Destul de curios, noțiunea de risipă scandalosă a fost inventată de un membru laborios al unei societăți dedicate muncii, Thorsten Veblen, indignat de ceea ce vedea la supraviețuitorii epocii preindustriale, de pradă. Suprafața egalitaristă, cu accent pe muncă și carieră, a societății industriale este la fel de semnificativă ca și ascunsele sale adâncimi inegalitariste. La urma urmei, viața se trăiește la suprafață, chiar dacă deciziile importante se iau uneori în subteran.

Clasa profesorală este acum într-un sens mai importantă – este indispensabilă – și în altul mult mai

puțin, deoarece și-a pierdut monopolul accesului la tezaurul cultural înmagazinat în scriere. Într-o societate în care fiecare este castrat prin identificare cu postul profesional și calificarea sa și aproape nimeni nu își poate fundamenta decât puțin sau deloc siguranța și sprijinul pe orice legături de rudenie ar avea, intelectualii profesori nu mai posedă nici un fel de acces privilegiat la posturile administrative. Când toți au devenit mameluci, administrația nu mai este dominată de vreo anumită clasă de mameluci. Până la urmă birocrația poate face recrutări din populația liberă, fără să se teamă de apariția a zeci de veri pe post de codițe nedorite ale fiecărui nou intrat.

Exo-socializarea, adică educația, este acum o normă cvasiuniversală. Oamenii dobândesc însușirile și sensibilitățile care îi fac acceptabili pentru semenii lor, care îi îndreptățesc să ocupe locuri în societate și care îi fac „ceea ce sunt“, prin predarea lor de către grupul de rude (în zilele noastre în mod normal familia lor nucleară) unei mașini educaționale care este singura capabilă să furnizeze spectrul larg de pregătire cerut de baza culturală generică. Această infrastructură educațională este amplă, indispensabilă și costisitoare. Întreținerea sa pare a depăși chiar și puterile financiare ale celor mai bogate organizații din cadrul societății, de pildă marile corporații industriale. Adesea acestea oferă personalului propriu locuințe, cluburi sportive și de petrecere a timpului liber și așa mai departe; nu oferă, decât marginal și în circumstanțe speciale, școlarizare. (Pot acoperi taxele de școlarizare, dar asta e altă poveste.) Angajatul unei organizații muncește și se distrează în cadrul ei, dar copilul său tot la școli de stat sau independente merge.

Așa că, pe de o parte, această infrastructură

educațională este prea vastă și prea costisitoare pentru orice organizație în afară de cea mai mare dintre ele, statul. Dar în același timp, deși numai statul poate suporta o asemenea povară, tot statul este singurul destul de puternic pentru a controla o funcție atât de importantă și esențială. Cultura nu mai este doar po-doaba, confirmarea și legitimarea unei ordini sociale care era susținută și de constrângeri mai dure; cultura este acum mediul comun necesar, sângele sau poate mai degrabă atmosfera comună minimală în cadrul căreia pot respira, supraviețui și produce exclusiv membrii societății. Pentru o societate oarecare, ea trebuie să fie de așa natură încât *toți* să poată respira, supraviețui și produce; așa încât trebuie să fie *aceeași* cultură. Mai mult, acum trebuie să fie o cultură mare sau înaltă (alfabetizată, susținută prin instrucție) și nu mai poate fi una diversificată, locală, o cultură mică și nealfabetizată, adică tradiție.

Însă trebuie să existe un anumit organism care să garanteze că această cultură alfabetizată și unificată este produsă eficient și nu este de slabă calitate. Numai statul o poate face, și, chiar și în țări unde părți însemnate ale mașinii educaționale se află în mâinile particularilor sau ale organizațiilor religioase, statul își rezervă controlul calității în această cea mai importantă dintre instituții, însărcinată cu producerea unor ființe umane viabile și unice. Acel stat-umbră, datând din vremurile în care statele europene erau nu doar fragmentate, ci și slabe din punct de vedere social – Biserica centralizată – s-a luptat pentru controlul educației, dar în cele din urmă fără succes, afară numai dacă Biserica a luptat în numele unei înalte culturi care să includă totul și prin urmare s-a aflat indirect sub stindardul noului stat naționalist.

A fost o vreme când educația era o industrie a bordeielor, când formarea oamenilor putea fi lăsată pe seama satului sau clanului. Acea vreme s-a dus și s-a dus pentru totdeauna. (În educație, formele mici pot fi acum frumoase doar dacă le parazitează pe ascuns pe cele mari.) Exosocializarea, producerea și reproducerea oamenilor în afara unei unități locale este acum o normă, și e drept să fie așa. Imperativul exosocializării este azi principalul motiv pentru care statul și cultura *trebuie* să se afle în legătură, în timp ce în trecut conexiunile lor erau firave, fortuite, diferite, slabe și adesea minimale. Acum acest lucru este inevitabil. Naționalismul tocmai la asta se referă, și trăim într-o epocă a naționalismului.

Tranziția la epoca naționalismului

Am avansat deja cele mai importante argumente ale demonstrației. Omenirea s-a angajat ireversibil pe drumul societății industriale și prin urmare al unei societăți al cărei sistem de producție se bazează pe știință și tehnică aflate în continuu progres. Numai ea poate susține actualul și prezumptivul număr de locuitori ai planetei și să le dea speranța unui nivel de trai pe care omul îl ia de pe acum drept bun câștigat sau la care aspiră. Societatea agricolă nu mai este o opțiune, pentru că reinstaurarea sa ar condamna pur și simplu marea majoritate a omenirii să moară de foame, ca să nu mai pomenim de sărăcia lucie și inacceptabilă la care ar fi sortită minoritatea supraviețuitorilor. Deci discutarea în orice scop practic a farmecului și ororilor caracteristicilor culturale și politice ale epocii agricole este lipsită de sens: ele nu ne mai stau la îndemână. Nu înțelegem bine spectrul de opțiuni disponibile al societății industriale și poate că nu îl vom înțelege niciodată, dar înțelegem câte ceva din alaiul său. Tipul de omogenitate culturală impus de naționalism face parte din el și ar fi bine să ne mărginim la el. Nu înseamnă că, după cum susține Elie Kedourie¹,

1. Elie Kedourie, *Nationalism*, Londra, 1960.

naționalismul impune omogenitate; mai degrabă omogenitatea impusă de un imperativ obiectiv iese inevitabil la suprafață sub forma naționalismului.

Majoritatea omenirii trece la epoca industrială după epoca agricolă. (Minuscule minoritate care face saltul direct de la condiția preagricolă nu anulează demonstrația, și i se aplică aceleași puncte.) Totuși, organizarea socială a societății agricole nu este defel favorabilă principiului naționalist, convergenței unităților politică și culturală, omogenității și transmiterii prin școală a culturii din interiorul fiecărei unități politice. Dimpotrivă, ea generează, precum în Europa medievală, unități politice fie mai mici, fie mult mai mari decât ar indica granițele culturale; numai cu totul sporadic și accidental, ea a produs un stat dinastic căruia să-i corespundă, mai mult ori mai puțin, o limbă și o cultură, așa cum avea să se întâmple până la urmă pe coasta atlantică a Europei. (Suprapunerea nu a fost niciodată prea bine realizată. Cultura societății agricole este mult mai pluralistă decât stăpânirea ce și-o arogă, și în general mult mai largă decât micile unități sociale participatorii.)

Acestea fiind date, epoca tranziției la industrialism trebuia, în conformitate cu modelul nostru, să fie o epocă a naționalismului, o perioadă de reasezări turbulente, în care granițele politice sau cele culturale, ori ambele, se modifică pentru a satisface noul imperativ naționalist care acum, pentru întâia oară, se face simțit. Cum stăpânitorii unor teritorii nu le cedează de bună voie (și la fiecare schimbare a unei granițe politice trebuie să piardă ceva), cum schimbarea culturii este foarte adesea o experiență dureroasă, și mai mult, cum existau culturi rivale ce se luptau pentru subjugația sufletelor, la fel după cum existau și centre rivale

de autoritate politică dornice să corupă oameni și să acapareze teritoriile: date fiind toate acestea, rezultă imediat din modelul nostru că această perioadă de tranziție nu putea fi decât violentă și marcată de conflicte. Fapte istorice concrete confirmă pe deplin aceste așteptări.

Totuși, nu ar fi corect să începem prin simpla dezvoltare a implicațiilor implementării imperativului naționalist pentru societatea agrariană. Societatea industrială nu a apărut la rampă prin poruncă dumnezeiască. A fost ea însăși rodul evoluțiilor din cadrul unei anume societăți agricole, iar aceste evoluții nu au fost lipsite de propria lor turbulență. Când mai apoi a cucerit restul lumii, nici această colonizare globală, nici abandonarea puterii de către cei ce fuseseră purtați de valul supremației industriale, dar au pierdut în cele din urmă monopolul acesteia, nu au fost evoluții pașnice. Toate acestea înseamnă că în istoria modernă efectele naționalismului tind să se îmbine cu alte consecințe ale industrialismului. Deși naționalismul este într-adevăr un efect al organizării sociale industriale, el nu este *unicul* efect al impunerii acestei noi forme sociale și prin urmare este necesar ca el să fie disjunct de celelalte evoluții.

Problema în speță este ilustrată de fascinanta relație dintre Reformă și naționalism. Insistența Reformei asupra științei de carte și a studierii textului biblic, atacul său violent la adresa preoției monopoliste (sau, după cum bine a văzut Weber, dorința sa de a universaliza, și nu de a aboli, preoția), individualismul și legăturile sale cu populațiile urbane mobile, toate acestea constituie un fel de prevestire a caracteristicilor și atitudinilor sociale care, potrivit modelului nostru, produc epoca naționalistă. Rolul protestantismului în

sprijinirea apariției lumii industriale este un subiect enorm, complex și contradictoriu și nu are rost să insistăm aici asupra sa mai mult decât printr-o fugară aluzie. Dar în părți ale globului în care industrialismul și naționalismul au survenit mai târziu și numai ca urmare a influențelor externe, relația dintre atitudinile de tip protestant și naționalism rămâne încă să fie pe deplin explorată.

Această relație este probabil cel mai bine sesizabilă în lumea islamică. Istoria culturală a lumii arabe și a multor altor ținuturi de religie musulmană de-a lungul ultimilor o sută de ani este, în linii mari, povestea ascensiunii și victoriei reformismului, un fel de protestantism islamic ce insistă în mod deosebit pe studiul textelor sacre și mai presus de toate este extrem de ostil intermedierei spirituale a interpușilor locali între om și Dumnezeu (și, în fapt, între diversele grupuri de oameni), ce devenise predominantă în islamismul pre-modern. Istoria acestei mișcări cu greu poate fi separată de cea a naționalismelor arabe (și a celorlalte). Islamul a avut dintotdeauna o propensiune sau un potențial intern pentru această versiune „reformată” a credinței, și a fost îndepărtat de la ea, se presupune, de nevoia socială a comunităților rurale autonome de întrupare personalizată a sfințeniei, care este de neprețuit pentru medierea între localnici. În condițiile moderne, capacitatea sa de a fi o credință mai abstractă, împărtășită de o comunitate anonimă de credincioși egali între ei, are posibilitatea de a se reafirma.

Dar până și religiile despre care s-ar putea crede că au un potențial inherent prea mic pentru o astfel de interpretare protestantă au putut fi orientate în această direcție pe parcursul epocii în care carențele ce conduceau la industrialism și naționalism își făceau simțită

influența. Nu ne-am aștepta ca shintoismul să aibă vreo asemănare marcantă cu, să zicem, nonconformismul englezesc. Și totuși, în timpul perioadei de modernizare a Japoniei, i s-au accentuat elementele echilibrate, sistematice, similare doctrinei quakerilor (iar acestea pot fi evident găsite și impuse oriunde dacă se încearcă îndeajuns de tare) în detrimentul oricăror elemente extatice, al oricărei necuvenite familiarități intime cu cele sfinte.¹ Dacă Grecia antică ar fi supraviețuit până în epoca modernă, culturile dionisiace ar fi îmbrăcat o formă mai cumpătată pe măsură ce Elada ar fi putut înainta împleticindu-se pe drumul dezvoltării.

Pe lângă aceste legături între ethosul protestant și cel naționalist, există și consecințele directe ale industrializării în sine. Consecințele generale și cuprinzătoare ale unei ordini industriale stabilite au fost deja discutate, în legătură cu felul în care modelul nostru general alături de diviziunea industrială a muncii și principiul naționalist. Dar anumite consecințe specifice ale industrializării timpurii care în general nu persistă mai târziu au totuși de jucat un rol însemnat. Industrialismul timpuriu implică explozia populației, urbanizarea rapidă, migrația forței de muncă și totodată integrarea politică și economică a unor comunități mai mult sau mai puțin introvertite înainte vreme într-o economie globală și o organizare statală centralizatoare. El implică și faptul că relativ stabilul sistem Babel al comunităților agricole tradiționale, fiecare dintre ele introvertită, despărțite orizontal de criterii geografice și vertical de o enormă distanță socială, este înlocuit de un nou Babel, cu noi granițe culturale

1. Informație oferită personal de Ronald Dore.

care nu sunt stabile, ci în constantă și dramatică mișcare, și care rareori sunt consfințite de vreo tradiție.

Există de asemenea o legătură între naționalism și procesele colonialismului, imperialismului și decolonizării. Apariția societății industriale în Europa Occidentală a avut drept urmare ulterioara cucerire a întregii lumi de către puteri europene, și uneori de populația europeană colonizatoare. Întreaga Africă, America, Oceania și mare parte din Asia au ajuns sub dominație europeană; iar acele părți ale Asiei ce au scăpat acestui destin se găseau adesea sub o puternică influență indirectă. Această cucerire globală era, în comparație cu altele, destul de ciudată. În mod normal, stăpânirea politică vine ca răsplată a unei asidue strădanii militare. Ea este vizată de societăți ce pun mare preț pe arta războiului, fie pentru că, să spunem, forma lor tribală de viață include o pregătire militară automată, fie pentru că au o pătură conducătoare de profesioniști ai armelor, ori din vreun motiv similar. Mai mult, activitatea de cucerire este obositoare și înghite mare parte din energia grupului cuceritor.

Nu găsim nimic din toate acestea în cazul cuceririi lumii de către europeni. Ea a fost întreprinsă și dusă la bun sfârșit de națiuni din ce în ce mai mult orientate spre industrie și comerț, nu de către o mașină militaristă și nici de o gloată de tribași încheată pentru puțină vreme. Ea a fost realizată fără nici un fel de preocupare totală asupra procesului din partea națiunilor cuceritoare. Ceea ce s-a spus despre englezi, că și-au dobândit imperiul fără să-și dea seama, poate fi într-o oarecare măsură generalizat. (Tot englezii, într-un chip cu totul demn de laudă, și-au pierdut imperiul cu similară nepăsare.) Când Europa cucerea și domina lumea, ea avea, per total, alte griji interne, mai

presante, care să-i rețină atenția. Nici măcar nu le-a făcut națiunilor cucerite complimentul de a se interesa prea tare de ele. Lăsând deoparte câteva perioade specifice de conștiință de sine și trufaș imperialism și neluând în considerare cucerirea timpurie a Americii Latine, care a fost inspirată de prea slăvita lăcomie necomercială, așa s-a întâmplat. Cucerirea nu fusese planificată și era rodul superiorității economice și tehnologice, nu al unei orientări militare.

Odată cu răspândirea acestei forțe tehnologice și economice, balanța puterii s-a schimbat, și între aproximativ 1905 și 1960 pluralistul imperiu european a fost pierdut sau voluntar abandonat. Încă o dată, circumstanțele specifice ale tuturor acestor lucruri nu pot fi ignorate. Chiar dacă miezul sau esența naționalismului decurge din premisele generale, abstract formulabile care au fost de la bun început avansate, totuși formele specifice ale fenomenelor naționaliste sunt în mod clar afectate de aceste circumstanțe.

Notă despre slăbiciunea naționalismului

Se comentează îndeobște forța naționalismului. Este o greșeală importantă, deși ușor de înțeles din moment ce, ori de câte ori naționalismul s-a înrădăcinat, el a tins să se impună lesne în dauna altor ideologii moderne.

Totuși, cheia înțelegerii naționalismului este slăbiciunea sa, cel puțin în aceeași măsură ca și forța sa. Lui Sherlock Holmes îi dădea indiciul vital câinele care nu lătrase. Numărul potențialelor naționalisme care nu au lătrat este mult, mult mai mare decât al celor care au făcut-o, deși acestea ne-au reținut întreaga atenție.

Am insistat deja asupra stării de somnolență a acestui pretins puternic monstru în timpul epocii preindustriale. Dar chiar și în interiorul acestei epoci a naționalismului există o altă importantă privință în care naționalismul rămâne surprinzător de slab. Naționalismul a fost definit drept încercarea de a face cultura și organizarea statală congruente, de a înzestra o cultură cu propriu-i acoperiș politic, și cu nu mai mult de un acoperiș. Cultura, un concept evaziv, a fost în mod deliberat lăsată nedefinită. Dar un criteriu măcar provizoriu acceptabil al culturii ar putea fi limbajul, ca piatră de încercare cel puțin suficientă, dacă nu necesară pentru ea. Admiteți pentru moment că o diferență de limbă antrenează o diferență de cultură (deși reversul nu este necesar).

Acceptând acest lucru, fie și vremelnic, decurg anumite consecințe. Am auzit că numărul limbilor de pe pământ este estimat la 8000. Cifra poate fi neîndoielnic sporită prin socotirea separată a dialectelor. Dacă admitem argumentul „precedentului“, devine legitimă următoarea afirmație: dacă acceptăm că un tip de diferență specifică ce în unele locuri definește un naționalism poate genera un „potențial naționalism“ oriunde se constată o diferență similară, atunci numărul potențialelor naționalisme crește abrupt. De exemplu, diverse limbi slave, germanice sau romanice adesea nu diferă mai tare între ele decât simplele dialecte din cadrul a ceea ce în altă parte sunt convențional socotite limbi unitare. Limbile slave, de pildă, sunt probabil mai apropiate între ele decât diferitele forme ale arabei vorbite, care este, chipurile, o singură limbă.

Argumentul „precedentului“ poate genera potențiale naționalisme și prin analogii bazate pe alți factori decât limba. Spre exemplu naționalismul scoțian există

indiscutabil. (Și chiar s-ar putea susține că îmi contrazice modelul.) El ignoră limba (care i-ar condamna pe unii scoțieni să fie naționaliști irlandezi, iar pe alții să fie naționaliști englezi), invocând în schimb o experiență istorică pe care toți scoțienii o au în comun. Iar dacă asemenea legături suplimentare sunt admise ca întemeiate (atâta vreme cât nu contrazic cerința modelului meu, anume să poată servi ca bază pentru o cultură/organizare statală în ultimă instanță omogenă, cu mobilitate internă și cu o mașinărie educațională deservind acea cultură sub supravegherea acelei organizații statale), atunci numărul potențialelor naționalisme crește și mai mult.

Totuși să ne mulțumim cu cifra de 8000, ce mi-a fost furnizată de un lingvist ca număr aproximativ de limbi, bazată pe ceea ce era neîndoielnic o estimare mai degrabă arbitrară a unei singure limbi. Numărul statelor din lume este în prezent de circa 200. La această cifră s-ar putea adăuga toate naționalismele iredentiste, ce nu și-au căpătat încă statul (și poate că nu îl vor avea niciodată), dar care luptă pentru acest țel și astfel pot pretinde legitim să fie socotite ca naționalisme concrete, și nu doar potențiale. Pe de altă parte, trebuie scăzute toate acele state care au apărut fără binecuvântarea unui suport naționalist și care nu satisfac criteriile naționaliste ale legitimității politice, ba chiar le sfidează, cum ar fi de pildă toate diversele mini-state presărate pe glob ca rămășițe ale unei epoci prenaționaliste, iar câteodată apărute ca simple concesii făcute accidentelor geografice sau compromisurilor politice. O dată scăzute toate acestea, cifra rezultată va trece probabil cu puțin peste 200. Dar haideți, din milă, să pretindem că am avea pe pământ de patru ori acest număr de naționalisme efective rezonabile,

cu alte cuvinte 800. Cred că această cifră este considerabil mai mare decât ar justifica faptele, dar treacă de la mine.

Acest calcul sumar tot ne dă numai *un singur* naționalism efectiv pentru zece potențiale! Iar această surprinzătoare proporție, probabil dezarmantă pentru orice entuziast pannaționalist, dacă va fi existând o asemenea persoană, ar putea deveni și mai dezechilibrată dacă s-ar aplica pe deplin argumentul „precedentului” pentru a determina numărul potențialelor naționalisme și dacă amintitele criterii de intrare în clasa naționalismelor efective ar deveni cu totul constrângătoare.

Ce concluzie s-ar putea trage de aici? Că la orice naționalism ce a scos până acum în lume urātu-i cap, nouă altele așteaptă în culise? Că toate bombardamentele, martiriile, schimburile de populație și faptele încă și mai rele ce au barat până acum drumul omenirii se vor repeta înzecit?

Cred că nu. Pentru orice naționalism efectiv există *n* potențiale, grupuri definite fie prin cultură comună moștenită de la lumea agricolă, fie prin vreo altă legătură (pe principiul „precedentului”) care ar putea da speranța stabilirii unei comunități industriale omogene, dar care totuși nu se deranjează să lupte pentru acest țel, nu-și activează potențialul naționalism și nici măcar nu încearcă acest lucru.

Așa încât se pare că pornirea de a face din substituibilitatea culturală reciprocă baza statului nu este atât de puternică până la urmă. Membrii anumitor grupuri o *simt* într-adevăr, dar membrii celor mai multe grupuri, cu pretenții analoge, în mod clar nu o simt.

Pentru a explica acest lucru, trebuie să ne întoarcem la acuzația ce i s-a adus naționalismului: că insistă

în impunerea omogenității populațiilor îndeajuns de nenorocite pentru a cădea sub dominația autorităților posedate de ideologia naționalistă. Presupunerea pe care se bazează această acuzație este că autoritățile tradiționale, neinfectate ideologic, cum ar fi turcii otomani, au menținut pacea și strâns impozitele, dar altminteri au tolerat și au fost chiar profund indiferente față de diversele credințe și culturi pe care le guvernav. Spre deosebire de ei, succesorii lor teroriști par incapabili de a se liniști până nu vor fi impus principiul naționalist *cuius regio, eius lingua*. Ei nu doresc doar un surplus fiscal și supunere. Ei sunt hămesii după sufletul cultural și lingvistic al supușilor lor.

Această acuzație poate fi și răsturnată. Nu că naționalismul și-ar impune omogenitatea dintr-o voită *Machtbedürfniss* culturală; în naționalism se reflectă nevoia obiectivă de omogenitate. Dacă un stat industrial modern poate funcționa doar cu o populație mobilă, alfabetizată, standardizată cultural și interșanjabilă, atunci populațiile neștiutoare de carte, aproape muritoare de foame, scurse din ghetoul lor cultural rural de odinioară în cazanele târgurilor de cocioabe, năzuiesc spre încorporarea într-unul dintre acele bazine culturale care și-a dobândit deja, sau pare că va reuși, un stat propriu, cu implicita promisiune a deplinei cetățenii culturale, a accesului la școli primare, la locuri de muncă și la toate celelalte. Adesea, aceste populații alienate, dezrădăcinate, rătăcitoare, pot șovăi între diverse opțiuni, și adesea pot recurge la o ședere provizorie în unul sau altul dintre locurile temporare și tranzitorii de odihnă culturală.

Dar există unele opțiuni de la care se vor abține. Vor ezita să încerce intrarea în bazinele culturale în care se simt disprețuiți; ori mai degrabă, în cadrul

căroră se așteaptă să fie *în continuare* disprețuiți. Nou veniții săraci sunt, desigur, aproape întotdeauna disprețuiți. Întrebarea este dacă vor fi și pe mai departe respinși și dacă aceeași soartă îi așteaptă și pe copiii lor. Lucruri care se vor întâmpla dacă pătura nou venită și prin urmare mai puțin privilegiată are trăsături de care membrii săi și odraslele lor nu pot scăpa, și care vor continua să îi identifice; la deprinderile transmise genetic și la cele cultural-religioase adânc întipărite este imposibil sau greu de renunțat.

Victimele alienate ale industrialismului timpuriu nu vor fi prea tentate de bazinele culturale foarte mici – o limbă vorbită în câteva sate oferă perspective foarte reduse – sau foarte difuze, ori lipsite de orice tradiții literare sau de personal capabil să transmită meșteșugurile și așa mai departe. Ele au nevoie de bazine culturale largi și/sau cu o bună bază istorică, ori înzestrate cu personal intelectual bine dotat pentru propagarea culturii respective. Este imposibil de indicat o anume însușire, sau un ansamblu de însușiri, care ori va garanta succesul în calitate de catalizator naționalist al culturii ce o deține (sau le deține), ori dimpotrivă, îi va semna prăbușirea. Mărime, tradiție istorică, teritoriu destul de compact, o clasă intelectuală energică: toate acestea vor fi desigur de folos, dar nici una nu este necesară și este îndoielnic dacă poate fi stabilită vreo generalizare profetică fermă în acești termeni. Că principiul naționalismului va fi operativ se poate prezice, dar care anume grupuri îi vor fi agenți se poate indica numai aproximativ, pentru că sunt implicate prea multe probabilități istorice.

Naționalismul în sine este sortit să se impună, dar nu un anume naționalism specific. Știm că acele culturi destul de omogene, fiecare dintre ele cu propriul

acoperiș politic și propriul aparat politic, devin normă, sunt implementate pe scară largă, cu puține excepții: dar nu putem prezice care culturi anume, de sub care acoperișuri politice, se vor bucura de succes. Dimpotrivă, calculele simple făcute mai sus, privitoare la numărul de culturi și de potențiale naționalisme și la spațiul disponibil pentru state naționale în toată puterea cuvântului, arată clar că majoritatea potențialelor naționalisme trebuie, fie să eșueze, fie, mai adesea, să se abțină chiar și de la încercarea de a-și găsi o expresie politică.

Și tocmai asta aflăm. Majoritatea culturilor sau a potențialelor grupuri naționale intră în epoca naționalismului fără cel mai mic efort de a beneficia ele însele de pe urma ei. Numărul grupurilor care în virtutea argumentului „precedentului“ ar putea încerca să devină națiuni care s-ar putea defini după tipul de criterii, care în altă parte chiar definește o națiune reală și efectivă este imens. Și totuși, majoritatea lor își văd umile de drumul lor, iar cultura lor (deși nu ei înșiși ca indivizi) dispare încet, dizolvându-se în mai largă cultură a vreunui mare stat național. Majoritatea culturilor sunt conduse de civilizația industrială la lada de gunoi a istoriei fără să opună rezistență. Diferențierea lingvistică a Nordului și Nord-Vestului Scoției în cadrul Scoției este, desigur, incomparabil mai mare decât diferențierea culturală a Scoției în cadrul Regatului Unit, dar nu există un naționalism al „highlanderilor“. Lucru adevărat și pentru berberii marocani. Diferențele dialectale și culturale în interiorul Germaniei și Italiei sunt la fel de mari ca și cele între limbi recunoscute ca romanice sau germanice. Rușii din sud diferă cultural de rușii din nord, dar, spre deosebire de ucrainenii, nu transformă acest lucru într-un sentiment naționalist.

Să arate acestea că naționalismul este la urma urmei lipsit de importanță? Sau chiar că este un artefact ideologic, o invenție a unor minți febrile care a cucerit în mod misterios unele națiuni ciudat de susceptibile? Nicidecum. O asemenea concluzie s-ar apropia, ironia soartei, de o acceptare tacită, piezișă a celei mai deplăseate pretenții a ideologului naționalist: anume că „națiunile“ există acolo, în însăși natura lucrurilor și doar așteaptă să fie „trezite“ (expresie și imagine favorită a naționaliștilor) din regretabila lor picoteală de către „deșteptătorul“ naționalist. S-ar deduce din faptul că multe potențiale națiuni nu „s-au trezit“ niciodată, din lipsa unei vieți profunde ce așteaptă să fie trezită, că naționalismul este până la urmă neimportant. O asemenea deducție admite ontologia socială a „națiunilor“, acceptând numai, poate cu oarecare surpriză, că unora dintre ele le lipsesc vigoarea și vitalitatea cerute de împlinirea destinului pe care li l-a rezervat istoria.

Dar naționalismul nu este trezirea unei forțe vechi, latente, adormite, deși așa se prezintă. În realitate este consecința unei noi forme de organizare socială, bazată pe înalte culturi profund internaționalizate și dependente, de educație; fiecare dintre acestea protejată de propriul stat. El folosește unele dintre culturile preexistente, în general transformându-le în procesul utilizării, dar nu le poate folosi pe toate. Sunt prea multe. Un stat viabil modern ce susține o mai înaltă cultură nu poate scădea sub o anumită mărime minimală (afară doar dacă își parazitează vecinii), iar pe pământ este loc numai pentru un număr limitat de asemenea state.

Proporția înaltă de somnoroși îndărătnici, care nu se ridică și refuză să fie treziți, ne îndreptățește să combatem naționalismul cu propriile-i arme.

Naționalismul se vede pe sine ca ordonare naturală și universală a vieții politice a omenirii, care a fost doar eclipsată de acea lungă, persistentă și misterioasă somnolență. După cum exprimă Hegel această origine: „Națiunile vor fi avut o lungă istorie înainte de a-și atinge ținta – aceea de a-și forma state”.¹ Hegel merge mai departe sugerând că această perioadă prestatală este în realitate „preistorică” (sic): așa încât s-ar părea că după această optică adevărata istorie a unei națiuni începe doar când ea își dobândește propriul stat. Dacă invocăm națiunile – „frumoase din pădurea adormită”, care nici nu posedă un stat și nici nu-i simt lipsa, împotriva doctrinei naționaliste, îi acceptăm tacit metafizica socială, care vede națiunile drept cărămizile cu care s-a construit omenirea. Criticii naționalismului care denunță mișcarea politică, dar acceptă tacit existența națiunilor nu merg destul de departe. Națiunile ca metodă naturală dată de Dumnezeu pentru clasificarea oamenilor, ca destin politic inerent, deși îndelung amânat sunt un mit; naționalismul, care câteodată transformă culturile preexistente în națiuni, câteodată le inventează, iar adesea rade de pe fața pământului culturile preexistente reprezintă pura realitate, bună ori rea, și în general inevitabilă. Cei ce îi sunt agenți istorici nu sunt conștienți de ceea ce fac, dar aceasta este o altă poveste.

Noi însă nu trebuie să acceptăm mitul. Națiunile nu sunt scrise în natura lucrurilor, ele nu constituie versiunea politică a doctrinei tipurilor naturale. Și nici statele naționale nu constituie destinul ultim al grupurilor tipice sau culturale. Ceea ce există sunt culturile, adesea subtil grupate, întrepătrunzându-se,

1. G.W.F. Hegel – *Lectures on the Philosophy of World History*, trad. H.B. Nisbet, Cambridge, 1975, p. 134.

suprapunându-se, îngemănându-se; și mai există, de obicei, dar nu întotdeauna, unități politice, de toate formele și mărimile. În trecut aceste două lucruri, în general, nu erau convergente. Și existau motive întemeiate să se întâmple așa. Conducătorii lor își stabileau identitatea diferențiindu-se spre în jos, iar microcomunitățile de supuși se diferențiau lateral de vecinele lor grupate în unități similare.

Dar naționalismul nu reprezintă deșteptarea și afirmarea acestor unități mitice, așa-zis firești și necesare. El constituie, din contră, cristalizarea unor unități noi, adecvate condițiilor de acum predominante, deși folosesc în mod declarat ca materie primă moștenirea culturală, istorică și de altă natură a lumii prenaționaliste. Această forță – curentul care duce la noi unități construite pe principiile ce corespund unei noi diviziuni a muncii – este cu adevărat foarte puternică, deși nu unică în lumea modernă, și nici cu totul irezistibilă. În cele mai multe cazuri ea este dominantă și, mai presus de orice, stabilește *norma* de legitimitate a unităților politice în lumea modernă: majoritatea lor trebuie să satisfacă imperatiivele naționalismului, așa cum au fost ele descrise. Ea fixează standardul acceptat, chiar dacă nu se impune total și universal, iar unele cazuri deviate chiar reușesc să sfideze norma.

Ambiguitatea întrebării – este naționalismul puternic ori ba? – își are originea aici: naționalismul se vede și se prezintă pe sine ca afirmarea fiecărei „naționalități” și a tuturor; și se presupune că aceste pretinse entități există pur și simplu, ca Everestul, de multă vreme, antedatând epoca naționalismului. Așa încât, ironia soartei, naționalismul este uimitor de slab dacă îl privim în proprii săi termeni.

Majoritatea potențialelor națiuni, latentele

comunități diferențiabile ce s-ar putea pretinde națiuni după criterii analoage celor ce aiurea au izbândit, nu ridică deloc capul, ba chiar și-l înfundă între umeri. Dacă, pe de altă parte, interpretăm naționalismul în maniera despre care eu susțin că este cea corectă, și care îi contrazice și ofensează imaginea despre sine, atunci concluzia trebuie să fie că este o forță foarte puternică, deși poate nu unică și irezistibilă.

Culturi sălbatice și culturi-grădină

Problema principală poate fi abordată și astfel. Culturile, ca și plantele, se pot împărți în sălbatice și cultivate. Tipurile sălbatice se produc și reproduc spontan, ca părți ale vieții oamenilor. Toate comunitățile își au un sistem de comunicare și propriile norme, iar sistemele sălbatice de acest tip (cu alte cuvinte culturile) se reproduc din generație în generație în mod inconștient și fără supraveghere ori hrană specială.

Culturile cultivate sau grădină sunt diferite, deși s-au dezvoltat din speciile sălbatice. Ele au complexitate și bogăție, îndeobște bazate pe alfabetizare și personal specializat și ar pieri dacă ar fi lipsite de hrana lor specială, instituțiile de învățământ specializate, cu personal destul de numeros, permanent și sânguinos. În timpul epocii agricole a istoriei omenirii, culturile înalte sau marile tradiții au devenit proeminente, importante și într-un anumit sens, dar numai într-unul singur, predominante.

Deși nu se puteau impune totalității și nici chiar majorității populației, totuși în general reușeau să-și impună autoritatea asupra ei, chiar dacă (sau deoa-rece) erau inaccesibile și misterioase. Uneori ele au întărit statul centralizat, alteori au rivalizat cu el. Ele

puteau și să înlocuiască statul, când acesta slăbea sau se dezintegra în timpuri tulburi ori epoci întunecate. Un sistem bisericesc ori ritualic putea suplini umbra unui imperiu-fantomă. Dar culturile înalte de obicei nu defineau limitele unei unități politice și există motive întemeiate pentru care, în epoca agricolă, nu ar fi putut face așa ceva.

În epoca industrială toate acestea se schimbă. Culturile înalte, majore ajung să domine într-un sens nou. Vechile doctrine ce le sunt asociate își pierd mare parte din autoritate, dar idiomurile alfabetizate și stilurile de dominare pe care le aduc cu ele devin efectiv mult mai autoritare și normative și, înainte de orice, ajung să fie răspândite și universale în societate. Cu alte cuvinte, practic toată lumea se alfabetizează și comunică într-un cod elaborat, în propoziții explicite și îndeajuns de „gramaticale“ (regularizate), nu prin mârâituri și clătinări contextuale ale capului.

Dar înalta cultură, proaspăt universalizată în rândul populației, are mare nevoie de sprijin și temelie politică. În epoca agricolă, uneori le-a avut și a profitat de ele, alteleori se putea dispensa de practica politică și acesta era unul din punctele sale forte. Într-o epocă întunecată dominată de anarhie și în care pacea suveranului nu mai era respectată, mănăstirile creștine sau budiste, acele zawiyaș ale dervișilor și comunitățile brahmanice au supraviețuit și au reușit într-o oarecare măsură să mențină în viață înalta cultură fără ajutorul sau protecția sabiei.

Acum că sarcina înaltei culturi este cu mult mai de seamă și mai costisitoare, ea nu se poate dispensa de o infrastructură politică. După cum remarcă un personaj din *No Orchids for Miss Blandish*, fiecare fată trebuie să aibă un soț, preferabil al ei; și fiecare înaltă cultură

dorește acum un stat, preferabil al său. Nu orice cultură sălbatică poate deveni una înaltă, iar cele fără speranțe serioase de a deveni tind să se închine fără luptă. Ele nu zămislesc naționalismul. Acelea care cred că au o șansă – sau, pentru a evita o viziune antropomorfă a culturilor, cele ai căror purtători umani le creditează cu speranțe îndreptățite – se luptă între ele pentru populații disponibile și spațiu-stat disponibil. Acesta este un tip de conflict naționalist sau etnic. Acolo unde frontierele politice existente și cele ale unor înalte culturi vechi sau în curs de cristalizare nu sunt în armonie, izbucnește un alt tip de conflict extrem de caracteristic epocii naționalismului.

Noua situație poate fi descrisă și printr-o altă analogie botanică, nu doar prin cea de mai sus. Omul agricol poate fi comparat cu o specie produsă ori dezvoltată artificial care nu mai poate respira cum trebuie în atmosfera naturală, ci poate funcționa eficient numai într-un aer sau mediu nou, special realizat și susținut în mod artificial. Prin urmare el trăiește în unități cu destinație și de construcție speciale, un fel de uriaș acvariu sau cameră de oxigen. Dar aceste camere trebuie clădite și întreținute. Menținerea aerului sau lichidului care generează și întreține viața în fiecare dintre aceste recipiente gigantice nu este automată. Ea necesită o plantă specializată. Iar numele acestei plante este sistemul național de comunicații și educațional. Singurul ei grădinar și protector efectiv este statul.

În principiu nu ar fi imposibil să avem un singur asemenea bazin cultural educațional pentru întreg globul, susținut de o singură autoritate politică și de un singur sistem educațional. Pe termen lung s-ar putea să se realizeze așa ceva. Dar până atunci, și din motive foarte serioase care rămân de discutat, norma globală

este un ansamblu de camere de oxigen sau acvarii discontinue, fiecare cu proprietarul (nu pe deplin interșanjabil), atmosfera și mediul său. Ele au în comun unele trăsături generale. Formula mediului acvariilor industriale complet dezvoltate este destul de asemănătoare ca tip, dar bogată în caracteristici distinctive relativ superficiale, însă deliberat accentuate.

Există o serie de cauze întemeiate și evidente ale acestui nou pluralism, și ele vor fi cercetate în continuare. Epoca industrială a moștenit atât unitățile politice, cât și culturile, înalte sau joase, ale epocii precedente. Nu exista nici un motiv pentru ca ele să se contopească dintr-o dată în una singură, ba existau motive serioase care să împiedice acest lucru: industrialismul, cu alte cuvinte tipul de producție sau diviziune a muncii care face necesare aceste rezervoare de oxigen omogene, nu a cucerit simultan toată lumea și nici în același fel. Momentul apariției sale a împărțit omenirea în două grupuri rivale. Diferențele de moment al apariției industrialismului în diverse comunități s-au acutizat dacă s-au putut folosi de diferențe specifice culturale, genetice sau de altă natură similară rămase în urma lumii agricole. Datarea „dezvoltării“ constituie un semn politic diacritic de o importanță crucială, mai ales dacă își poate însuși vreo diferență culturală moștenită de la epoca agricolă și să o utilizeze ca semn al său.

Procesul industrializării a avut loc în faze succesive și în condiții diferite și a generat noi rivalități, noi câștiguri de realizat sau pierderi de evitat. Profetii și comentatorii epocii industriale, fie ei de stânga sau de dreapta, au prezis adesea internaționalismul, dar s-a instaurat până la urmă exact opusul acestuia: epoca naționalismului.

5

Ce este o națiune?

Putem în sfârșit încerca un răspuns plauzibil la această întrebare. Inițial aveam doi candidați extrem de promițători pentru construirea unei teorii a naționalității: voința și cultura. Evident, ambii sunt importanți și relevanți; dar este la fel de evident, că nici unul nu este nici pe departe adecvat. Și este instructiv să vedem de ce se întâmplă așa.

Neîndoielnic voința sau consimțământul constituie un factor important în formarea majorității grupurilor mari și mici. Omenirea s-a organizat mereu în grupuri mari sau mici, de toate tipurile de forme și mărimi, uneori definite precis și alteori nu prea, uneori net localizate, alteori suprapuse sau îngemănate. Diversitatea acestor posibilități și a principiilor în baza cărora aceste grupuri au fost recrutate și menținute este nesfârșită. Dar doi agenți generici sau catalizatori ai formării și menținerii grupurilor sunt indubitabil esențiali: voința, aderarea și identificarea voluntară, loialitatea, solidaritatea, pe de o parte, și teama, constrângerea, coerciția, pe de alta. Aceste două posibilități constituie polii extremi ai unui fel de spectru. Unele comunități s-ar putea să se bazeze exclusiv sau foarte mult pe una sau pe alta, dar ele sunt probabil rare.

Majoritatea grupurilor stabile se întemeiază pe un amestec de loialitate și identificare (sau aderare *voită*) și de stimuli externi, pozitivi sau negativi, pe nădejdi și temeri.

Dacă definim națiunile ca grupuri care vor să se stabilizeze sub formă de comunități,¹ năvodul-definiție pe care l-am aruncat în mare ne va aduce o pradă mult prea mare. Vom scoate cu el la lumină și comunitățile pe care le putem ușor recunoaște ca națiuni efective și unitare; aceste adevărate națiuni chiar se vor ca atare, și viața lor chiar poate constitui un fel de continuu plebiscit neoficial, prin care se reafirmă mereu pe ele însele. Dar (din păcate pentru această definiție), același lucru se aplică și multor altor cluburi, conspirații, bande, echipe, partide, pentru a nu mai pomeni și numeroasele comunități și asocieri ale epocii preindustriale care nu erau formate și definite conform principiului naționalist și care îl sfidează. Voința, consimțământul, identificarea nu au lipsit niciodată de pe scena omenirii, deși erau (și continuă să fie) însoțite și de calcul, teamă și interes. (O chestiune interesantă și discutabilă este dacă pura inerție, persistența reuniunilor și combinațiilor trebuie socotită consimțământ tacit ori altceva.)

Autoidentificarea tacită a operat în numele a tot soiul de grupări, mai mari sau mai mici ca națiunile care se întretaiau cu ele sau erau definite orizontal ori în alte chipuri. Pe scurt, dacă voința ar fi fundamentul unei națiuni (spre a parafraza o definiție idealistă a statului), ea ar fi și baza atât de multor alte lucruri încât pur și simplu nu putem defini o națiune în acest

1. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une Nation*, republicat în *Ernest Renan et l'Allemagne*, Textes recueillis et commentés par Emile Bure, New York, 1945.

fel. Numai pentru că în epoca modernă, naționalistă, unitățile naționale sunt obiectele *preferate*, favorite de identificare și aderare voită pare tentantă această definiție, căci celelalte tipuri de grupare sunt acum atât de ușor uitate. Cele care iau de bune presupunerile tacite ale naționalismului le extind în mod eronat și asupra omenirii în general și din orice epocă. Dar o definiție legată de presupunerile și condițiile unei anume epoci (și chiar și atunci constituind o exagerare), nu poate fi rodnic utilizată spre a explica *aparitia* acestei epoci.

Orice definire a națiunilor prin cultură comună este un alt năvod ce scoate o pradă prea mare. Istoria omenirii este și continuă să fie din belșug încărcată cu diferențieri culturale. Granițele culturale sunt uneori precis delimitate, alteori complexe; tiparele sunt câteodată simple și clare, alteori întortocheate și complexe. Pentru toate aceste motive pe care le-am accentuat atât, această bogăție a diferențierii îndeobște nu converge, și în mod normal nici nu poate să o facă, cu granițele unităților politice (jurisdicția autorităților efective) sau cu granițele unităților consfințite prin sacramentele democratice ale consimțământului și voinței. Pur și simplu lumea agricolă nu putea fi atât de limpede. Lumea industrială tinde să devină, sau cel puțin se apropie de o astfel de simplitate; dar aceasta este altă poveste și există factori speciali care generează acest curs al lucrurilor.

Întemeierea unor înalte culturi cu arie largă de cuprindere (sisteme de comunicare standardizate, bazate pe alfabetizare și educație), un proces în rapid progres în toată lumea, au făcut să pară oricui prea adânc înrădăcinat în convingerile noastre contemporane că naționalitatea se poate defini prin cultura comună. În zilele noastre oamenii pot locui numai în

unități definite de o cultură comună și intern mobile și fluide. Adevăratul paralelism cultural încetează să fie viabil în condițiile curente. Dar puțină conștiință istorică ori sofistică sociologică ar trebui să risipească iluzia că așa s-a întâmplat întotdeauna. Societățile pluraliste cultural au funcționat adesea bine în trecut: de fapt, atât de bine încât pluralismul cultural a fost uneori inventat și acolo unde lipsea.

Dacă, din pricini incontestabile, aceste două aparent promițătoare căi de definire a naționalismului sunt de fapt niște fundături, există și o a treia.

Marele, dar valabilul paradox, este acesta: națiunile pot fi definite numai în termenii epocii naționalismului, adică invers decât ne-am putea aștepta. Nu că „epoca naționalismului“ ar fi o simplă însumare a deșteptării și autoafirmării politice a unei națiuni sau a alteia. Mai degrabă s-ar putea spune că, atunci când condițiile sociale generale evoluează spre înalte culturi standardizate, omogene, susținute de la centru, cuprinzând populații întregi și nu minorități de elite, se ivește o situație în care culturile bine definite, unificate și cu sistem educațional pus la punct constituie aproape unicul tip de unitate cu care oamenii se identifică voluntar și adesea cu înflăcărare. Culturile par acum să fie depozitarele firești ale legitimității politice. Numai acum încălcarea granițelor lor de către orice unitate politică ajunge să constituie un scandal.

În aceste condiții, și numai în aceste condiții, națiunile pot fi într-adevăr definite prin voință și cultură și prin convergența acestora cu unitățile politice. În aceste condiții, oamenii doresc să se unească politic cu toți aceia ce le împărtășesc cultura, și numai cu ei. Formațiunile statale doresc acum să-și extindă fruntariile până la limitele culturilor lor. Contopirea voinței,

culturii și formațiunii statale devine normă, și ea nu este prea des ori frecvent încălcată. (Odinioară, fusese aproape universal încălcată, cu impunitate, și trecuse neobservată și nediscutată.) Aceste condiții nu definesc situația umană ca atare, ci doar varianta ei industrială.

Naționalismul zămislește națiunile, și nu invers. Se recunoaște că naționalismul folosește moștenirea istorică a preexistentei proliferării a culturilor sau tezaurul cultural, deși o folosește foarte selectiv și, cel mai adesea, o transformă radical. Limbi moarte pot fi dezgropate, tradiții inventate, imaginare, purități de altădată scoase la lumină. Dar această latură cultural creativă, fantezistă, pozitiv inventivă a înflăcăării naționaliste nu ar trebui să vă facă să trageți concluzia greșită că naționalismul este o invenție ideologică întâmplătoare, artificială, care ar fi putut să nu apară dacă afurisiții și băgăreții de gânditori europeni, cărora nu le-a ajuns s-o ducă bine de unii singuri, n-ar fi născocit-o și injectat-o în sângele unor comunități politice altfel viabile. Peticele și cârpele culturale folosite de naționalism sunt adesea invenții istorice arbitrare. Orice petic sau cârpeală veche ar fi fost la fel de bune. Dar nu rezultă de aici în nici un fel că principiul naționalismului în sine, spre deosebire de avatarurile în care se întâmplă să se încarneze, este el însuși cătuși de puțin accidental și întâmplător.

Nimic nu ar putea fi mai departe de adevăr decât o asemenea supoziție. Naționalismul nu este ceea ce pare, și înainte de toate nu este ceea ce își pare sieși. Culturile pe care pretinde că le apără și învie sunt adesea propriile-i invenții, sau sunt modificate până ce nu mai pot fi recunoscute. Totuși principiul naționalist ca atare, spre deosebire de toate formele sale specifice

și de nimicurile individual distinctive pe care le poate predica, are rădăcini foarte, foarte adânci în actuala noastră condiție comună, nu este deloc întâmplător și nu poate fi ușor negat.

Durkheim spunea că în devoțiunea religioasă societatea își adoră propria imagine camuflată. Într-o epocă naționalistă, societățile se adoră pe ele însele deschis și cu nerușinare, renunțând la camuflaj. La Nürnberg, Germania nazistă nu se adora pe sine pretinzând că-l adoră pe Dumnezeu sau chiar pe Wotan; se adora fățiș pe sine. Într-o formă mai atenuată, dar la fel de semnificativă, teologii moderniști luminați nu cred, și nici măcar nu le acordă prea mult interes, în doctrinele religiei lor ce au însemnat atât de mult pentru predecesorii lor. Le tratează cu un soi de comic autofuncționalism, la fel și numai atât de valabil ca și instrumentele conceptuale și rituale cu ajutorul cărora o tradiție socială își afirmă valorile, continuitatea și solidaritatea, și ascund și minimalizează sistematic diferența dintre o asemenea „credință” tacit reduționistă și cea adevărată care a precedat-o și a jucat un rol atât de însemnat în istoria europeană timpurie, un rol ce nu ar fi putut fi niciodată jucat de actualele variante diluate, intrate la apă, de nerecunoscut.

Dar faptul că autodevoțiunea socială, fie ea virulentă și violentă sau blândă și evazivă, este acum mai degrabă o autodevoțiune colectivă recunoscută fățiș decât o formă ascunsă de venerare a societății prin imaginca lui Dumnezeu, după cum afirma Durkheim, nu înseamnă că actualul stil este mai veridic decât cel de pe vremea lui Durkheim. Poate comunitatea nu mai este văzută prin prisma divinului, dar naționalismul are amnezii și operează selectiv, amnezii care, chiar atunci

când par a fi pronunțat seculare, pot fi profund deformatoare și înșelătoare.

Iluzia de bază și autoiluzionarea practică de naționalism este aceasta: naționalismul este, esențial, impunerea generală a unei înalte culturi asupra societății, acolo unde înainte vreme culturi joase îmbunătățiseră viața majorității și în unele cazuri a totalității populației. El presupune acea răspândire generală a unui idiom transmis prin școală și supervizat de academie, codificat pentru cerințele unei comunicări birocratice și tehnologice destul de precise. Naționalismul reprezintă întemeierea unei societăți anonime, impersonale, cu indivizi atomizați reciproc, substituibili, ținută laolaltă în primul rând de o cultură comună de acest tip, în locul unei complexe structuri anterioare de grupuri locale, susținută de culturi folclorice reproduse local și idiosincronic chiar de către microgrupuri. Acesta este lucrul care se întâmplă *într-adevăr*. Naționalismul face de obicei cuceriri în numele unei culturi folclorice putative. Simbolismul său se trage din antica, sănătoasă, viguroasă viață a țăranilor, a aceluia *Volk* sau *narod*. Există un adevărat element de adevăr în autoprezentarea naționalismului dacă acel *narod* ori *Volk* este condus de reprezentanți ai unei înalte culturi străine, la a cărei opresiune trebuie rezistat în primul rând prin deșteptare și reafirmare culturală și, mai apoi, printr-un război de eliberare națională. Dacă naționalismul propășește, el elimină înalta cultură străină, dar nu pentru a o înlocui cu vechea și joasa cultură locală; el trezește la viață, sau inventează, o înaltă cultură (alfabetizată și transmisă prin specialiști) a sa proprie, chiar dacă ea va avea unele legături cu precedentele tradiții și dialecte locale. Dar la

Budapesta ieșeau în oraș îmbrăcate în costume populare, sau pretins populare, tocmai marile doamne de la Operă. În momentul actual în Uniunea Sovietică nu populația etnică rurală rămasă constituie consumatorii de discuri „etnice”, ci populația recent urbanizată, educată, plurilingvă și locuind în apartamente,¹ căreia îi place să-și exprime sentimentele reale sau imaginare și care va adopta fără îndoială o comportare naționalistă în măsura în care îi va îngădui situația politică.

O asemenea autoamăgire sociologică, o viziune a realității prin prisma iluziei, încă persistă, dar nu este identică cu cea pe care a analizat-o Durkheim. Societatea nu se mai proslăvește pe sine prin simboluri religioase; o înaltă cultură modernă, aerodinamică, motorizată se celebrează pe sine cu cântece și dansuri, pe care le-a împrumutat (stilizându-le în cursul procesului) de la o cultură populară pe care îi place să creadă că o perpetuează, apără și reafirmă.

Cursul adevăratului naționalism nu a fost niciodată liniștit

Un scenariu caracteristic al evoluției unui naționalism – și avem încă temeieri să ne întoarcem la acest tip de scenariu – decurge cam așa. Ruritanii sunt o populație rurală care vorbește un grup de dialecte înrudite sau mai mult ori mai puțin reciproc inteligibile și locuiește în ținuturi discontinue, dar nu foarte mult separate, cuprinse în Imperiul Megalomaniei. Limba ruritană, sau mai degrabă dialectele despre care s-ar putea susține că o compun, nu este în fapt

1. Iu.V. Bromlei et. al., *Sovremenîie Etniceskie Proțesî v SSSR* (Procese etnice contemporane în URSS), Moscova, 1975.

vorbită de nimeni în afara acestor țărani. Aristocrația și administrația vorbesc limba de la curtea Megalomaniei, care se întâmplă să aparțină unui grup de limbi diferit de acela ale cărui mlădițe sunt dialectele ruritane.

Majoritatea, dar nu toți țăranii ruritani, aparțin de o biserică a cărei liturghie se slujește într-o limbă din un al treilea grup lingvistic și mulți dintre preoți, în special cei din vârful ierarhiei, vorbesc o limbă care este o versiune vernaculară modernă a acestui crez, și care este și ea foarte îndepărtată de ruritană. Micii comercianți din târgușoarele apropiate satelor ruritane își au și ei obârșia în alt un grup etnic și sunt de o religie diferită, și încă una detestată din toată inima de țăranii ruritani.

În trecut țăranii ruritani au avut multe dureri mișcător și frumos păstrate în cântecele lor de jale (trudnic culese de dascălii sătești, târziu, în secolul 19 și aduse la cunoștința publicului muzical internațional de compozițiile marelui compozitor național ruritan L.)! Crunta asuprire a țăranilor ruritani a dat naștere, în secolul 18, unui război de gherilă condus de vestitul haiduc ruritan K. ale cărui fapte se spune că sunt încă prezente în memoria populară, ca să nu mai pomenim și de mai multe romane și două filme, unul dintre ele făcut de către marele artist național Z., sub cele mai înalte auspicii, la scurtă vreme după proclamarea Republicii Populare Socialiste Ruritane.

Buna-credință ne obligă totuși să spunem că haiducul a fost prins de proprii compatrioți, iar președintele tribunalului care l-a condamnat la o moarte atroce era un alt compatriot. Ba mai mult, la scurtă vreme după ce Ruritania și-a dobândit pentru întâia oară

independența, o circulară plimbată prin Ministerele de Interne, Justiție și al Educației ridică întrebarea dacă nu cumva ar fi mai politic pe moment să se omagieze unitățile de rezistență populară care s-au opus haiducului și bandelor sale decât să fie omagiat însuși haiducul, în ideea de a nu încuraja rezistența la acțiunile poliției.

O analiză minuțioasă a cântecelor populare atât de trudnic adunate în secolul 19, și acum incluse în repertoriul mișcării pentru tineret, turism și sport din Ruritania, nu prea dezvăluie vreo nemulțumire acută a țărănimii în legătură cu situația sa culturală și lingvistică, oricât de afectată s-ar arăta ea de alte probleme, mai pământești. Dimpotrivă, conștientizarea pluralismului lingvistic se face în versurile cântecelor de o manieră ironică, glumeată, cu bună dispoziție și constă parțial în jocuri de cuvinte bilingve, uneori de un gust îndoielnic. Trebuie de asemenea recunoscut că unul dintre cele mai mișcătoare cântece – l-am cântat adesea și eu la focul de tabără din tabăra în care eram trimis în vacanța de vară – plânge soarta unui ciobănaș care paște trei boi pe islazul boierului (*sic*) de lângă pădure și este surprins de trei haiduci care îi cer să le dea mantaua. Nebuneasca îndrăzneală și lipsa conștiinței politice își dau mâna, ciobănașul refuză și este omorât. Nu știu dacă acest cântec a fost rescris cum trebuie după ce Ruritania a devenit socialistă. Oricum, să revin la tema principală: deși cântecele adesea cuprind jeluri asupra stării țărănimii, ele nu ridică problema naționalismului cultural.

Acesta era însă departe și, după câte se pare, posterior compunerii amintitelor cântece. În secolul 19 a avut loc o explozie a populației simultane cu

industrializarea rapidă a altor zone ale Imperiului Megalomaniei, dar nu și a Ruritaniei. Țăranii ruritanii au fost nevoiți să caute de lucru în zonele mai dezvoltate industrial și unii au și căpătat, în condițiile îngrozitoare ale epocii. Ca oameni de la țară, vorbind o limbă obscură și rareori scrisă ori predată în școli, le-a venit foarte greu în orașele în ale căror mahalale se mutaseră. Totodată, unii flăcăi ruritanii hărăziți preoției și educați atât în limba curții cât și în cea liturgică, au fost influențați în seminar de noile idei liberale și au trecut la învățământul laic universitar, devenind nu preoți, ci ziaristi, învățători și profesori. Ei au fost încurajați și de unii etnografi, muzicologi și istorici străini, neruritanii, veniți să exploreze Ruritania. Continua migrare a mâinii de lucru, educația primară și serviciul militar obligatoriu tot mai răspândite le-au adus acestor deșteptători ai ruritanilor o audiență în creștere.

Desigur, era perfect posibil ca ruritanii, dacă o doreau (și mulți au dorit-o), să se asimileze limbii dominante a Megalomaniei. Nici o trăsătură transmisă genetic, nici o profundă tradiție religioasă nu deosebea un ruritan educat de un megaloman așisderea. În fapt, mulți s-au asimilat, deseori nesinchisindu-se nici măcar să-și schimbe numele, și cartea de telefon a vechii capitale a Megalomaniei (acum Republica Federală a Megalomaniei) e plină de nume ruritane, chiar dacă de multe ori comic transcrise în megalomană și adaptate la regulile fonetice megalomane. După un început aspru și dureros al primei generații, șansele odraslelor muncitorilor ruritanii migratori nu erau nemeritat de slabe, ci probabil cel puțin la fel de bune ca și cele ale concetățenilor megalomani neruritanii (dată fiind disponibilitatea lor de a munci din greu). Așa că

aceste odrasle și-au avut partea lor în ulterioara crescândă prosperitate și îmburghezire generală a regiunii. Prin urmare, cel puțin în privința șanselor individuale, poate nu era nevoie de un naționalism ruritan violent.

Și totuși el a apărut. Ar fi greșit să le atribuim participanților la mișcare un calcul conștient. Subiectiv, am putea presupune că aveau motivele și sentimentele atât de stăruitor exprimate în literatura deșteptării naționale. Că deplângeau sărăcia și părăsirea văilor natale, deși vedeau în ele și virtuțile rustice pe care încă le mai păstrau; că deplângeau discriminarea la care erau supuși conaționali lor și înstrăinarea de cultura natală la care aceștia erau condamnați în suburbiile proletare ale orașelor industriale. Că predicau împotriva acestor rele și că mulți conaționali îi ascultau. Felul în care Ruritania și-a dobândit până la urmă independența, atunci când situația internațională s-a arătat prielnică, este de acum istorie și nu mai e necesar să-l repetăm aici.

Nu trebuie, repet, să presupunem vreo calculare a intereselor pe termen lung la nimeni. Intelectualii naționaliști erau plini de o caldă și generoasă ardoare pentru conaționali. Când îmbrăcau costume populare și străbăteau dealurile în care cu boi, scriind poezii în luminișuri, ei nu visau că într-o bună zi vor deveni funcționari puternici, ambasadori și miniștri. La fel, țărani și muncitorii pe care au reușit să-i miște au avut resentimente față de condiția lor, dar n-au nutrit reverii despre planuri de dezvoltare industrială care să aducă într-o zi un combinat metalurgic (inutil, după cum s-a dovedit mai apoi) în inima văilor ruritane, ruinând astfel total o mare arie înconjurătoare de terenuri

arabile și pășuni. Ar fi cu totul greșit să încercăm să reducem aceste sentimente la calculări ale avantajelor materiale și mobilității sociale. Această teorie se travestește uneori în reducerea sentimentului național la calcularea perspectivelor de ascensiune socială. Dar ea reprezintă o eroare. În timpurile vechi nu avea sens să te întrebi dacă țăranii își iubesc cultura: ei o luau de-a gata, ca aerul pe care îl respirau și nu erau conștienți nici de una, nici de celălalt. Dar când migrarea în căutarea locurilor de muncă și angajarea ca funcționari au devenit trăsături majore ale orizontului lor social, au învățat repede diferența dintre a avea de a face cu un conațional care înțelege și este solidar cu propria lor cultură și aceea de a avea de a face cu cineva ostil acesteia din urmă. Această experiență extrem de concretă i-a învățat să fie conștienți de cultura lor și s-o iubească (sau să dorească să scape de ea) fără vreo calculare conștientă a avantajelor și perspectivelor de mobilitate socială. În comunitățile introvertite și stabile cultura este adesea aproape invizibilă, dar când mobilitatea și comunicarea desprinsă de context ajung să țină de esența vieții sociale, cultura în care ai fost învățat să comunici devine miezul identității tale.

Așa că *dacă* ar fi existat un asemenea calcul (care nu a existat) în multe cazuri (deși nu în toate), el ar fi fost foarte sănătos. Dat fiind numărul relativ mic de intelectuali ruritani, acei ruritani cu calificări mai înalte dobândeau în Ruritania independentă posturi mult mai bune decât cele la care majoritatea lor ar fi îndrăznit vreodată să viseze în Megalomania Mare unde ar fi concurat cu grupuri etnice mai dezvoltate educațional. În ceea ce-i privește pe țăranii și muncitorii, ei nu au profitat imediat: dar trasarea unei frontiere politice în

jurul proaspăt definitei Ruritanii etnice a implicat susținerea și protejarea industriilor din zonă și în cele din urmă a diminuat drastic necesitatea migrației spre locuri de muncă.

Din toate acestea rezultă că în timpul primei perioade a industrializării cei care intră în noua ordine și provin din grupuri culturale și lingvistice depărtate de cele ale centrului mai avansat suferă considerabile dezavantaje care sunt și mai mari decât cele ale altor noi proletari lipsiți de forță economică, dar care au avantajul de a împărtăși cultura conducătorilor economici și politici. Dar distanța culturală lingvistică și capacitatea de a se diferenția de alții, care constituie un imens handicap pentru indivizi, pot fi – și adesea sunt – în cele din urmă un cert avantaj pentru colectivitățile întregi, sau potențialele colectivități ale acestor victime ale proaspăt apărutei lumi. Ele le îndreptățesc să-și conceapă și să-și exprime resentimentele și nemulțumirile în termeni inteligibili. Ruritanii gândiseră și simțiseră înainte la nivel de familie și sat, cel mult la nivelul unei văi și poate al unei religii. Dar acum, aruncați în creuzetul unei dezvoltări industriale incipente, nu mai existau pentru ei vale ori sat, și uneori nici familii. Dar *existau* alți indivizi sărăciți și exploatați, și mare parte dintre ei vorbeau dialecte apropiate, în vreme ce majoritatea celor mai bine situați vorbeau ceva cu totul străin; noul concept de națiune ruritană s-a născut din acest contrast și cu încurajarea acelor ziaristi și dascăli. Și nu era o iluzie: atingerea unora dintre scopurile mișcării naționale ruritane chiar a diminuat relele care contribuiseră la apariția ei. Poate ele s-ar fi diminuat oricum, dar această formă națională a adus cu ea și o nouă înaltă cultură și statul ei păzitor.

Acesta este unul dintre cele două importante principii de fisiune care determină apariția noilor unități, când se naște lumea industrială cu rezervoarele sale culturale izolate. Ar putea fi numit principiul barierelor de comunicare, bariere bazate pe culturi precedente, preindustriale; și el operează extrem de puternic în cursul perioadei timpurii a industrializării. Celălalt principiu, la fel de important, ar putea fi numit al inhibitorilor entropiei sociale și merită să fie tratat separat.

Entropia socială și egalitatea în societatea industrială

Tranziția de la societatea agricolă la cea industrială are un fel de calitate de entropie, de trecere de la tipar la aleatoriul sistematic. Societatea agricolă, cu specializările sale relativ stabile, cu structurile ei regionale, profesionale, de clan și de situație socială constante, are o arhitectură socială limpede marcată. Elementele sale sunt ordonate și nu distribuite la întâmplare. Subculturile sale subliniază și fortifică aceste diferențieri culturale și nu stânjenesc în nici un fel prin stabilirea sau accentuarea diferențierii culturale funcționarea societății în general. Dimpotrivă. Departe de a considera jignitoare asemenea diferențieri culturale, societatea ține ca expresia și recunoașterea lor să fie cât se poate de adecvate. Respectul pentru ele este chiar esența etichetei.

Societatea industrială este diferită. Unitățile sale teritoriale și de lucru sunt *ad hoc*: apartenența la ele este fluidă, foarte răspândită și nu angajează loialitatea sau identitatea membrilor. Pe scurt, vechile structuri se împrăștie și sunt înlocuite în linii mari de o totalitate intern aleatorie și fluidă, în cadrul căreia nu se vor regăsi prea multe (în comparație cu precedentă societate

agricolă) veritabile substructuri. Foarte puține lucruri stau în calea unei organizări eficiente, legate la orice nivel, de la individ până la comunitatea totală. Această comunitate politică ultimă și totală capătă prin urmare o importanță pe de-a întregul nouă și extrem de considerabilă, fiind conexasă (cum rareori se întâmpla în trecut) atât statului, cât și graniței culturale. *Națiunea* are acum o importanță supremă, mulțumită atât eroziunii subgrupărilor și mult sporitei importanțe a unei culturi comune, dependente de scriere. Inevitabil, statul este însărcinat cu menținerea și supravegherea unei enorme structuri sociale (ale cărei costuri se apropie îndeobște de jumătate din venitul total al societății). Sistemul educațional devine una din componentele sale esențiale, iar menținerea mediului cultural/lingvistic va constitui de acum rolul central al educației.

Cetățenii pot respira conceptual și opera numai în cadrul aceluiași mediu, care este coextensiv cu teritoriul statului și cu aparatul său educațional, având nevoie să fie protejat, susținut și cultivat.

Rolul culturii nu mai este de a sublinia, pune în evidență și înzestra cu autoritate diferențierile culturale din societate (chiar dacă unele dintre acestea persistă și chiar dacă, după cum se întâmplă, mai apar câteva noi); din contră, când uneori diferențele culturale chiar însoțesc și întăresc diferențele de statut, acest lucru este considerat rușinos pentru societatea în cauză și un indice al eșecului parțial al sistemului său educațional. Sarcina incredințată sistemului respectiv este de a produce membri onorabili, loiali și competenți ai societății totale, care să ocupe posturile din cadrul ei fără a fi condiționați de loialități factionale față de subgrupuri ale comunității totale; iar dacă vreo

componentă a sistemului educațional, din cauza proastei funcționări sau a unei intenții ascunse, chiar produce diferențe culturale interne și prin urmare permite sau încurajează discriminarea, acest lucru este socotit scandalos.

Obstacole în calea entropiei

Toate acestea constituie numai o reformulare a teoriei noastre generale asupra bazelor naționalismului, a noului rol al culturii în societățile mobile, educate, anonime. Dar se cuvine accentuată nevoia de această aparent aleatorie, entropică mobilitate și împărțire a indivizilor în acest tip de societate. În cadrul ei, deși subcomunitățile sunt parțial erodate, iar autoritatea lor morală este mult slăbită, totuși oamenii continuă să difere în fel și chip. Ei pot fi categorisiți în înalți și scunzi, grași și slabi, blonzi și bruneți și așa mai departe. În mod clar, nu se poate limita în nici un fel numărul de criterii după care pot fi clasificați oamenii. Multe dintre posibilele clasificări nu sunt de nici un interes. Dar unele dintre ele devin foarte importante din punct de vedere social și politic. Sunt acelea pe care sunt tentat să le numesc entroporezistente. O clasificare este entroporezistentă dacă se bazează pe un atribut care are o tendință marcată de a nu deveni, chiar după trecerea timpului de la întemeierea inițială a societății industriale, egal răspândit în întreaga societate. Într-un asemenea caz de entroporezistență, acei indivizi care sunt caracterizați de respectiva trăsătură vor tinde să fie concentrați într-o parte sau alta a societății totale.

Să presupunem că o societate conține un anumit număr de indivizi care au, printr-un accident de ereditate, pigmentul albastru; și să mai presupunem

că, în urma trecerii unui anumit număr de generații de la inițiala înrădăcinare a noii economii, de la promulgarea și susținerea oficială a unei politici de tip *la carrière ouverte aux talents*, majoritatea albaștrilor se încapățânează să ocupe locuri fie în vârful, fie la baza societății menționate: cu alte cuvinte, albaștrii tind să își însușească fie prea multe, fie prea puține din avantajele pe care le poate oferi această societate. Ceea ce ar însemna că albăstrimea este, în sensul amintit, o trăsătură socială entroporezistentă.

Să notăm, apropo, că este întotdeauna posibil a se inventa trăsături care, la un moment dat, ar putea părea entroporezistente. Se poate mereu inventa un concept care se va aplica numai acestei ori acelei clase de oameni. Dar entroporezistența unui concept, în acest sens, va interesa în mod normal doar dacă este o noțiune îndeajuns de naturală, deja în uz în respectiva societate, și nu una inventată artificial pentru prezentul scop. Atunci, chiar dacă ea este inegal distribuită în societatea mai largă, pot apărea de-a binelea necazuri.

Restul acestei demonstrații poate fi de acum înainte anticipat cu ușurință: trăsăturile entroporezistente constituie o problemă foarte serioasă pentru societatea industrială. În societatea agricolă era aproape pe dos. Departe de a fi deranjat de trăsăturile entroporezistente, acel tip de societate de obicei le inventa, ori de câte ori natura nu i le furniza în cantitate suficientă. Îi plăcea să presupună că anumite categorii de oameni erau de la natura lor conducători, iar alții erau prin natura lor sclavi, iar sancțiunile – punitive, ideologice – erau folosite pentru a convinge oamenii să se conformeze acestor cerințe și să le interiorizeze. Societatea inventa atribute și origini umane dubioase al căror principal țel era tocmai de a fi entroporezistente. Elita

religioasă din ținuturile islamice tribale se definește și legitimează adesea prin descendența din Profet; la triburile din centrul Asiei, poziția privilegiată se explică adesea prin descendența din clanul lui Gingis Han; aristocrațiile europene se cred în mod frecvent coborâtoare dintr-un grup etnic cuceritor distinct.

Entroporezistența creează fisuri, uneori veritabile schisme, în societățile industriale în care survine. În ce fel diferă această predispoziție spre fisuri de cea generată doar de problemele de comunicare și diferențele culturale care apar în societatea industrială timpurie, și care au fost discutate în secțiunea precedentă?

Cele două fenomene au o oarecare afinitate și se suprapun. Dar și diferențele sunt importante. Accesul diferențiat la limba/cultura centrului mai avansat politic și economic, ce îi stingherește pe cei născuți în culturi periferice și îi constrânge pe ei și pe liderii lor la un naționalism cultural și în cele din urmă politic este și el, desigur, un fel de entroporezistență. Salahorii migratori ce nu vorbesc nici măcar o variantă dialectală a limbii statului principal folosite de funcționari și de cei care îi angajează vor fi mult mai probabil sortiți să rămână la baza ierarhiei sociale, și în consecință le va fi mai greu să corecteze și să compenseze dezavantajele care îi afectează, atât pentru ei, cât și pentru copiii lor. Dar când propria lor limbă (sau mai degrabă o versiune standardizată și șlefuită) devine limba educației, administrației și comerțului unui nou stat naționalist, aceste dezavantaje vor dispărea, iar caracteristicile culturale ale acestor oameni vor înceta să fie entroporezistente.

Este însă important de observat că în ipotetica noastră situație ei și-ar fi putut depăși handicapul și

asimilându-se vechii limbi și culturi dominante. În fapt mulți au ales această cale. Și nu avem motive să presupunem că cei ce au urmat-o sunt mai puțin numeroși decât cei ce au mers pe opțiunea naționalistă. Iar destui trebuie să fi urmat ambele căi, succesiv ori simultan.¹ De pildă mulți au devenit naționaliști, iredentiști în numele unei culturi care nu era cea a adevăratelor lor origini, întâi asimilându-se și apoi punând mâna pe măciuca politică pentru a-i asigura noii lor culturi statut deplin de înaltă cultură și acoperișul unui stat politic propriu.

Dar ceea ce diferențiază acest tip de situație, oricât de important ar fi, de celelalte tipuri de entroporezistență este că dacă miza este numai lipsa punții de comunicare (cu implicații cruciale asupra statutului general și a dezavantajului economic), atunci acest lucru poate fi remediat prin una dintre cele două metode amintite: un naționalism încununat de succes sau asimilarea; sau printr-o suprapunere a celor două. Există însă forme de entroporezistență ale căror consecințe sociale reproduse prin diviziune celulară nu pot fi remediate doar prin corijarea dezavantajului de comunicare. A doua opțiune, a asimilării prin educație, este blocată. Ceea ce implică mai mult decât o barieră de comunicare. Dacă se întâmplă ca și prima opțiune (a iredentismului triumfător) să fie prohibită de balanța puterii politice, situația este gravă și va continua să se deterioreze.

Lipsa de comunicare, așa cum survine ea în cazul celor ce intră dintr-o cultură străină într-o zonă în curs de industrializare, este o formă de entropoinhibiție (deși una ce poate fi ușor depășită cam în cursul unei

1. F. Colonna, *Instituteurs Algériens, 1883-1939*, Paris, 1975.

generații). Dar reciproca nu este valabilă și nu toate entropoinhibițiile se datorează lipsei de comunicare. Cele ce nu se datorează doar lipsei de comunicare și nu sunt remediabile nici prin asimilare în grupul dominant, nici prin crearea unui nou grup independent care folosește mediul natal al nou veniților, sunt în schimb mai tragice. Ele constituie o problemă a cărei soluție încă nu apare la orizont, și care s-ar putea să fie una dintre cele mai grave cu care se confruntă societatea industrială.

Să ne întoarcem la ipotetica situație a unei subpopulații cu pigment albastru în cadrul societății mai largi și să presupunem că dintr-un motiv sau altul această populație se află concentrată aproape de baza scării sociale. Inegalitatea este la mare preț în societățile industriale, care le oferă propriilor cetățeni o mare varietate de poziții sociale, unele cu mult mai avantajoase decât altele; dar ele sunt și egalitate prin aceea că acest sistem de posturi formează un fel de continuum (nu există discontinuități radicale în el) și că există o credință larg răspândită, posibil exagerată dar nu pe de-a întregul neadevărată, că se poate urca și coborî și că barierele rigide în sistem sunt nelegitime. Oricum, în comparație cu majoritatea societăților agricole, societatea industrială este surprinzător de egalitară, iar în societatea industrială dezvoltată există o accentuată convergență a stilurilor de viață și o mare diminuare a distanței sociale. Dar în ipotetica noastră situație a populației de culoare albastră concentrată la baza piramidei, conjugarea ușoarei identificabilități (albastrul este o culoare care sare în ochi) cu distribuția nonaleatorie, contraentropică a acestei categorii de oameni (albaștrii) are consecințe foarte nefericite.

Este cuminte să presupunem că *populațiile* diferă

frecvent într-o oarecare măsură în ceea ce privește talentele lor înnăscute. Presupunerea că toate talentele sunt egal împărțite este cam la fel de probabilă ca un ținut absolut plat. La fel de evident este că, atunci când se pune problema valorificării talentelor, factorii sociali sunt cu mult mai importanți decât înzestrarea nativă. (Unele dintre populațiile cele mai strâns legate de împlinirile omenirii în secolele din urmă erau sălbatici înapoiți cu nu prea multe generații înainte, deși este improbabil că înzestrarea lor genetică s-ar fi putut schimba considerabil în scurta perioadă scursă între barbarie și proeminența lor mondial-istorică, ceea ce pare să dovedească afirmația noastră.) Însemnătatea întregii chestiuni nu este prea mare, atâta vreme cât este evident că intervalele de abilitate apărute în cadrul unor grupuri „etnice“ sau „rasiale“ oarecare sunt cu mult mai mari decât diferențele dintre mediile unor asemenea grupuri diverse.

Din toate acestea rezultă un lucru foarte important. Albaștrii sunt concentrați la baza ierarhiei și s-ar putea chiar ca performanțele lor să fie, în medie, inferioare celor ale grupurilor răspândite mai aleatoriu. Nimeni nu știe dacă aceasta se datorează diferențelor genetice sau factorilor sociali. Dar un lucru este cert: *in interiorul* populației albastre vor exista mulți indivizi care sunt mult mai capabili, mult mai adaptați, după orice criteriu de performanță ar putea fi relevant și aplicat, decât foarte mulți membri ale segmentelor nealbastre ai populației totale.

Ce se va întâmpla în situația descrisă și definită? Asocierea culorii albastre cu o poziție de inferioritate a creat deja o prejudecată contra albaștrilor. Când cei de jos se dovedesc a fi cromatic sau în oricare alt fel, o mostră aleatorie de populație, atunci prejudecata

contra lor nu se poate extinde la vreo altă trăsătură specifică, pentru că ocuparea poziției celei mai de jos nu este specific legată, *ex hypothesi*, de nici o altă trăsătură. Dar dacă atât de mulți dintre cei de jos sunt albaștri, atunci prejudecata care apare în păturile puțin mai de sus cu privire la cei de dedesubtul lor, izvorâtă din frica de a nu retrograda, se extinde inevitabil la culoarea albastră. În fapt, cele mai pornite spre sentimente antialbastre vor fi grupurile nealbastre din josul scării, căci vor avea puține alte lucruri cu care să se mândrească, și se vor agăța de singura și patetica lor distincție, nealbăstrimea, cu foarte mult venin.

Totuși, mulți albaștri vor urca, în ciuda prejudecăților contra lor. Concentrarea de albaștri la baza piramidei este numai statistică, și mulți albaștri (chiar dacă ei sunt la rândul lor doar o minoritate în cadrul propriei lor subpopulații albastre) vor urca și dobândi o poziție mai înaltă, prin trudă, capacitate sau noroc. Ce se întâmplă cu ei?

Am presupus că, dintr-un motiv sau altul, nu se poate scăpa de pigmentul albastru. Așa încât, condiția albaștrilor în ascensiune va fi dureroasă și încărcată de tensiuni. Oricare le-ar fi meritele individuale, pentru cunoscuții lor nealbaștri și cei cu care iau contact (și ține de însăși esența unei societăți industriale complexe mobile ca extrem de multe contacte umane să fie întâmplătoare, fugare, dar totuși importante), ei vor fi tot niște albaștri murdari, leneși, calici, săraci cu duhul. Și asta pentru că aceste trăsături, ori altele similare, sunt asociate cu ocuparea pozițiilor din josul scării sociale.

Sub toate aceste aspecte, situația albastrului care urcă nu este poate mai rea decât cea a muncitorului rural migrator din exemplul nostru anterior; există

totuși o covârșitoare diferență. Cultura ruritană poate fi răspândită, culoarea albastră nu. Mai presupunem și că ruritanii aveau o bază teritorială: există un ținut, căminul ruritanilor, unde țărani care vorbesc o versiune sau alta a limbii ruritane sunt în majoritate. Așa că, mă repet, ruritanii aveau două soluții: asimilarea în limba ori cultura megalomană sau întemeierea unei glorioase Ruritani independente, în care graiul lor s-ar transforma într-o limbă oficială și literară. Fiecare dintre cele două alternative a fost încercată cu succes în diverse locuri și de către diverși oameni. Totuși, *ex hypothesi*, albaștrii sunt lipsiți de prima dintre cele două opțiuni. Ei rămân albaștri, orice s-ar întâmpla. Mai mult, cultura megalomană este veche și are o imagine de sine bine definită, iar albăstrimea este exclusă din ea.

Dar a doua opțiune, dobândirea independenței naționale? Populațiile ce se află în situația albaștrilor noștri, uneori au, alteori nu, o bază teritorială proprie. În primul caz, dispun cel puțin de una dintre opțiunile valabile pentru ruritani, iar dacă ea este fezabilă din punct de vedere politic și militar, și-o pot asuma. Dacă totuși ipoteticii albaștri nu posedă o bază teritorială pe care să poată spera cu îndreptățire că pot întemeia o țară independentă a albaștrilor, sau dacă au una, însă acest ținut natal al albaștrilor este, dintr-un motiv sau altul, prea mic și neatractiv pentru a asigura întoarcerea la el a tuturor albaștrilor dispersați în alte regiuni, atunci situația albaștrilor este cu adevărat de neînviat.

În acest tip de situație, grave obstacole sociologice, ce nu pot fi depășite prin simplă bunăvoință și legislație ori prin iredentism și activism politic, blochează calea spre acea omogenitate culturală și entropie socială ce nu este doar norma societății industriale

avansate, dar și, pare-se, o condiție a funcționării sale liniștite. Acolo unde apare această sistematică entropie inhibiție, ea poate constitui unul dintre cele mai grave pericole pe care societatea industrială le are de înfruntat. Dimpotrivă, dacă populațiile albastre sunt blocate în ambele direcții, nici asimilarea lină, nici independența nestându-le la îndemână, alte populații pot fi dublu privilegiate. Într-un stat federal, populații precum ipoteticii noștri ruritanani pot avea simultan o Ruritanie autonomă în care ruritana este limba oficială și totodată, datorită micii distanțe culturale dintre ei și alte culturi din statul federal și neidentificabilității ruritanilor asimilați, să se poată mișca ușor, fără fricțiuni, în mod entropic, în statul mai larg. Le revine, presupun, ruritanilor sarcina de a hotărî dacă acest dublu avantaj își merită prețul, acela că republica federală autonomă sau cantonul ruritan nu este pe deplin independent. În unele cazuri cei ce se regăsesc în această descriere generală rămân de bună voie în cadrul statului mai larg, în alții au fost privați de opțiune cu forța. Quebec-ul ar putea să exemplifice prima situație; Holand-ul, în Nigeria, pe cea de a doua.

Se ridică atunci întrebarea: care sunt tipurile de atribut din lumea reală care se aseamănă cu acea „culoare albastră“ a ipoteticului nostru exemplu? Trăsăturile transmise genetic sunt un asemenea exemplu de albastrime, dar numai un exemplu; iar celelalte exemple, negenetice, sunt cel puțin la fel de importante. Trebuie să mai spunem că nu *orice* trăsătură transmisă genetic va produce o fisură în societate. De pildă, copiii cu părul roșu sunt tachinați, însă roșcatele sunt socotite câteodată femei deosebit de atractive. În plus, despre unele grupuri etnice se spune că ar avea un număr disproporționat de membri cu părul roșu; dar

în ciuda acestor fapte și/sau a credințelor populare, părul roșu nu generează până la urmă conflicte sau probleme sociale.

Acest lucru s-ar datora în parte, dacă e să folosim termenul special introdus în acest scop, faptului că părul roșu este destul de entropic, în pofida oricărei presupuse corelații etnice. Trăsăturile fizice care, deși genetice, nu iscă puternice asocieri istorice sau geografice tind să fie entropice; și chiar dacă sunt în ușoară corelație cu avantaje sau dezavantaje sociale, acest lucru tinde să rămână neobservat din punct de vedere social. Prin contrast, în Ruanda și Burundi înălțimea are o legătură clară cu afilierea etnică și statutul politic, atât în fapt, cât și în plan ideologic, păstorii cuceritori fiind mai înalți decât agricultorii băștinași și ambele grupuri fiind mai înalte ca pigmeii. Dar în majoritatea celorlalte societăți această corelație este destul de slabă pentru a nu căpăta importanță socială. Estonienii sunt, se pare, în medie mai înalți decât alte popoare, dar soldații înalți din gardă nu sunt considerați clasă de sus.

Trăsăturile transmise fizic sau genetic sunt doar unul dintre felurile de „albăstrime“. Dar celelalte? Este un fapt extrem de important și interesant că unele tradiții cultural-religioase adânc înrădăcinate au o viçoare și tenacitate care le pot practic egala pe cele înscrise în constituția noastră genetică. Limbajul și credința doctrinară formală par mai puțin adânc înrădăcinate și sunt mai ușor de șters; însă acel amalgam de valori și atitudini personale și generale care, în epoca agricolă, este în general legat de religie (chiar dacă este încorporat sau nu în înalta teologie oficială a credinței respective) nu se dă dus și continuă să fie un semn distinctiv pentru populațiile care îl împărtășesc.

De exemplu, pe vremea când Algeria era legal considerată parte a Franței, asimilarea muncitorilor algerieni emigrați în Franța nu era stânjenită de nici o diferență fizică sau genetică între, să zicem, un kabyl și un țaran din sudul Franței. Fisura îndeobște insurmontabilă dintre cele două populații, care excludea o soluție asimilaționistă, era de ordin cultural și nu fizic. Conflictul local cu rădăcini adânci din Ulster nu are la bază, în mod evident, lipsa comunicării între cele două comunități, ci identificarea cu una dintre cele două culturi locale, care se produce cu atâta forță încât devine comparabilă cu o trăsătură fizică, deși în realitate, ea este indusă social. Organizațiile teroriste a căror doctrină nominală, sau mai degrabă verbiaj, constituie un soi de marxism revoluționar contemporan fără cap și coadă provin în fapt exclusiv dintr-o comunitate definită odinioară de o credință religioasă și care este în continuare definită de cultura asociată acelei credințe.

În Iugoslavia s-a petrecut recent un eveniment fascinant și profund revelator: populația exmusulmană din Bosnia a dobândit în cele din urmă, și nu fără mari eforturi, dreptul de a completa la recensământ rubrica „naționalitate“ cu termenul „musulmană“. Ceea ce nu înseamnă că avem de a face cu musulmani practicanți sau care mai sunt credincioși și încă și mai puțin că se identificau drept o singură națiune cu ceilalți musulmani sau exmusulmani din Iugoslavia, ca de pildă albanezii din Kosovo, ci cu ceilalți vorbitori de sârbocroată de origine slavă și fundal cultural musulman. Însemna însă că ei nu se puteau descrie ca sârbi ori croați, în pofida faptului că aveau în comun aceeași limbă cu sârbii și croații, deoarece aceste identificări ar fi avut implicațiile de *a fi fost* ortodocși sau catolici.

Iar a se descrie ca „jugoslavi“ ar fi fost prea abstract, generic și lipsit de viață.

Au preferat să se descrie ca „musulmani“ (și acum li se permitea, în sfârșit, oficial să o facă), adică prin urmare bosniaci, slavi exmusulmani care se simt un grup etnic distinct, deși lingvistic nu pot fi diferențiați de sârbi și croați și deși credința care îi deosebește este de acum desuetă. Justice Oliver Wendell Holmes făcea cândva observația că pentru a fi un gentleman nu trebuie să știi latină și greacă, ci să le fi uitat. Azi, pentru a fi musulman bosniac nu trebuie să crezi că nu este alt Dumnezeu în afara lui Allah și că Mahomed este Profetul său, ci să fi pierdut această credință. Importanța trecerii de la credință spre cultură, spre fuziunea acesteia cu etnicitatea și în cele din urmă cu un stat, este limpede ilustrată de o transformare sesizabilă în acel studiu clasic al importanței armatei într-o țară în dezvoltare care este piesa „*Trei Surori*“ a lui Anton Cehov:

Tuzenbach: „Uite un neamț sentimental!“ Vă asigur însă că sunt rus și că nici nu știu nemțește... și tata era ortodox...¹

Baronul, în pofida numelui și probabil a ascendenței teutonice, își apără statutul slav prin referire la religia sa ortodoxă.

A afirma acest lucru nu înseamnă a pretinde că toate religiile preindustriale vor tinde să reapară ca loialități etnice în creuzetul industrial. Un asemenea punct de vedere ar fi absurd. Căci, ca și în cazul limbilor și diferențierilor culturale, lumea agricolă abunda în religii. Erau prea multe. Numărul lor era prea mare

1. A. Cehov – *Teatru*, Ed. Univers, București, 1970, traducere de Moni Ghelerter și R. Teculescu.

în comparație cu numărul de grupuri etnice și state naționale care și-ar putea găsi locul în lumea modernă. Așa că, pur și simplu nu puteau supraviețui toate (nici chiar metamorfozate în unități etnice), oricât de tenace ar fi fost. În plus, ca și în cazul limbilor, multe dintre ele nu sunt chiar atât de tenace. Numai religiile înalte, care sunt întărite de scriere și slujite de personal specializat, devin câteodată, dar în nici un caz întotdeauna, baza unei identități colective în lumea industrială, făcând trecerea, ca să zicem așa, de la o cultură-religie la o cultură-stat. Prin urmare în lumea agricolă cultura înaltă coexistă alături de culturile joase și are nevoie de o biserică (sau cel puțin de o breaslă clericală) care să o susțină. În lumea industrială culturile înalte predomină, dar au nevoie de un stat, nu de o biserică, și au nevoie *fiecare* de câte un stat. Este și aceasta o cale de a rezuma apariția epocii naționaliste.

Culturile înalte tind să formeze baza unei noi naționalități (ca în Algeria) când înaintea apariției naționalismului religia definea destul de exact pe *toți* cei subprivilegiați spre deosebire de privilegiați, chiar dacă sau mai ales dacă subprivilegiații nu mai au altă trăsătură caracteristică pozitivă comună (cum ar fi limba sau istoria). Înainte de deșteptarea naționalismului din acest secol nu existase o națiune algeriană, după cum remarcă Ferhat Abbas, unul dintre primii și principalii lideri naționaliști din această țară. Existase mult mai largă comunitate a Islamului și o puzderie de comunități mai înguste, dar nimic care să corespundă măcar pe departe locuitorilor prezentului teritoriu național. Într-un asemenea caz s-a născut într-adevăr o nouă națiune, definită ca totalitatea aderenților la o credință oarecare, pe cuprinsul unui teritoriu oarecare. (În cazul palestinienilor de azi, limba, cultura și situația

grea comună, nu religia, par să producă o cristalizare comună.) Pentru a îndeplini rolul distinctiv de definire a națiunii, respectiva religie s-ar putea să fie nevoită să se transforme total, așa cum a făcut-o în Algeria: în secolul XIX, islamismul algerian, cu venerația sa pentru locurile sfinte, era în toate privințele coextensiv cu mormintele sfinte și cultul sfinților din mediul rural. În secolul XX el a repudiat toate acestea și s-a identificat cu un textualism reformist, negând legitimitatea oricărei sfinte medieri între om și Dumnezeu. Mormintele sfinte erau definatorii pentru triburi și granițe tribale; textualismul putea și chiar a reușit să definească o națiune.

Fisuri și bariere

Demonstrația noastră generală ar putea fi reformulată după cum urmează: industrializarea dă naștere unei societăți mobile și omogene din punct de vedere cultural, care prin urmare are speranțe și aspirații egalitare, ce lipseau cu totul precedentelor societăți agricole stabile, stratificate, dogmatice și absolutiste. Totodată, în stadiile sale timpurii, societatea industrială generează și ea o inegalitate accentuată, dureroasă și foarte vizibilă, cu atât mai dureroasă cu cât este însoțită de mari tulburări și pentru că cei mai puțin avantajos plasați, în această perioadă, tind să fie nu doar relativ, ci absolut în mizerie. În această situație – speranță egalitară, realitate inegalitară, mizerie și omogenitate culturală deja dorită, dar încă neimplementată – tensiunea politică latentă este acută și ea izbucnește dacă poate acapara simboluri, trăsături distinctive care să îi separe pe cei care au puterea de supuși, pe privilegiați de subprivilegiați.

Caracteristic, ea poate acapara limba, trăsături transmise genetic („rasism“) sau doar cultura. Ultima direcție este puternic favorizată de faptul că în societățile în curs de industrializare comunicarea și prin urmare cultura capătă o importanță nouă și fără precedent. Comunicarea devine importantă datorită complexității, interdependenței și mobilității vieții productive, în cadrul căreia trebuie transmise mult mai multe mesaje complexe, precise și independente de context decât fusese cazul până atunci.

Dintre culturi, cele asociate unei credințe înalte (sintetizate în cărți) par cele mai potrivite pentru rolul de cristalizator al nemulțumirilor. Credințele și culturile populare locale, ca și dialectele minore, au puține șanse să aspire atât de sus. În cursul perioadei timpurii a industrializării, culturile joase sunt și ele expuse acaparării și transformării în trăsături distinctive ale celor dezavantajați pentru a-i identifica și uni, dacă par promițătoare din punct de vedere politic, îndeosebi dacă definesc populații mari și mai mult sau mai puțin compacte teritorial. În acest stadiu timpuriu, există mai multe contraste care se pot asimila privilegiilor și subprivilegiilor: facilitatea accesului la noul stil de viață și la precondiția sa educațională, prin contrast cu accesul împiedicat (comunicare ușoară sau inhibată), o cultură înaltă sau joasă.

Acesta este tipul de generație-fisură când lipsa de comunicare efectivă este crucială, pentru că subliniază și pune în evidență o diferență obiectivă. Mai târziu, când datorită dezvoltării generale bariera comunicării și inegalitățile nu mai sunt atât de mari, și când un stil industrial comun îi face pe oameni capabili să comunice chiar dacă au limbi materne diferite, devin cu nevărat cruciale mai degrabă trăsăturile persistente

inegal distribuite („contraentropice“), fie că sunt genetice sau profund-culturale. În acest stadiu, transformarea culturilor joase de odinioară într-una nouă înaltă, cu scopul de a da un stindard unei întregi largi categorii de subprivilegiați cărora înainte le-ar fi putut lipsi orice cale de a se chema unul pe altul și a se uni, nu mai este atât de probabilă; perioada de acută mizerie, dezorganizare, cvasi-inaniție, alienare totală a păturilor inferioare a luat sfârșit. Resentimentele sunt mai puțin generate de vreo condiție obiectiv intolerabilă (pentru că lipsurile sunt acum, să zicem, relative); ele sunt zămislite în acest moment mai presus de orice de distribuția socială nonaleatorie a vreunei trăsături vizibile și îndeobște observată.

Deosebirea dintre cele două stadii, timpuriu și târziu, poate fi sintetizată după cum urmează: în stadiul timpuriu există o diferență teribilă între șansele de viață ale celor înstăriți și cele ale săracilor care mor de foame, între cei ce pot înota în noul bazin industrial și cei ce abia învață cu greu să plutească. Chiar și atunci, conflictul rareori se va acutiza sau escalada nedefinit, contrar previziunilor marxiste, afară doar dacă cei privilegiați și ceilalți se vor identifica pe ei înșiși și pe ceilalți din punct de vedere cultural, „etnic“. Doar dacă se pot astfel diferenția unii de ceilalți, atunci, în general vorbind, s-a(u) născut o națiune (națiuni) nouă (noi); și ea (ele) se poate (pot) organiza fie în jurul unei culturi înalte, fie în jurul uneia înainte vreme joase. Dacă nu este disponibilă o cultură înaltă gata făcută, sau dacă ea a fost deja preluată de către grupul rival, atunci se transformă una joasă într-una înaltă. Aceasta este epoca nașterii (sau a pretensei „renașteri“) a națiunilor și a metamorfozării culturilor joase într-unele înalte proaspăt trecute la scriere.

Următorul stadiu este diferit. Nu se mai întâmplă ca o acută și obiectivă nemulțumire socială sau o abruptă diferențiere socială să caute orice veche diferențiere culturală ar fi la îndemână și să o folosească dacă poate spre a crea o nouă barieră, și poate în cele din urmă chiar o nouă frontieră. Acum numai o adevărată barieră anterioară în calea mobilității și egalității va crea, inhibând ușoara identificare, o nouă frontieră. Diferența este considerabilă.

Diverse focare

Unele cazuri speciale merită comentate separat. Civilizația islamică din epoca agricolă ilustra irefutabil teza noastră că societățile agrariene *nu* sunt înclinate să folosească culturi pentru a defini unități politice; cu alte cuvinte, că destinul lor nu este naționalismul. Breasla neînchegată de *ulama*, de savanți – oameni de legi – teologi,¹ care dădeau tonul și aveau dominația morală în lumea musulmană tradițională, era transpolitică și transetnică, nelegată de nici un stat (după ce Califatul s-a dezintegrat, cu pretențiile sale monopoliste cu tot, de a oferi singurul acoperiș politic pentru întreaga comunitate) și de nici o „națiune“. Islamismul folcloric al mormintelor și locurilor sfinte era, pe de altă parte, subetnic și subpolitic (câtă vreme avem în vedere unități mari, asemănătoare statelor istorice și „naționale“), slujind și întărind în schimb viguroasele unități locale de autoapărare și autoadministrare (triburile). Deci Islamul era divizat intern într-o cultură înaltă și una joasă, cele două interferându-se, desigur,

1. N. Keddie (editor), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, 1972; E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, 1981.

și fiind intim înrudite și îngemănate, însă și erupând periodic în conflicte, când „nostalgicii“ înviau pretinsul zel de altădată al marii culturi și uneau triburile în scopul purificării, al propriei lor îmbogățiri și ascensiuni politice. Dar schimbările astfel produse, deși erau destul de frecvente, nu duceau la nici o profundă, fundamentală schimbare structurală în ordinea tradițională. Ele reprezentau doar rotația cadrelor, nu modificau radical societatea.¹

O dată cu modernizarea, lucrurile s-au schimbat sensibil. Susținem că în general aceasta implică, printre altele, înlocuirea diversificatelor culturi locale cu înalte culturi standardizate, formalizate, codificate și transmise prin scriere. Dar societatea islamică era dintotdeauna bine pregătită, printr-un accident istoric, pentru această evoluție. Ea cuprindea înăuntrul său atât o cultură înaltă, cât și una joasă. Ele purtau același nume, nu erau mereu minuțios deosebite și adesea erau voit puse laolaltă și amestecate; erau legate una de cealaltă. Ambele, în trecut, au putut fi și au fost mijloacele unei identificări pasionale, din adâncul inimii cu un (presupus unic) Islam, ca revelație finală, absolută și intransigentă. Poate că Islamul nu avea biserică, dar biserica pe care nu o avea era una vastă. În lumea modernă, varianta sa joasă ori populară poate fi și este dezavuată ca o corupere, exploatată, dacă nu chiar inventată sau provocată de inamicul străin colonialist, în vreme ce varianta înaltă devine cultura în jurul căreia se poate cristaliza un nou naționalism. Acest lucru este extrem de ușor în cazul aceluși grup lingvistic a cărui limbă este înrudită cu cea a unicei revelații; lucru iarăși ușor în acele cazuri în care

1. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, traducere F. Rosenthal, Londra, 1958.

întreaga națiune se identifică cu Islamul și este înconjurată de vecini neislamici (Somalia, Malaezia), sau când întreaga populație discriminată, deși neomogenă lingvistic, este musulmană și se ridică împotriva privilegiatilor nemusulmani care dețin puterea (Algeria) ori când națiunea se definește îndeobște ca o sectă musulmană, iar resentimentele ei se îndreaptă împotriva unei clase conducătoare provocator de laicizate și occidentalizate și împotriva străinilor nemusulmani (Iran).

Unicitatea Islamului ar fi poate cel mai bine reliefată dacă ne recapitulăm tema generală. Epoca agricolă a omenirii este perioada în care unii știu să citească și majoritatea nu, iar în epoca industrială toți știu și trebuie să citească. În epoca agricolă, înaltele culturi scrise coexistă cu culturi nescrise joase ori populare. În timpul perioadei de tranziție dintre cele două epoci, unele culturi joase de odinioară devin noi culturi înalte; iar ocazional, o nouă cultură înaltă poate fi inventată, recreată prin voință politică și inginerie culturală, din elemente extrase dintr-un trecut îndeșărtat și reasamblate pentru a crea ceva într-adevăr nou, ca în Israel.

Dar înaltele culturi care supraviețuiesc perioadei de tranziție încetează să fie mediul și pecetea clerului sau a curții devenind în schimb mediul și emblema unei „națiuni”, și totodată suferă o altă interesantă transformare. Când erau apanajul unei curți, al unei pătri de curteni sau al intelectualității, ele tindeau să fie transetnice și chiar transpolitice și erau ușor exportabile oriunde exista o curte care să o concureze pe cea dintâi și acea intelectualitate era pusă în slujbe; pe de altă parte, ele erau expuse unei prea strânse asocieri cu teologia și al său *corpus dogmatii* îndeobște rigid,

doctrinar, care defineau respectiva intelectualitate și legitimau curtea. În ceea ce privește ideologiile scrise ale epocii agricole, acel corpus doctrinar avea pretenții absolutiste și se întărea pe sine pretinzând nu doar că este adevărat (și ce-i cu asta?), ci că este însăși *norma* adevărului. În același timp el profera virulente imprecții împotriva tuturor ereticilor și necredincioșilor ale căror dubii în privința adevărului unic și de netăgăduit le dovedeau josnicia morală, ca și „spurcăciunea pământului“, potrivit coloratei expresii folosită în sentințele de condamnare la moarte date de actualii deținători ai puterii din Iran și care învie credința epocii agricole. Aceste ideologii sunt ca fortărețele – *Eine feste Burg ist mein Gott* – care rețin înăuntrul lor toate sursele de apă și îi privează de ele pe asediatori. Ele dețin nu doar monopolul adevărului (lucru obișnuit), ci și al surselor și pietrelor lui de încercare. Toate fântânile se găsesc între fortificațiile lor, ceea ce rezolvă problema, pentru că dușmanul nu poate ajunge la ele.

Toate bune pentru ele până aici. În epoca agricolă dețineau un mare avantaj, căci întâlneau dușmani în cel mai rău caz aidoma lor și adesea mai slabi, religii populare nesofisticate, neîntărite. Epoca industrială se bazează pe creștere economică. Aceasta depinde la rândul ei de creșterea cognitivă, ratificată (dacă nu chiar susținută în mod semnificativ) de filosofii cartesiană și empirică. Esența acestora era desabsolutizarea oricărei convingeri de sine stătătoare despre lume și supunerea oricăror afirmații, fără excepție, examinării neutre bazate pe criterii („experiență“, „lumina rațiunii“) situate dincolo de hotarele și fortificațiile oricărui singur sistem de gândire. Ceea ce stăvilește pretențiile absolutiste, căci ele trebuie să se încline în fața unui judecător aflat în afara controlului lor. Proba devine

rege, ori cel puțin naște regi. Fântânile adevărului sunt de acum înainte pe teritoriu neutru și nimeni nu mai poate pretinde a fi proprietarul lor.

Oricum, acesta este aspectul pur intelectual, doctrinar al poveștii complexe, ce nu poate fi depănată pe de-a întregul aici, prin care înaltele culturi absolutiste ale epocii agricole sunt obligate să renunțe la absolutism și să lase fântânile adevărului să treacă sub control public, neutru. Pe scurt, prețul pe care aceste înalte culturi îl plătesc pentru a deveni idiomul unor națiuni întregi, în loc să aparțină exclusiv unei pătri întelectuale, este secularizarea. Ele își uită pretențiile absolutiste și cognitive și nu mai sunt legate de o doctrină. Spania a făcut vreme îndelungată excepție de la această regulă, păstrând până la o dată extrem de târzie un regim naționalist ce încorporea susținerea pretențiilor absolutiste catolice în imaginea sa asupra națiunii. În stadiile timpurii și timide ale liberalizării franchiste, legalizarea cultului public protestant era contestată ca tulburare provocatoare a unității și identității spaniole. O doctrină absolută pentru toți și o înaltă cultură pentru *unii* devine o cultură absolută pentru *toți* și o doctrină pentru unii. Biserica trebuie să capituleze și să se dizolve dacă vrea să se impună întregii societăți. Marea Tradiție trebuie să arunce peste bord doctrina prin care se legitima odinioară, dacă vrea să devină cultura universală și care pătrunde peste tot.

În general, ceea ce fusese odată un idiom pentru unii și o credință prescrisă în mod obligatoriu pentru toți devine un idiom obligatoriu pentru toți și o credință intrată la apă, nesperioasă, de duminică, pentru unii. Este destinul generic al culturilor înalte, dacă supraviețuiesc marii tranziții. În cazul clasic nord-vest

europăean, s-ar putea spune că procesul a cuprins două etape: Reforma a universalizat preoția și a unificat limbajul vernacular cu cel liturgic, iar Luminile au secularizat de acum universalizata preoție și idiomul lingvistic de acum național, nemailegat de doctrină sau clasă.

Este interesant de reflectat ce s-ar fi întâmplat în Europa Occidentală dacă industrializarea cu toate implicațiile sale ar fi început în timpul Evului Mediu târziu, înainte de dezvoltarea literaturilor vernaculare și apariția a ceea ce avea să devină până la urmă baza diverselor înalte culturi naționale. Ar fi existat, desigur și posibilitatea unui naționalism latin, sau poate romanic, întreținut de intelectuali în opoziție cu naționalismele relativ mai locale care s-au cristalizat, în cele din urmă, nemaisecularizând o înaltă cultură cărturărească transpolitică, ci una jumătate cărturărească, jumătate curtenească. Dacă toate ar fi survenit mai repede, un naționalism panromanice ar fi fost la fel de plauzibil ca și panslavismul care a fost luat foarte în serios în secolul XIX sau panarabismul secolului XX, bazate și ele pe o înaltă cultură cărturărească comună, coexistând cu enormele diferențe de la nivelul de jos sau popular.

Este exact condiția Islamului, care trece prin mai multe transformări simultan. Cel mai protestant dintre marile monoteisme, el este mereu înclinat spre Reformă (Islamul ar putea fi chiar definit ca Reforma Permanentă). Una dintre multele sale autoreformări succesive a coincis practic cu ivirea naționalismului arab modern, care doar cu greu poate fi separată de el. Apariția națiunii și victoria mișcării reformiste par a fi părți ale unuia și aceluiași proces. Disoluția vechilor și viguroaselor structuri locale și de clan ale căror umbre

puternice și adesea mortale supraviețuiesc ca largi rețele patronale ce domină noile structuri politice centralizate merge mână în mână cu eliminarea culturilor sfinților tipice pentru organizarea minicomunală, iar înlocuirea lor cu o teologie reformată individuală și unitară, care îl face pe gânditorul individual să relaționeze numai cu un Dumnezeu și cu o mare, anonimă comunitate nemediată – toate acestea alcătuind practic paradigma imperativului naționalist.

Alte înalte culturi care parcurg tranziția trebuie să plătească prețul abandonării temeliei și suportului lor doctrinar de altădată. Încărcătura doctrinelor pe care le-au purtat atâta vreme este în mod atât de clar absurdă, de neapărat într-o epocă a filosofiilor epistemice, care se înclină în fața evidenței, încât ele devin mai degrabă o piedică decât avantajul care erau. Așa că sunt de bună voie lepădate, ori transformate în semne „simbolice“ menite a arăta legătura cu trecutul, continuitatea unei comunități peste timp, și evaziv ignorate în ceea ce privește conținutul lor doctrinar propriu-zis.

Cu Islamul nu se întâmplă astfel. Islamul fusese în epoca agricolă un soi de Ianus. O față se adapta comunităților rurale pluraliste din punct de vedere religios și social, cealaltă se îndrepta spre mai fastidioșii, învățații, individualiștii și literații scolastici din orașe. Pe deasupra, dogma obligatorie pentru cei din urmă era suficient de purificată, economicoasă și unitară pentru a fi cel puțin relativ acceptabilă chiar și în epoca modernă când povara barocă purtată în spinare de rivala sa de pe țărmul nordic al Mediteranei este aproape intolerabilă și trebuie diminuată și înlăturată pe nesimțite, puțin câte puțin. În sudul Mediteranei este necesară doar o mică parte din această purificare subterană – sau mai degrabă purificarea fusese *deja* adusă la

îndeplinire, vizibil, în numele eliberării credinței de superstițiile și coruperea generate de ignoranța rurală, dacă nu chiar de elemente străine. Ianus își ștersese una dintre cele două fețe. Așa că, în lumea musulmană și, desigur, mai ales în partea ei arabă (dar și la națiunile ce ar putea fi definite ca surogate arabice, care se definesc pe plan local ca *musulmanii* dintr-o arie oarecare), un naționalism bazat pe o comunitate teritorială anonimă generalizată poate perpetua doctrinele specifice înainte vreme păturii clericale, cu fruntea sus și fără a le dezavua. Idealul acelor *ulama* se apropie de realitate, cel puțin în cadrul teritoriilor naționale, mai mult decât în zilele fragmentării de clan.

Eleganța doctrinară, simplitatea, caracterul lapidar și strict unitarian, fără prea multe zorzoane intelectuale, au ajutat Islamul să supraviețuiască în lumea modernă mai bine decât credințe mai îmbelșugate din punct de vedere doctrinar. Dar dacă este pe așa, ne-am putea cu îndreptățire întreba de ce o ideologie agrariană precum confucianismul n-ar fi supraviețuit încă și mai bine, căci un asemenea sistem de gândire era și mai ferm centrat pe reguli de moralitate și pe respectarea ordinii și ierarhiei, și mai puțin preocupat de dogme teologice ori cosmologice. Poate că totuși un unitarianism strict, emfatic și insistent este mai de folos în acest caz decât indiferența față de doctrină conjugată cu preocuparea pentru moralitate. Moralitățile și etica politică ale organizărilor statale agroalfabetizate sunt puțin cam prea sfidător deferente și inegalitare pentru gustul modern, ceea ce ar fi putut face perpetuarea confucianismului neplauzibilă într-o societate modernă, cel puțin sub același nume și în aceeași aplicare.

Din contră, accentul pus de Islam pe unitarianism,

dimpreună cu inevitabila ambiguitate a preceptelor sale morale și politice, pot concura la crearea situației în care una și aceeași credință poate legitima atât regimuri tradiționaliste, precum în Arabia Saudită sau Niger, cât și unele social-radicale ca în Libia, Yemenul de Sud sau Algeria. Conjurații politici își puteau construi programul strict în jurul teologiei, făcând cărțile moralității politice după bunul lor plac, fără a atrage prea mult atenția. Unitarianismul, renegarea (uneori dureroasă) a alinărilor medierii spirituale și mijloacelor au distras atenția credincioșilor de la transformările intelectuale care prefăceau o credință ce avea odinioară ca obiect felul în care se moștenesc cămilele, într-una prescriind sau proscriind, după caz, naționalizarea avuției de petrol.

Dacă Islamul este unic prin faptul că permite utilizarea unei mari tradiții preindustriale a unei clase intelectuale ca idiom și convingere naționale, (larg răspândite) social ale comunității de stil nou, atunci multe dintre naționalismele Africii subsahariene sunt interesante prin exemplificarea extremei opuse: adesea nu perpetuează și nici nu inventează o înaltă cultură locală (ceea ce ar putea fi dificil, știutorii de carte indigeni fiind rari în regiune), și nici nu ridică o cultură altădată populară la rang de nouă cultură literară, cu sancțiunea politicului, după cum au procedat adesea naționalismele europene. În schimb, ele continuă să utilizeze o înaltă cultură *străină*, europeană. Africa subsahariană este unul dintre cele mai bune, și în mod cert cel mai întins, terenuri de încercare pentru atribuirea unei mari puteri principiului naționalismului, care cere convergența granițelor etnice și politice. Frontierele politice subsahariene nesocotesc aproape fără excepție acest principiu. Africa neagră a moștenit din perioada

colonială niște frontiere trasate în disprețul total (și în general fără cea mai mică cunoaștere) a hotarelor locale, culturale sau etnice.

Una dintre cele mai interesante și izbitoare trăsături ale istoriei postcoloniale a Africii a fost aceea că tentativele naționaliste, iredentiste de a remedia această stare de lucruri, deși nu au lipsit cu desăvârșire, au fost surprinzător de puține și slabe. Eforturile îndreptate fie în direcția înlocuirii limbilor europene în administrația de stat, fie în cea a ajustării granițelor interstatale pentru respectarea etnicității, au fost puține și sporadice. Care să fie explicația? La urma urmei, să nu fie naționalismul o forță în Africa neagră?

Sugerăm o dihotomie între naționalisme „timpurii” sau bazate pe lipsa de comunicare (în care dezavantajul suplimentar pe care îl suportă o populație exrurală dislocată ce nu are în comun cu majoritatea cultura dominantă îi exacerbează resentimentele față de celelalte handicapuri „obiective”) și naționalismul „târziu”, generat de alte obstacole decât cele de comunicare. Prin prisma acestui important contrast, naționalismul african în întregul său aparține celui de al doilea tip, contraentropic. Miezul său nu îl constituie muncitorii dezrădăcinați, maltratați la poarta uzinei de maiștri ce vorbesc o altă limbă, ci intelectualii capabili de comunicare fluentă, dar cărora accesul ca întregă categorie la poziții de reală putere le este barat de o trăsătură distinctivă comună: culoarea. Îi unește o excludere comună, nu o cultură comună. Nu lipsesc, desigur, fenomenele legate de alte tipuri timpurii și bazate pe lipsa comunicării ale naționalismului și acestea sunt adesea foarte importante. Scânteia conflictului sud-african este în mod evident condiția proletariatului industrial african, iar rolul claselor urbane

inferioare în, să zicem, revolta din Nkrumah a fost de netăgăduit.

Situația tipică pe care dominația europeană a creat-o în Africa este următoarea: au fost puse la punct administrații eficiente, unități politice care să controleze și să mențină pacea în zone întinse, bine definite și stabile. Aceste administrații erau foarte, evident și pragmatic, contraentropice. Conducătorii și o mână de oameni erau albi și toți ceilalți negri. Ceva mai simplu ori mai băttor la ochi nu s-ar fi putut. Rareori a existat un sistem politic al cărui principiu de bază să fie atât de ușor inteligibil, atât de ușor de citit.

În lumea agricolă tradițională acesta ar fi putut fi socotit un avantaj cert, un mare ajutor în evitarea ambiguității statutului și a primejdiilor relațiilor de putere obscure, incerte pe care le-ar fi putut aduce cu ea. Ar fi fost un semn bun pentru stabilitatea și capacitatea de supraviețuire a sistemului. Principiul nu era străin Africii și unele structuri politice indigene chiar au folosit variante ale sale. Azande era o aristocrație cuceritoare suprapusă unor supuși de altă etnie. O aristocrație fulani a condus multe dintre orașele-state ale Nigerului.

Dar nu mai aveam de a face cu ordinea agricolă tradițională. Europeanii din Africa, deși câteodată respectau datina locală și îi întăreau autoritatea, se aflau aici pentru a instaura un tip de societate orientată spre piață și comerț, educată („civilizată”) și în cele din urmă industrială. Dar, din pricini pe care le-am subliniat pe larg și nu mai trebuie repetate acum, societatea industrială sau în curs de industrializare este profund alergică la instituții contraentropice. Și iată un exemplu clar ca lumina zilei tocmai de așa ceva! Nu mai era cazul, ca în exemplul nostru de mai înainte, al unei categorii de „albaștri” care sunt statistic prea frecvent

concentrați în păturile de jos ale societății, ca la naționalismele iredentiste europene. Era deja cazul unui mic număr de albi care conduc mase largi, uneori enorme de populații negre. Naționalismul rezultat de aici era pur și simplu însumarea tuturor negrilor, a nonalbilor dintr-un teritoriu istoric oarecare, uniți acum de noua mașinărie administrativă. Cei care au aderat la acest nou naționalism nu au în mod necesar în comun nici o trăsătură pozitivă.

După Independență, în lupta pentru controlul nou câștigatelor state, adversarii și-au avut în general susținători în unul sau altul dintre grupurile etnice tradiționale preexistente. Totuși, stabilitatea frontierelor trăsate de colonialiști în disprețul etnicității și păstrarea limbilor coloniale ca vehicule ale guvernării și educației rămân fapte izbitoare. Este poate prea devreme să speculăm dacă aceste societăți vor atinge vârsta omogenității interne, mobilității și învățământului obligatoriu continuând să folosească limba colonială sau cândva vor suferi chinurile autotransformării culturale implicate de modernizarea, adoptarea și impunerea uneia dintre limbile lor indigene. Pioniera acestui proces a fost Algeria, cu trudnica sa „arabizare” care în practică înseamnă impunerea unei îndepărtate limbi literare în dauna dialectelor locale arabe sau berbere.¹ În Africa neagră, indigenizarea lingvistică nu este împiedicată doar de avantajele limbii străine, cu manualele și legăturile sale internaționale și cu marea

1. Hugh Roberts – *The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria*, în *Government and Opposition*, XVII (1982), nr. 3. Născândul naționalism kabyl este interesant prin aceea că se face expresia sentimentelor unei țărâni care altădată avea mici gospodării și care s-a instărit prin migrare la oraș, fără a-și pierde baza rurală. Un caz similar ar putea fi cel al bascilor. Vezi Mariane Heiberg – *Insiders/outsideers: Basque nationalism* în *European Journal of Sociology*, XVI (1975), nr. 2.

investiție de timp în ea a elitei conducătoare, dar și de fragmentarea lingvistică locală mult mai accentuată decât cea din Europa și de faptul că alegerea oricăreia dintre limbile locale rivale ar reprezenta un afront pentru toți cei cărora ea nu le este limbă maternă – și aceștia constituie îndeobște majoritatea, adesea una covârșitoare.

Din aceste motive acele grupuri etnice africane care erau legate de o înaltă cultură literară prin convertirea la o religie mondială, islamismul sau creștinismul, erau mai bine înzestrate decât celelalte pentru a dezvolta un naționalism eficient. Regiunea în care lupta dintre aceste două credințe nu a consacrat victoria decisivă a vreuneia dintre ele, Cornul Africii, este și zona cu cele mai bune exemple de ceea ce s-ar putea numi naționalisme clasice. S-a spus despre buri că singurele lucruri ce îi distingeau cu adevărat de inamicii lor bantu, când ambele părți au intrat în Africa de Sud din direcții diferite, erau Cartea, roata și pușca. În Cornul Africii atât amharii, cât și somalezii aveau pușcă și Carte (nu aceeași Carte, ci ediții diferite și adverse) și nici unii, nici alții nu au dat prea mare importanță roții. Fiecare dintre cele două grupuri etnice a fost ajutat în folosirea celor două piese ale echipamentului cultural de legăturile cu alți membri ai civilizației religioase mai largi care în general îl folosea și era gata să-i împrășteze stocul. Și somalezii, și amharii au fost ajutați de aceste piese de echipament în formarea statului. Somalezii au creat acele formațiuni musulmane caracteristice, bazate pe comerț urban și coeziune tribală pastorală, adunate sub flamura vreunui personaj religios; amharii au creat în Etiopia singurul specimen convingător de feudalism african, un imperiu neînchegat, cu deținători locali ai puterii teritoriale și legat de o Biserică națională.

Pușca și Cartea, cu potențialul lor centralizator, au permis celor două grupuri să domine istoria politică a acestei vaste regiuni, deși nici unul dintre ele nu avea supremație numerică. Alte grupuri etnice fără aceleași avantaje, chiar dacă mult mai numeroase, și în special oromo (mai cunoscuți sub numele de galla), au fost incapabile să le reziste. Pe vremea campaniei temporar încununată de succes din anii '70 a somalezilor contra etiopienilor, era plauzibil, și din punct de vedere somalez atractiv, ca oromo să fie prezentați drept un fel de populație umană fără formă precisă, o materie primă preetnică, așteptând să fie transformată în amhari sau somalezi, după cum vor hotărî soarta lor politică și convertirea religioasă. Ceea ce le-ar fi justificat somalizarea, dacă ar fi fost să se realizeze. Oromo erau văzuți ca o enormă populație de Adami și Eve, cărora mărul etnicității le era încă la îndemână și care se deprinseseră doar cu rudimentara frunză de smochin a organizării dictate de vârstă. Când erau incluși în statul Amhar, șefii lor locali deveneau funcționarii acestuia și în cele din urmă creștini și amhari; dar dacă erau aduși în sfera somaleză, islamizarea în numele marilor culturi locale ale sfinților ar fi însemnat în cele din urmă somalizare. După înfrângerea somalezilor în război, șansele de rezistență în fața dominației amhare în Corn depind în mare măsură de stimularea diverselor fronturi de eliberare națională ce au apărut, în fine, în imperiul etiopian, inclusiv cel al populației oromo, care fiind grupul cel mai numeros tinde să devină și cel mai important, și prin urmare de acum înainte vom auzi probabil mai puțin de statutul lor cultural de materie primă etnică.

Dacă a existat vreodată o închisoare a națiunilor, aceea a fost imperiul Amhar. Când în 1974 bătrânul împărat a fost detronat, noii conducători au anunțat

prompt, după cum ne-am aștepta de la niște noi conducători, că de atunci înainte toate grupurile etnice aveau să fie egale și libere să-și aleagă propriul destin. Acestor admirabile sentimente liberale le-a urmat repede o lichidare sistematică a intelectualilor din grupul nonamhar, o politică regretabil de rațională din punct de vedere al prevederii apariției unor naționalisme rivale în cadrul imperiului.¹

Pe scurt, toate aceste viguroase și, la momentul actual dominante, naționalisme ilustrează avantajul creat de disponibilitatea unei vechi înalte culturi, cândva un bun inestimabil pentru formarea statului, dar acum crucială și pentru dobândirea unui simț politic timpuriu al etnicității. În fiecare dintre aceste cazuri grupul etnic respectiv pare, în interiorul ariei locale, coextensiv cu propria credință, ceea ce îi înlesnește considerabil autodefinirea.

Somalezii sunt interesați și pentru că sunt (alături de kurzi) unul dintre exemplele de amestec al vechiului tribalism bazat pe structură socială cu noul, anonimul naționalism bazat pe cultură comună. Sentimentul afilierii la o spiță este puternic și viguros (deși faptul este dezaprobat de oficialități, iar invocarea chiar proscrisă) și este esențial pentru înțelegerea politicii interne. Acest lucru cred că nu ne contrazice teoria generală, care susține că puterea unei culturi literare comune („naționalitate“) asupra omului modern izvoarăște din erodarea vechilor structuri, care altădată ofereau fiecărui om identitate, demnitate și siguranță materială, în vreme ce acum, el este dependent de educație pentru dobândirea lor. Somalezii posedă o

1. Ioan Lewis - *The Western Somali Liberation Front (WSLF) and the Legacy of Sheikh Hussein of Bale* în J. Tubiana (editor), *Modern Ethiopia*, Rotterdam, 1980 și I.M. Lewis (editor), *Nationalism and Self-determination in the Horn of Africa*, Indiana, 1983.

cultură comună care, înzestrată cu un stat propriu (cum și este), poate asigura fiecărui somalez accesul în condiții bune la slujbe în administrație. Șansele de viață și confortul psihic ale unui individ somalez sunt incontestabil mai bune în cadrul unui asemenea stat, bazat pe cultura lui, decât sunt într-un stat vecin care nu are același fundament. În același timp, totuși mulți somalezii rămân păstori interesați de menținerea vechilor drepturi de pășunat și păstrează legături cu neamurile, ce par a nu fi de tot uitate în veșnicul „dă-mi ca să-ți dau“ al vieții politice.

Rezultă până la urmă că, în majoritatea cazurilor, chemarea noii etnicități transmise prin educație se produce atât prin împingere, cât și prin tragere; atracția noilor oportunități de muncă și respingerea derivată din erodarea vechilor grupări de clan asigurătoare ale siguranței. Cazul somalezilor nu este unic, deși este deosebit de evident. Persistența păstoritului și anumite tipuri de migrații ale forței de muncă sau ale rețelelor comerciale pot duce la supraviețuirea marilor organizări de clan în lumea modernă. Când se întâmplă acest lucru, asistăm la o juxtapunere a loialității tribale și a structurii, pe de o parte, a loialității naționale (o cultură literară), pe de alta. Dar este greu de crezut că lumea modernă ar fi putut apărea dacă rigiditățile structurale microorganizaționale ar fi rămas puternice *pretutindeni*. Marile pilde ale dezvoltării economice încununată de succes le-au dat societățile ale căror bogăție și putere au avut efectul demonstrației ce a împins omenirea spre noul stil de viață, iar aceste pilde ori paradigme nu au fost și nu puteau fi de acel tip. Apariția modernității a depins în general de erodarea multiplelor mărunte organizații locale și de înlocuirea lor de către culturi mobile, anonime, literare, dătătoare de identitate. Tocmai această condiție

generalizată a dat naționalismului caracter normativ și cuprindere, iar acest fapt nu este contrazis de ocazionala suprapunere a ambelor tipuri de loialitate, de folosirea accidentală a legăturilor de rudenie pentru un fel de adaptare interstițială, parazitară și parțială la noua ordine. Industria modernă poate suferi de paternalism sau de nepotism la vârf, dar nu își poate recruta unitățile productive pe baza principiilor de rudenie sau teritoriale, după cum procedase societatea tribală.

Contrastul pe care îl schițez aici între naționalismul mijlocit de cultură și tribalismul mediat de structură se vrea desigur o veritabilă distincție analitică între două tipuri de organizare obiectiv diferentiabile, ce nu trebuie confundată cu opoziția relativistă sau de sorginte emoțională între naționalismul *meu* și tribalismul *tău*. Căci acesta este tocmai limbajul de proslăvire și invectivă prin intermediul căruia potențialele naționalisme rivale se combat între ele și în care „Eu sunt patriot, tu ești naționalist și el e tribalist“, formularea neschimându-se indiferent de vorbitor. În acest sens naționalismele sunt pur și simplu acele tribalisme, sau orice alt tip de grup, care prin noroc, efort sau împrejurări favorabile au reușit să devină o forță efectivă în condițiile moderne. Ele sunt identificabile numai *ex post factum*. Tribalismul nu propășește niciodată, căci dacă o face, toată lumea îl va respecta ca pe un adevărat naționalism și nu va cuteza să îl numească tribalism.

O tipologie a naționalismelor

O utilă tipologie a naționalismelor poate fi construită prin simpla înșiruire a diverselor posibile combinații ale factorilor cruciali care intră în alcătuirea unei societăți moderne. Primul factor de introdus în acest model stabilit deductiv este acela de *putere*. Nu este nevoie aici să operăm cu alternative binare sau de alt ordin. Luarea în considerare a posibilității absenței sau împrăștierii puterii într-o societate modernă este lipsită de sens. Societățile moderne sunt întotdeauna și inevitabil centralizate, în sensul că sarcina menținerii ordinii revine unei agenții sau unui grup de agenții și nu este dispersată în întreaga societate. Complexa diviziune a muncii, complementaritatea, interdependența și mobilitatea constantă: toți acești factori îi împiedică pe cetățeni să se dedubleze în producători și participanți la violență. Există societăți – în special unele pastorale – în care acest lucru este posibil: ciobanul este totodată și soldatul, iar adesea și senatorul, juristul și menestrelul tribului său. Toată cultura, sau aproape, a întregii societăți pare mai degrabă încapsulată în fiecare individ decât împărțită între ei sub diferite forme, iar societatea pare să se abțină de la specializare, cel puțin în ceea ce privește jumătatea

masculină, într-o proporție mai mult decât considerabilă. Iar acest tip de societate disprețuiește și puținii specialiști pe care îi tolerează.

Însă ceea ce este cu puțință la păstorii seminomazi nu este nici pe departe posibil în complexa societate industrială modernă. Specialiștii care o compun nu pot să-și ia liber ca să-și curețe cu pistolul drumul de la casă spre birou, să ia măsuri de precauție împotriva unui atac prin surprindere al membrilor unei corporații rivale sau să participe la o expediție nocturnă de represalii. Contrabandiștii o puteau face, dar nu ei au devenit modelul Omului Organizațional. Afacerile de tip mafiot sunt pe deplin înfloritoare doar în zonele în care ilegalitatea face dificilă invocarea agențiilor oficiale de sprijin. S-ar părea că mișcarea este mai mare dinspre acest tip de inițiativă spre afaceri legale decât în sens invers. De fapt, membrii societăților moderne au puțin antrenament pentru a aplica violența sau a-i rezista. Unele sectoare ale societății moderne scapă uneori acestei generalizări, de pildă cele care se confruntă cu violența urbană în centrele urbane decadente; și există oricum o societate complexă din punct de vedere economic, adică Libanul, care pare până acum a fi supraviețuit dezintegrării autorității centrale efective cu uimitoare rezistență și succes.

Dar aceste excepții relativ minore nu subminează diferența fundamentală că într-o societate modernă impunerea ordinii nu este ceva uniform răspândit în societate – așa cum este cazul caracteristic al triburilor cu organizare socială segmentară – ci este concentrată în mâinile unora dintre membrii ei. În termeni mai simpli, întotdeauna unii vor mânui această putere și alții nu. Unii sunt mai aproape de posturile de comandă ale agențiilor de constrângere decât ceilalți.

Aceasta generează distincția, nu foarte clar conturată, dar utilă între deținătorii puterii și ceilalți, un contrast care oferă primul element din simplificatul nostru model al societății moderne, care trebuie să dea naștere, prin diverse comparații ale elementelor ce vor urma, diferitelor tipuri posibile de naționalism.

Următorul element al modelului este accesul la educație sau la o înaltă cultură modernă viabilă, cele două fiind tratate aici ca echivalente. Noțiunea de educație sau înaltă cultură modernă viabilă este iarăși destul de neclară, dar totuși utilă. Ea se referă la acel complex de însușiri ce dă unui om competența de a ocupa majoritatea pozițiilor obișnuite într-o societate modernă și îl face capabil, să zicem așa, să înoate cu ușurință în acest tip de mediu cultural. Este mai degrabă un sindrom decât o listă strictă: nici una dintre componentele sale nu este, poate, absolut indispensabilă. Știința de carte este neîndoielnic pilonul său, deși câteodată indivizi îndemânatici și *débrouillards* se pot descurca în lumea modernă, sau chiar strânge averi și fără ea. Ceea ce este valabil și pentru o elementară familiarizare cu cifrele și o spoială de competență tehnică, și pentru un soi de stare de spirit nerigidă, adaptabilă, adesea încurajată de mediul urban și inhibată de tradițiile rurale. În general vorbind se poate spune – și acest lucru este, desigur, important pentru demonstrația noastră – că indivizii înzestrați corespunzător sau subcomunitățile bine plasate pot câteodată dobândi independent acest sindrom minimal, dar răspândirea sa largă și efectivă presupune un sistem educațional bine întreținut și eficient.

În legătură cu accesul la educație (în acest sens) există alternative și diferite situații posibile. Cu privire la putere nu există nici una: întotdeauna, într-o

societate industrială, unii o au și alții nu. Așa ajungem la situația noastră cadru, o societate împărțită, imprecis, în deținătorii puterii și ceilalți. Dar, în privința accesului la educație, nu există o asemenea distincție predeterminată. În societatea dată, a puterii bifurcate, există acum patru posibilități distincte: fie *numai* deținătorii puterii au acces și își folosesc privilegiul puterii pentru a-și păstra monopolul acestui acces; ori, alternativ, atât deținătorii puterii cât și ceilalți având acest acces; ori iarăși, *numai* ceilalți (sau o parte dintre ei, au un asemenea acces, iar deținătorii puterii nu, o situație nu într-atât de absurdă, neplauzibilă sau nerealistă pe cât ar putea părea la prima vedere); ori, în fine, cum se întâmplă uneori, *nici o parte* nu beneficiază de un asemenea acces sau, mai simplu, atât deținătorii puterii, cât și cei asupra cărora ei și-o exercită sunt tămâie la carte, scufundați, după cum spunea Karl Marx, în ignoranța vieții rurale. Este o situație perfect plauzibilă și realistă, nu tocmai rară în cursul trecutei istorii a omenirii și nu total necunoscută chiar și în vremea noastră.

Cele patru posibilități preconizate sau, mai degrabă, generate de presupunerile noastre (fiecare cu două subalternative ce vor fi explicate în figura 2) corespund într-adevăr unor situații istorice realiste. Când categoria celor ce dețin puterea corespunde în mare cu aceea a celor ce au și accesul la tipul de pregătire ce îi califică pentru viața cea nouă, am putea spune că avem un caz tipic ce corespunde cu totul industrialismului timpuriu. Noii dezrădăcinați lipsiți de putere, de abia veniți de la țară, sunt lipsiți de drepturi politice și alienați cultural, neajutorați *vis-à-vis* de o situație în care ei nu posedă nici un fel de pârghii și pe care nu o înțeleg. Ei constituie clasicul proletariat timpuriu,

evocat de Marx și Engels (și greșit atribuit de ei stadiilor posterioare ale societății industriale), așa cum poate fi el întâlnit în târgușoarele mizere din ținuturile atinse mai târziu de valul industrialismului.

A doua combinație corespunde, pe de altă parte, industrialismului târziu așa cum este el de fapt (și nu cum greșit a fost profetit): marile inegalități de putere persistă, dar diferențele culturale, educaționale și de stil de viață s-au micșorat enorm. Sistemul de stratificare este lin și continuu, nici polarizat și nici compus din straturi calitativ diferite. Asistăm la o convergență a stilului de viață și la o diminuare a distanței sociale, iar accesul la noul învățământ, la poarta noii lumi, este practic deschis tuturor, și dacă nicidecum de pe poziții de perfectă egalitate, cel puțin fără piedici serioase în calea oricui este dornic să îl capete. (Numai posesorii unor trăsături contraentropice, așa cum le-am descris, sunt serios stânjeniți.)

Cea de-a treia și aparent paradoxală situație, în care cei ce mânuiesc puterea sunt în dezavantaj la dobândirea noilor însușiri, chiar poate exista și reprezintă o constelație istorică deloc neobișnuită. În societățile aproape tradiționale straturile conducătoare sunt adesea îmbibate cu un ethos care valorizează războiul, violența impulsivă, autoritatea, deținerea pământului, luxul și risipa orbitoare, și care disprețuiește ordinea, planificarea timpului sau a altor lucruri, comerțul, râvna, cumpătarea, efortul sistematic, prevederea și învățătura cărților. (Felul în care unele dintre aceste trăsături au putut ajunge totuși la modă și să se impună, să caracterizeze straturile dominante ale societății alcătuiește la urma urmei subiectul celor mai faimoase speculații sociologice, adică teza lui Weber despre originile spiritului capitalist.) În consecință,

aceste ultime trăsături pot fi în mod normal aflate doar la mai mult ori mai puțin disprețuite grupuri urbane, comerciale, ce pun accent pe învățătură, acestea putând fi tolerate și intermitent persecutate de stăpânire. Toate bune și frumoase: în cadrul ordinii tradiționale, situația capătă o anumită stabilitate. Oamenii se pot schimba, structura rămâne. Cumpătaților și strângătorilor adepți ai muncii în mod normal nu li se permite să ia locul clasei superioare puse pe lux, căci aceasta din urmă îi jupoaie regulat și îi masacrează ocazional. (În India cei ce acumulau un surplus erau înclinați să-și bage toți banii în temple pentru a domoli ori evita spolierea.)

Dar apariția ordinii industriale, sub forma răspândirii relațiilor de piață, aduce noi tehnologii militare și de producție, cuceriri coloniale și așa mai departe, stabilitatea de odinioară ducându-se pe vecie. Iar în această nouă lume instabilă și turbulentă tocmai valorile, stilul și orientarea acelor disprețuite grupuri urbane oferă un mare avantaj și acces facil la noile surse de bogăție și putere, în vreme ce vechiul mecanism compensatoriu al exproprierei s-ar putea să nu mai fie la îndemână sau eficient.¹ Contoarul comercial devine mai puternic decât sabia. Folosirea necugetată a sabiei nu te mai duce prea departe.

Vechea stăpânire poate, desigur, simți vântul schimbării și să se reorienteze. A făcut-o în Prusia și Japonia.

1. Albert O. Hirschman - *The Passions and the Interests*, Princeton, 1977. Este, desigur, posibil ca spiritul individualist mobil să fi precedat cu multe secole, într-o societate în orice caz, apariția ordinii industriale: vezi Allan Macíarlane - *The Origin of English Individualism*, Oxford, 1978. Ceea ce nu ne-ar contrazice teza, deși ar putea lumina apariția timpurie a sentimentului național în Anglia. Pentru o rezumare a felului în care prezenta teorie a naționalismului se integrează într-o filosofie socială mai largă, vezi John A.Hall - *Diagnoses of Our Time*, Londra, 1981.

Dar psihologic nu îi vine deloc ușor să o facă repede (sau, uneori, să o facă pur și simplu) și deseori s-ar putea să nu o facă destul de rapid. Se ajunge astfel la situația preconizată: acum supușii *stăpâniți*, sau cel puțin unii dintre ei, sunt în avantaj cert în materie de acces la noile însușiri și noua educație.

În sfârșit, există și al patrulea scenariu: nici stăpânirea, nici supușii nu pot avea acces la însușirile relevante. Este situația standard a oricărei societăți agricole stagnante, neafectate de lumea industrială, în care atât stăpânirea, cât și supușii se află scufundate în cine știe ce amestec de paradă, superstiție, ritualism, alcoolism ori altă înclinație locală și din care nici unii dintre ei nu doresc și nici nu sunt capabili să găsească o cale de ieșire.

Combinând inegalitatea puterii (prezentă în toate cazurile) cu diversele posibile tipare de distribuire a accesului la educație obținem patru posibile situații: acces egal, egală lipsă a accesului și acces înclinat fie în favoarea, fie împotriva deținătorilor puterii. Dar nu am introdus încă elementul care este cel mai important din punct de vedere al naționalismului: identitatea sau diversitatea culturii.

Se înțelege aici de la sine că termenul „cultură“ este folosit în sensul antropologic, și nu în cel normativ. Termenul „cultură“ singur nu este niciodată folosit în această discuție în celălalt sens al său, de *Kultur*, înaltă cultură sau mare tradiție, un stil de conduită și comunicare considerat de vorbitor ca superior, ca stabilind o normă ce ar trebui să fie – dar, vai, adesea nu este – satisfăcută în viața reală și ale cărei reguli sunt în general codificate de un corp de specialiști respectați și însărcinați cu stabilirea normelor din cadrul societății. „Cultură“ fără determinare înseamnă cultură în sensul antropologic nenormativ. *Kultur* apare ca înaltă

cultură. Relația dintre cele două tipuri de „cultură“ este fără îndoială o chestiune de importanță majoră pentru subiectul nostru. Înaltele culturi sau tradiții (normative) care ne interesează în mod special sunt, desigur, cele literare. Prin urmare problema accesului la ele apare, în prezenta discuție, ca acces la educație. Fraza „acces la o cultură“ înseamnă în consecință acces la cultură (sens antropologic) care este închis unei persoane în virtutea apartenenței sale la o *altă* cultură și nu în virtutea lipsei de „educație“. Această clarificare poate pedantă era esențială pentru evitarea înțelegerii greșite a demonstrației.

Pentru a ne feri de complicații premature, diversitatea culturilor este introdusă în cea mai simplă formă posibilă. Inspirându-ne de la economiștii care discută uneori despre lumi conținând numai unul sau două articole, presupunem că în fiecare caz societatea noastră este fie monoculturală (toată lumea înzestrată cu aceeași cultură, în sensul antropologic), fie alternativ există *două* asemenea culturi, deținătorii puterii fiind o cultură diferită de rest. Complicațiile iscate în lumea reală de prezența simultană într-o sferă a trei, patru sau mai multe culturi nu afectează foarte tare demonstrația.

Adăugarea următoarei opoziții binare: „unitate culturală/dualitate culturală“ la deja stabilita noastră tipologie cu patru ramuri generează imediat opt posibile situații (vezi figura 2). Să notăm întâi de toate că liniile 1, 3, 5 și 7 corespund situațiilor în care, indiferent ce inegalități de putere sau acces la educație predomină, naționalismul nu are priză, din cauza lipsei (*ex hypothesi*) de diferențiere culturală. Se pot ivi alte conflicte și este o întrebare interesantă dacă ele chiar apar. Dovezile par să indice că acele clase generate de industrialismul timpuriu (lăsăm deoparte stratificarea

mai lină, mai atenuată produsă de forma lui ulterioară) nu ajung la un conflict permanent și în continuă escaladare, dacă diferențierea culturală nu oferă scânteia, „linia de bătaie“, mijlocul de autoidentificare și de identificare a dușmanului. În mod clar există în bună măsură un conflict pur de clasă la, să zicem, 1848: Tocqueville, care nu-l agreea, l-a văzut la fel de limpede ca și Marx care îl agreea. Dar acesta nu s-a ascuțit în continuare și nu a devenit incontrollabil.

Pe de altă parte, marxismului îi place să conceapă conflictul etnic ca pe un conflict de clasă camuflat și crede că omenirea ar avea cumva de câștigat dacă masca ar fi sfâșiată, dacă oamenii ar vedea limpede și ar fi astfel eliberați de ochelarii de cal și prejudecata naționalismului. Ceea ce ar constitui o interpretare greșită atât a măștii, cât și a realității din spatele ei. „Antisemitismul este socialismul prostului“, se spunea cândva, deși în mod clar butada nu s-a reflectat în procesul Slansky sau în epurările din Polonia anului 1968, când un regim socialist a dat apă la moară antisemitismului. Muncitorii nu au, chipurile, țară, nici, se presupune, o cultură natală care să-i separe de alți muncitori, în special de emigranți; și s-ar părea, nici vreo culoare a pielii. Din păcate muncitorii par în general inconștienți de aceste interesante și dezrobitoare victorii asupra sensibilităților – și nu din cauză că nu li s-ar fi vorbit despre ele. În fapt, intrarea etnicității în sfera politică se face sub formă de „naționalism“ în vremuri în care omogenitatea sau continuitatea culturală (și nu lipsa claselor) este cerută de baza economică a vieții sociale și când prin urmare diferențele de clasă legate de cultură devin dăunătoare, în vreme ce diferențele de clasă neaccentuate etnic, gradate, rămân tolerabile.

	P	~ P	
	E	~ E	
1	A	A	industrialism timpuriu fără catalizator etnic
2	A	B	naționalism „habsburgic“ (indică sud și est)
	E	E	
3	A	A	industrialism matur omogen
4	A	B	clasic naționalism liberal vestic
	~ E	E	
5	A	A	situație revoluționară decembristă, dar nu naționalistă
6	A	B	naționalismul diasporei
	~ E	~ E	
7	A	A	situație prenaționalistă atipică
8	A	B	situație prenaționalistă tipică

Figura 2. O tipologie a situațiilor sociale generatoare de naționalism și a celor ce zădărnicesc naționalismul

~ semnifică negația, absența. P reprezintă puterea, E accesul la educația de stil nou, iar A și B nume de culturi individuale. Fiecare linie numerotată înfățișează o situație; o linie conținând atât pe A, cât și pe B arată o situație în care două culturi coexistă într-un singur teritoriu, iar o linie cu doi de A indică omogenitatea culturală într-un teritoriu similar. Dacă A sau B se află sub un E și/sau P, atunci respectivul grup cultural are acces la educație sau putere; dacă se află sub ~E sau ~P, atunci îi lipsește acest acces. Situația fiecărui grup este indicată de *cele mai apropiate* litere E și P de *deasupra* sa.

Linia 1 corespunde clasicului industrialism timpuriu, în care și puterea și accesul la educație sunt concentrate în mâinile unora; dar în linia 1 cei lipsiți nu sunt cultural diferiți de cei privilegiați, așadar până la urmă nu se întâmplă nimic, sau cel puțin nimic prea radical. Conflictul și cataclismul prezise de marxism nu apar. Linia 3 corespunde industrialismului târziu, cu acces generalizat la educație și absența diferenței culturale, iar aici avem încă și mai puține motive să ne așteptăm la un conflict decât în linia 1. Vom mai avea încă de discutat spinoasa și importanta problemă dacă industrialismul avansat ca atare constituie în orice situație o cultură comună, anulând de acum irelevantele diferențe de idiom lingvistic. Când oamenii au, mai mult sau mai puțin, aceleași concepte, poate că nu mai contează dacă folosesc cuvinte diferite pentru a le exprima, s-ar putea spune. Dacă este adevărat, linia 3 ar putea să caracterizeze viitorul comun al omenirii, după desăvârșirea generală a industrialismului, dacă și când va fi ea. Vom discuta această chestiune ulterior. Încă o dată, linia 5 nu ridică probleme sau conflicte naționaliste. Un subgrup slab din punct de vedere politic este privilegiat economic sau educațional, dar fiind indistinctibil de majoritate, el poate înota în bazinul general fără a fi sesizat și, ca faimoasa gherilă maoistă, fără să fie observat de dușmani.

Liniile 7 și 8 sunt ambele în afara problematicii naționaliste dintr-un alt motiv: pentru că pur și simplu nu se pune problema accesului la o nouă înaltă cultură, care este o precondiție a intrării în noul stil de viață și a tragerii unor foloase de pe urma acestuia. Aici nu îl are nimeni, așa că nimeni nu îl are mai mult decât alții. Acesta este, bineînțeles, elementul crucial și central al teoriei noastre: naționalismul se referă la intrarea în, participarea la, identificarea cu o înaltă cultură literară

cu care este coextensivă cu o întreagă unitate politică și toată populația acesteia, și care trebuie să fie de acest tip dacă vrea să fie compatibilă cu tipul de diviziune a muncii, cu tipul sau modul de producție pe care se bazează această societate. Aici, în liniile 7 și 8 acest mod lipsește, chiar și sub forma vreunei conștientizări a sa ori a unei aspirații spre așa ceva. Nu există înaltă cultură, sau oricum nici una care să posede o tendință și capacitate de a se generaliza în întregul societății și de a deveni condiția eficienței ei funcționării economice. Linia 7 este de două ori exclusă din chestiunea naționalistă: o dată din motivele pe care tocmai le-am amintit și încă o dată pentru că îi lipsește diferențierea culturală care i-ar putea acutiza celelalte probleme, oricare ar fi ele. Linia 8 este mai tipică pentru societățile agrariene complexe decât linia 7: pătura conducătoare este identificată printr-o cultură distinctă, care slujește ca ecuson de rang, micșorând ambiguitatea și în consecință și tensiunea. Linia 7, cu a sa continuitate culturală, este atipică pentru lumea agricolă.

Să mai notăm încă o diferență între tabloul pe care se bazează această tipologie și cel îndeobște zugrăvit de marxism. După cum am specificat deja modelul nostru prevede și se așteaptă la conflict vertical, între diverse straturi orizontale, însă în mod diferit față de marxism. El îl anticipează numai în acele cazuri în care trăsăturile „etnice“ (culturale și alte semne distinctive) sunt vizibile și accentuează diferențele de acces la educație și putere, și mai presus de toate, când ele stânjenesc fluxul liber al oamenilor printre imprecisele linii de stratificare socială.¹ Totodată el prevede conflictul mai degrabă *mai curând* decât mai

1. Un autor care continuă totuși să se considere marxist, pare să fi recunoscut acest lucru în privința fisurilor esențiale din societate. Vezi Tom Nairn - *The Break-up of Britain*, Londra, 1977.

târziu în evoluția industrialismului (cu precizarea că fără diferențierea culturală/etnică nu se vor ivi deloc conflicte virulente și decisiv explozive, timpuriu sau târziu). Dar aceste diferențe de prognoză sunt cel mai bine vizibile nu izolate, ci în calitate de consecințe ale diferențelor între interpretările care le dau naștere.

La acest nivel există cel puțin două deosebiri foarte importante între cele două puncte de vedere. Una vizează o temă bine explorată și mult comentată de criticii marxismului: opiniile acestuia asupra stratificării sociale generate de industrialism (sau, în termenii acestei doctrine, de „capitalism“). Modelul nostru presupune că polarizarea și discontinuitatea socială accentuate survin într-adevăr în industrialismul timpuriu, dar ulterior sunt atenuate de mobilitatea socială, micșorarea distanței sociale și de convergența stilurilor de viață. Nu negăm că persistă mari diferențe de proprietate, dar sugerăm că, de fapt, consecințele sociale efective, atât ascunse cât și vizibile, ale acestui fapt, devin mult mai puțin importante.

Încă mai semnificativă este natura polarizării ce are loc în societatea industrială. Ceea ce distinge modelul nostru de cel marxist este că el nici măcar nu menționează controlul sau proprietatea asupra capitalului. Identitatea culturii, accesul la putere și accesul la educație au fost singurele elemente introduse ca premise în model și au fost utilizate pentru a ne genera cele opt situații posibile. Capitalul, proprietatea și averea au fost pur și simplu ignorate în mod deliberat. Acești factori altădată atât de respectați au fost înlocuiți de un altul, generic desemnat ca acces la educație, prin care se înțelege, după cum am explicat, posesia sau accesul la dobândirea mănunchiului de însușiri care dau oamenilor posibilitatea de a se descurca bine în condițiile

generale ale unei diviziuni industriale a muncii, așa cum a fost ea definită. Consider că această abordare este pe deplin justificată. Principiul este unul mult invocat de economiști ai dezvoltării unei persuasiunii de tip *laissez faire*. Populații nevoiașe (de pildă culi chinezi transplantați prin contract) se descurcă uimitor de bine dacă sunt înzestrate cu atitudini adecvate, în vreme ce capitalul investit în contexte umane neprielnice nu duce la nimic. Capitalul, ca și capitalismul, pare o categorie supraevaluată.

Diverse tipuri de experiență naționalistă

Modelul nostru a luat naștere prin introducerea celor trei factori care contează și independent: putere, educație și cultură comună, în sensurile date anterior. Dintre cele opt situații posibile pe care le generează modelul, cinci se dovedesc nenationaliste, patru dintre ele din cauză că nu există diferențiere culturală și două deoarece la o înaltă cultură susținută de la centru această problemă nici nu se pune (desigur, unul dintre cele două specimene este inclus și în cele patru și în cele două). Așa că ne rămân trei forme de naționalism.

Linia 2 corespunde cu ceea ce s-ar putea numi clasică formă habsburgică a naționalismului (indică sud și est). Deținătorii puterii au acces privilegiat la înalta cultură centrală, care este chiar a lor, și la întregul bagaj de subterfugii care te face să te descurci bine în condițiile moderne. Cei lipsiți de putere sunt privați și de educație. Ei au în comun, sau grupurile lor au în comun, culturi populare care, cu mari eforturi și propagandă susținută și standardizată, pot fi transformate într-o nouă înaltă cultură rivală, fie ea susținută ori ba de memoria reală sau inventată a unei istorice

unități politice pretins construită cândva în jurul aceleiași culturi sau al uneia dintre variantele sale. Intelectualii-deșteptători ai acestui grup etnic nu precupețesc deloc efortul cerut de această sarcină și până la urmă, dacă și când împrejurările îi sunt favorabile, acest grup își întemeiază un stat propriu, care susține și protejează cultura nou-născută, sau după caz renăscută.

Situația rezultată aduce un imens și imediat avantaj amintiților deșteptători, iar apoi poate aduce un oarecare avantaj și celorlalți vorbitori ai culturii, deși este greu de spus dacă ei nu s-ar fi descurcat poate la fel de bine prin asimilarea în cultura deținătorilor inițiali ai puterii. Nonvorbitorii noii culturi care se întâmplă să trăiască pe teritoriul controlat acum de noul stat au acum la rândul lor ca opțiuni asimilarea, eforturile iredentiste, emigrarea, dezagreabilul statut de minoritate și lichidarea fizică. Acest model a fost exportat în alte părți ale lumii, uneori cu o importantă modificare, ce ar putea fi denumită tipul „african“ (deși nu se limitează la Africa), apărând atunci când culturile populare locale sunt incapabile să devină noua înaltă cultură a statului abia născut, fie din pricină că sunt prea numeroase ori prea geloase unele pe altele, fie din vreun alt motiv.

Am discutat deja ceva pe această temă cu privire la pseudoipotetica Ruritanie, mai devreme (capitolul 5). Dar în acea fază a discuției eram interesat în primul rând de diferența dintre acest tip ruritan (sau linia 2) și o problemă specială cu care se confruntă societățile industriale avansate, datorate prezenței la populațiile lor a trăsăturilor contraentropice rezistente la mobilitate: contrastul între frânarea mobilității din pricina dificultăților de comunicare și frânarea mobilității din cauza dificultăților de identificare culturală, ori dacă

preferați, din cauza *facilității* identificării inegalității, efectul de turnesol al efectului de stigmatizare prin nume peiorative.

Bariera în calea mobilității datorată persistenței concentrării unor trăsături în straturile subprivilegiate este o problemă extrem de serioasă în special pentru societățile industriale dezvoltate, iar distincția este una importantă; ea nu este identică însă cu cea care ne preocupă acum, adică diferența dintre liniile 2 și 4. Situația simbolizată de linia 4 este interesantă: unii au putere și ceilalți nu. Diferența se corelează cu diferențele de cultură, și poate fi sesizată prin prisma acestora. Dar în privința accesului la educație nu există o diferență semnificativă între respectivele populații. Ce se întâmplă aici?

Realitatea istorică căreia îi corespunde acest model o reprezintă naționalismele unificatoare din Italia și Germania secolului XIX. Majoritatea italienilor se aflau sub stăpânire străină și, în acest sens, erau politic subprivilegiați. Cei mai mulți dintre germani trăiau în state fragmentate, numeroase dintre ele mici și slabe, cel puțin după standardele marilor puteri europene, și prin urmare incapabile să furnizeze o cultură germană, ca mediu modern centralizat, cu propriul acoperiș politic. (Încă un paradox, marea putere multinațională Austria se străduia să realizeze ceva similar, dar spre marea nemulțumire a unora dintre cetățenii săi.)

Așa că protecția politică a culturii italiene și germane era, și pentru italieni și pentru germani vizibil în mod supărător, inferioară celei asigurate, să spunem, culturii franceze sau engleze. Dar în materie de acces la educație facilitățile oferite de aceste două înalte culturi celor născuți în interiorul unor variante dialectale ale lor nu erau în fapt cu nimic inferioare. Și

italiana și germana erau limbi literare posedând o adevărată centralizare standardizată a formelor corecte și literaturi înfloritoare, vocabulare tehnice și moravuri proprii, instituții educaționale și academii. Inferioritatea culturală, dacă totuși exista, era una neînsemnată. Indicii de alfabetizare și standardele educației nu erau semnificativ mai mici (dacă totuși erau mai mici) la germani decât la francezi; și nu erau semnificativ de mici la italieni în comparație cu stăpânitorii austrieci. Germana față de franceză, sau italiana față de germana folosită de austrieci, nu erau culturi dezavantajate, iar vorbitorii lor nu aveau nevoie să corijeze accesul inegal la posibilele beneficii ale lumii moderne. Singurele lucruri pe care simțeau nevoia să le corijeze erau inegalitatea puterii și absența unui acoperiș politic deasupra unei culturi (și a unei economii) și a instituțiilor care să se identifice cu ea și să se consacre menținerii ei. Risorgimento-ul și unificarea Germaniei au corectat aceste dezechilibre.

Există totuși o diferență între acest tip de naționalism unificator ce acționează în numele unei înalte culturi pe deplin eficiente care are nevoie doar de o ușoară ameliorare a acoperișului politic și clasicul tip al naționalismului habsburgic, răsăritean și sudic. Această diferență face obiectul unui fascinant și chiar mișcător eseu al regretatului profesor John Plamenatz, ce s-ar fi putut foarte bine intitula „Reflecțiile triste ale unui muntenegrean la Oxford”.¹ Plamenatz făcea distincție între naționalismul apusean și cel răsăritean, genul apusean fiind de tip Risorgimento sau unificator, caracteristic secolului XIX și fiind strâns legat de ideile liberale, în vreme ce genul răsăritean, deși nu l-a

1. John Plamenatz – *Two types of Nationalism*, în E. Kamenka (editor) – *Nationalism, The Nature and Evolution of an Idea*, Londra, 1973.

descriș pea pe larg, era exemplificat de naționalismul pe care îl cunoștea din Balcanii săi natali. Fără îndoială că naționalismul apusean îi părea relativ benign și agreabil, iar cel răsăritean dezagreabil și condamnat la această caracteristică de condițiile ce i-au dat naștere. (O întrebare interesantă ce i s-ar fi putut pune este dacă ar fi considerat formele accentuat nebenigne luate de acesie relativ liberale și moderate naționalisme apusene, cândva benigne, în secolul XX, drept aberații accidentale și evitabile sau nu.)

Logica argumentării lui Plamenatz este clară. Relativ benignele naționalisme apusene acționau în numele unor înalte culturi bine dezvoltate, centralizate normativ și înzestrate cu o clientelă populară destul de bine definită: se mai cerea doar o ușoară ajustare a situației politice și a granițelor internaționale, pentru a asigura acestor culturi, vorbitorilor și practicantilor lor o protecție susținută similară celei de care se bucurau deja rivalii lor. Au fost necesare câteva bătălii și o intensă activitate diplomatică, dar, așa cum se întâmplă în cazul omletelor istorice, nu și spargerea unui număr de ouă disproporționat de mare sau neobișnuit. Aceste ouă n-au fost, poate, mai multe decât s-ar fi spart oricum în cursul jocului politic normal, în condițiile situației politice generale și a presupunerilor timpului.

Prin contrast, să luăm în considerare naționalismul denumit de Plamenatz, răsăritean. Implementarea sa a necesitat, desigur, bătălii și diplomație cel puțin în aceeași măsură ca și realizarea naționalismelor apusene. Dar nu numai atât. Acest tip de naționalism răsăritean nu opera în numele unei înalte culturi deja existente, bine definite și codificate care să-și aibă propriul teritoriu marcat și preconvertit lingvistic prin activități literare susținute încă din zorii Renașterii sau

de la Reformă încoace, după caz. Nicidecum. Acest naționalism era activ în numele unei înalte culturi încă necristalizate perfect, o simplă aspirantă sau o înaltă cultură în curs de formare. El domnea, sau se lupta pentru a domni, într-o feroce rivalitate cu concurenți similari, asupra unei hărți etnografice haotice, cu multe dialecte ale căror filiații istorice și linguo-genetice erau ambigue și cuprinzând populații ce abia începuseră să se identifice cu aceste înalte culturi. Condițiile obiective ale lumii moderne urmau, prin cursul lucrurilor, să îi oblige să se identifice cu una dintre ele. Dar până când s-a întâmplat acest lucru, lor le-a lipsit baza culturală clar definită de care se bucurau tizele lor italiană sau germană.

Aceste populații din Europa de Est nu se desprinseseră încă de complexe loialități multiple, legate de rudenie, teritoriu sau religie. Confirmarea lor imperativului naționalist cerea mai mult decât câteva bătălii și ceva diplomație. Cereă o puternică și insistentă inginerie culturală. În multe cazuri avea să mai implice schimburi de populație și expulzări, asimilarea mai mult sau mai puțin forțată și uneori lichidări, toate pentru a atinge acea strânsă relație dintre stat și cultură care constituie esența naționalismului. Și toate aceste consecințe au decurs nu din vreo obișnuită brutalitate a naționaliștilor care au luat în cele din urmă aceste măsuri (ei nu erau probabil nici mai răi și nici mai buni decât alții), ci din logica inevitabilă a situației.

Dacă trebuie implementat imperativul naționalist în ceea ce Plamenatz a denumit generic condiții răsăritene, atunci decurg aceste consecințe. Un tip modern de societate nu poate fi implementat fără satisfacerea a ceva apropiat de imperativul naționalist, decurgând din noul stil de diviziune a muncii. Foamea de afluență

industrială, o dată ce câștigurile acesteia și posibilitatea de a le dobândi devin cunoscute și o dată ce precedenta ordine socială a fost în orice caz zgâlțâită din temelii, este practic irezistibilă. Concluzia la care ne conduc acești pași succesivi nu poate fi evitată. Cu noroc, înțelegere și hotărâre, prețul poate fi negociat, dar de plățirea lui nu se poate scăpa.

Naționalismul diasporei

Discuția noastră despre diferența dintre liniile 2 și 4 ale figurii 2 repetă distincția lui Plamenatz între naționalismul apusean și cel răsăritean, dar își arogă anumite avantaje în tratarea ei. În primul rând, contrastul nu este doar afirmat ca o distincție oarecare, generată de istorie, ci este o consecință derivată dintr-un model simplu în care s-au introdus, prin ipoteză, anumiți factori foarte elementari. Ceea ce constituie oricum un avantaj pentru cei ce cred asemeni mie că o atare construire a unui model merită cel puțin încercată.

Dar mai există un câștig: această abordare „constructivă“ dă naștere încă unei variante de naționalism, a treia, nementionată de Plamenatz, dar indubitabil generată de o altă combinație a unora și aceluiași elemente ce caracterizează, în combinații diferite, și cele două specii pe care le-a tratat el. Această a treia specie ar putea fi cel mai bine numită naționalismul diasporei și este, din punct de vedere istoric, o subspecie distinctivă, foarte evidentă și importantă a naționalismului.

Societatea agricolă tradițională, am mai spus-o, folosește cultura ori etnicitatea în primul rând pentru a deosebi grupurile privilegiate, subliniindu-le astfel distincția și legitimitatea, mărindu-le aura și diminuând pericolul unei ambiguități de statut. Dacă stăpânitorii

vorbesc un tip de limbă sau au un tip de accent și poartă un tip de veșmânt, ar fi un solescism, sau chiar mai rău, pentru nemembrii păturii conducătoare să utilizeze același mod de comunicare. Ar fi îngâmfare, *lèse-majesté*, pângărire ori sacrilegiu sau ridicol. Ridicolul este o sancțiune puternică. El reprezintă o sancțiune socială extrem de puternică împotriva căreia rațiunea este neputincioasă, chiar dacă, sau mai ales când verdictul este dat de cel mai puțin calificat dintre juri. Se poate recurge și la alte pedepse, unele poate mai brutale.

Dar același indicator social al culturii sau etnicității se folosește pentru a-i identifica și separa nu numai pe cei privilegiați, ci și grupurile subprivilegiate, ambivalent văzute sau de paria. Iar din punct de vedere social este util a avea asemenea grupuri. După cum observam, în societățile preindustriale funcțiile birocratice pot fi îndeplinite cel mai bine de eunuci, preoți, sclavi și străini. Tolerarea cetățenilor liberi prin naștere în asemenea poziții este prea periculoasă. Ei sunt prea expuși presiunilor din partea relațiilor lor sociale și de rudenie existente pentru a-și folosi poziția în beneficiul neamurilor și clienților lor, și a-și utiliza la rândul-le rudele și clienții spre a-și întări și mai mult propriile poziții. Până la apariția lumii moderne, în care toți devenim atât mameluci, cât și funcționari, nu toată lumea putea îndeplini acceptabil funcții birocratice, fără a fi emasculat, fizic sau social. Acum te poți încrede în oameni că vor respecta ceea ce au fost cândva normele incomode politic și atipice ale societății agrariene, dar au devenit normele acceptabile și de largă răspândire ale vremii noastre. Acum suntem cu toții castrați și încă jalnic de demni de încredere. Statul poate avea încredere, în linii mari, în noi că ne vom

face datoria și nu mai trebuie să ne transforme înainte în eunuci, preoți, sclavi sau mameluci.

Dar ocuparea posturilor unei structuri administrative nu este singura pricină a existenței unor paria în ordinea agricolă. Birocrațiile deși servite de paria nu sunt singura formă de privare de atributele omului întreg, iar birocrăția nu este singura sursă de putere socială. Magia, forjarea metalelor, finanțele, corpurile militare de elită, diverse alte asemenea mistere și câteodată orice tip de specializare-cheie poate conferi puteri primejdioase specialistului ce are acces la ea. O cale de neutralizare a acestui pericol, tolerând totodată specializarea și poate confirmând monopolul de breaslă sau castă, o constituie favorizarea ocupării acestei nișe sociale exclusiv de către un grup ușor identificabil cultural, hărăzit disprețului și izolării și exclus din viața politică, de la controlul instrumentelor de constrângere și de la onoruri.

Exemple clare de asemenea poziții, adesea prea primejdioase pentru a fi lăsate pe mâna unor localnici bucurându-se de toate drepturile cetățeanului, sunt gărzile palatului și cei ce oferă servicii financiare. Mânuirea unor mari sume de bani conferă în mod evident o mare putere, iar dacă aceasta ajunge să fie deținută de cineva care nu o poate folosi pentru propria lui propulsare, din cauză că aparține unei categorii excluse de la posturile înalte și aducătoare de onoruri și care nu poate cere supunerea altora, atunci cu atât mai bine. În ordinea tradițională, grupurile care ocupă aceste poziții le acceptă cu tot cu bune și rele, resemnându-se cu avantajele, primejdiile și umilința situației lor. În genere așa s-au născut, iar opțiunile lor sunt puține. Uneori pot suferi extrem, dar adesea poziția lor implică și beneficii pe lângă pierderi.

Situația se schimbă radical și profund o dată cu apariția societății de masă mobile, anonime și centralizate. Mai ales pentru minoritățile orientate spre finanțe, comerț și în general ocupații de specializare urbană. În condițiile largii mobilități și schimbării ocupaționale, nu mai este fezabilă reținerea monopolului vreunei activități pentru un anume grup cultural. Când atâția membri ai societății mai largi aspiră la aceste ocupații de cele mai multe ori confortabile și lucrative prin ele însele (dacă nu sunt expuse confiscărilor), greu mai pot fi ele rezervate unei minorități, și cu atât mai puțin uneia stigmatizate.

Totuși, în același timp, aceste populații altădată specializate și segregate pot avea un mare avantaj atunci când se pune problema unor noi obiective și unui nou stil. Stilul lor urban de viață, obișnuința calculării raționale, probitatea comercială, indicii mai ridicați de alfabetizare și posibil o religie cu accent pe studiul textelor sfinte, toate acestea le pregătesc mai bine pentru noul stil de viață în comparație cu membrii fostei clase conducătoare sau cu fosta țărănie.

Se afirmă nu rareori, și chiar de către sociologi rafinați ca Max Weber, că aceste minorități au un standard dublu, unul pentru propriul lor grup și altul, instrumental și amoral, pentru cei din afară. Și ele chiar au un standard dublu, dar el este exact invers. Întreaga lor conviețuire cu lumea din afară depindea înainte vreme de îndeplinirea unui anume serviciu sau de furnizarea unui anume bun. Bunul nume și veniturile lor depindeau pe de-a întregul de felul în care reușeau să convingă că *te poți baza* pe ele în aceste privințe, și chiar erau cunoscute pentru asemenea garanții profesionale. Lucrurile stau cu totul altfel cu relațiile predominante într-o comunitate *morală*, unde o

înțelegere comercială între doi indivizi era inevitabil, mereu, mult mai mult decât o simplă afacere comercială. Cei doi parteneri erau totodată rude, aliați, dușmani și așa mai departe; prin urmare afacerea nu se limita niciodată la simpla livrare a *cutărui* bun la *cutare* preț. Există întotdeauna nădejdea ori teama unor avantaje mai mari sau a posibilei trădări. Ambele părți se implicau în calcule cu bătaie mult mai lungă și mai inteligibile, și prin urmare trebuiau să livreze ceva în plus. Dacă totuși erau nemulțumite de înțelegere, operau puternice considerații de descurajare a plângerilor, căci acestea ar fi primejduit și toate celelalte elemente ale relației.

Pe de altă parte avantajul afacerilor cu o minoritate, una cu care nu te poți așeza la masă, căsători sau lega într-o alianță politică ori militară, era că ambele părți se puteau concentra asupra unei analize raționale a costurilor și beneficiilor respectivei afaceri, și să se aștepte, în totul, la ceea ce au negociat, nici la mai mult, nici la mai puțin. În interiorul comunității minoritare relațiile erau, desigur, din nou plurivalente și deci afacerile prezentau un grad mai redus de raționalitate și siguranță, având însă mai multe fețe. Dar în societatea mai largă cei lipsiți de statut pot onora un contract. Însă cei ce se bucură de o poziție socială și trebuie să-i respecte drepturile și îndatoririle erau în mare parte văduviți de spațiul de manevră cerut de negocierea și respectarea unor anume contracte. Statutul și onoarea răpesc omului multe opțiuni, impunând prea multe obligații și angajamente. Privarea de statut îngăduie omului să facă afaceri în largul său, să negocieze o afacere rațional și să-i respecte termenii.

Așa că este adevărat că o comunitate minoritară are un standard dublu, dar în sensul opus celui presupus

în mod normal. Celui din afară îi ofereau seriozitatea ce reprezintă presupusa anticipare a relațiilor moderne univoce. Înțelegerile cu proprii lor tovarăși erau plurivalente, ceea ce, pentru sensibilitatea noastră modernă, miroase a degradare. Dar, desigur, o dată cu instaurarea societății de masă mobile și anonime afacerile cu scop unic și „de unică folosință“ au devenit ceva normal, și nu o caracteristică specială a afacerilor între grupuri neconviviale.

În condițiile modernizării, grupurile minoritare de altădată își pierd sensurile interzise, dar, vai, și monopolul sau protecția. Calificarea și orientarea lor precedente le ajută adesea să se adapteze mult mai bine decât rivalii lor noii libertăți economice. Formația lor îi pregătește mult mai bine pentru așa ceva. Dar totodată formația lor include și tradiția neputinței politice și a renunțării la dreptul obștesc la autoapărare. Acesta fusese prețul primei lor intrări într-o branșă profesională oarecare: au fost nevoiți să se castreze politic și militar, pentru a li se permite să mânuiască instrumente care ar putea fi, pe mâini greșite, extrem de puternice și de primejdioase. Dar chiar și fără o asemenea tradiție, slăbiciunea politică și militară a unui asemenea grup decurge din statutul său de minoritate și, foarte des, din dispersarea sa în diverse centre urbane și lipsa unei baze teritoriale compacte care să poată fi apărată. Unele grupuri excelent dotate economic de acest tip au în urmă o lungă tradiție a dispersării, urbanizării și statutului minoritar: evreii, grecii, armenii sau parșii. Alte grupuri ajung să ocupe poziții similare numai ca urmare a migrațiilor recente și aptitudinilor (sau oportunităților educaționale) dobândite sau puse în valoare abia în epoca modernă. Este cazul

chinezilor și indienilor emigrați, sau al populației ibo în Nigeria.

Dezastruoasele și tragicele consecințe, în condiții moderne, ale conjugării superiorității economice și identificabilității culturale cu slăbiciunea politică și militară sunt prea bine cunoscute pentru a mai trebui repetate. Ele merg de la expulzare până la genocid. Câteodată se menține un echilibru precar și dificil. Puterea centrală se găsește acum într-o situație foarte diferită și este supusă unor ispite și presiuni foarte diferite de cele din vremurile diviziunii agrariene a muncii. Atunci nu se pune problema ca *toată lumea* să devină mobilă, educată, specializată sau să aibă o gândire comercială; cine ar mai fi lucrat pământul?

Când Adam săpa și Eva țesea,
Cine banii-i învârtea?

Da, mai erau și unii care mânuiau banii, dar nu puteau constitui majoritatea sau norma. O societate aproape universal îmburghezită era de neconceput.

Populația de atunci nu pizmuia rolul minorității care era oricum stigmatizată. Stăpânitorii îngăduiau un grup lipsit de apărare, ușor de taxat, specializat din punct de vedere economic, legat de ei prin chiar lipsa lui de apărare strict întreținută și verificată. Dar acum „dezvoltarea“ națională cere tocmai ca toată lumea să înainteze exact în direcția deschisă altădată numai unui grup minoritar și stigmatizat. Atunci statul avea interesul să protejeze minoritatea, care era ușor de muls. Acum statul este mai interesat să despoaie minoritatea de monopolurile economice și, datorită bogăției și vizibilității minorității, poate compensa o mare parte a nemulțumirilor populației prin deposedarea și persecutarea acesteia, așa că inevitabilul se produce.

Urmează un distractiv (nu și pentru victime) și patetic teatru al umilirii, al cărui protagonist este grupul altădată invidiat, spre deliciul majorității. Această plăcere poate fi savurată de o categorie mult mai largă decât restrânsul grup de moștenitori ai pozițiilor eliberate de minoritatea persecutată, considerat și el important din punct de vedere politic, căci face această opțiune atractivă politic pentru stat.

În aceste împrejurări minoritatea are în față același tip de opțiuni (deși în circumstanțe diferite) ca și cele ale muncitorilor ruritani dezrădăcinați. Se poate asimiila și uneori chiar întreaga minoritate sau părți considerabile din ea reușesc să o facă. Alternativa este să încerce să-și dea uitării atât specializarea, cât și statutul minoritar și să-și creeze un stat propriu, ca nou protector al unei noi culturi naționale nespecializate, generice. Pentru o populație urbană dispersată marea problemă o constituie neîndoielnic dobândirea necesarei baze teritoriale. Țăranii ruritani, fiind țărani, aveau inevitabil o bază teritorială, sortită să devină curând regatul Ruritaniei, iar mai târziu Republica Populară Socialistă a Ruritaniei. Dar ce să facă un grup urban, specializat și dispersat, cu puține sau chiar fără legături rurale?

Pentru aceste tipuri de naționalism, dobândirea unui teritoriu a fost prima și poate principala problemă. Grecii s-au gândit mai întâi nu la secesiunea de Imperiul Otoman, ci la răsturnarea ierarhiei din cadrul acestuia, visând să preia controlul și să învie Bizanțul. Prima răscoală a grecilor a izbucnit nu în Grecia, ci în ceea ce este azi România, unde grecii erau o minoritate, și încă una care o ducea destul de bine de pe urma sistemului otoman. Utilizarea ca bază teritorială a sudului Greciei de azi este de dată mai recentă.

Cazul cel mai faimos și mai dramatic de naționalism al diasporei încununat de succes este Israelul. El este și „ultimul, cel mai puțin tipic dintre naționalismele europene“, după cum spune Hugh Trevor-Roper.¹ (A rezolvat o problemă europeană prin crearea uneia asiatică, la care israelienii abia încep să se gândească. În diaspora, religia iudaică vorbea despre Ierusalim; o dată întors la Ierusalim, sionismul semisecular a folosit pentru o vreme învechitele clișee populiste și socialiste ale Europei secolului XIX. Aproape două mii de ani de istorie lăsasera evreii fără vreo bază teritorială pe undeva în lume și cu atât mai puțin pe pământul lui Israel, și făcuseră din evrei un soi de pături discontinue și cu un grad destul de înalt de specializare în cadrul structurilor altor societăți în loc de tipul de populație echilibrată care poate fi mai mult sau mai puțin baza unui stat autarhic modern, un *geschlossener Handelstaat*. Totuși, această extraordinară transformare s-a desăvârșit, desigur în mare parte datorită stimulului dat de persecuții, mai întâi în Europa de Est și apoi în întreaga Europă în perioada Holocaustului. Aceste persecuții ilustrează, mai bine decât oricare altele, genul de soartă de care este probabil să aibă parte comunitățile distincte cultural, privilegiate economic și lipsite de sprijin politic, într-o epocă în care vremea comunităților specializate, a formei tradiționale de diviziune organică a muncii a apus.

Transformarea umană implicată de acest caz a mers contra curentului global: o populație urbană, cu indici ridicați de alfabetizare, foarte rafinată și cosmopolită s-a întors cel puțin în parte la pământ și s-a insularizat. În mod normal procesul naționalist este

1. Hugh Trevor-Roper, *Jewish and other Nationalism*, Londra, 1962.

invers proporțional cu propria pălăvrăgeală, el vorbind despre țaran și producând orașeni. Aici era însă imperios necesară producerea unor surrogate de țărani. În fapt, aceștia s-au dovedit a fi țărani cu anumite trăsături tribale fundamentale: o formă de organizare locală constituită din unități care erau în același timp productive și militare. Producerea unor asemenea țărani-tribași de formație urbană nu putea fi concepută ca o treabă ușoară și surrogatele de țărani-soldați erau în fapt formate de un fel de ordin monahal laic. Aveau nevoie de o ideologie și printr-un accident al istoriei amintitul amestec de socialism și populism chiar era de găsit și încă din belșug în mediile intelectuale din care ordinul își recruta adepții. Temele prorurale, împotriva diviziunii muncii și colectiviste ale acestei ideologii erau ideale pentru țelul urmărit. Rămâne o problemă deschisă dacă totuși kibbutzurile chiar oferă viața cea bună pentru omul modern, așa cum credeau și sperau fondatorii lor; dar ca stratagemă de repopulare eficientă a pământului cu coloniști proveniți din populații foarte urbanizate și îmburghezite și de apărare eficientă a lui în caz de criză militară cu mijloace minime și neînsemnate, ele s-au dovedit o idee excepțională și fără pereche.

Problemele transformării sociale, redeșteptării culturale, dobândirii teritoriului și rezistenței la fireasca vrăjmășie a celor cu pretenții de dată mai veche la respectivul teritoriu ilustrează chestiunile cu totul speciale și acute cu care se confruntă naționalismele diasporei. Acelea dintre ele care posedă vreo rămășiță din vechiul teritoriu se confruntă poate cu probleme proporțional mai mici. Dar problemele pe care le are de rezolvat o cultură de diaspora ce nu îmbrățișează opțiunea naționalistă pot fi la fel de grave și tragice ca

și cele care îi vor sta în față dacă adoptă naționalismul. În fapt, s-ar putea spune că acesta este pericolul extrem al alternativei asimilaționiste care îi face pe aderenții soluției naționaliste să își susțină cauza într-o situație de acest gen.

Gravitatea situației cu care se confruntă populațiile din diaspora în caz că nu aleg naționalismul și felul în care întreaga situație poate fi dedusă din înseși caracteristicile generale ale tranziției de la o ordine agrariană la una industrială arată că invocarea naționalismelor diasporei drept contraexemple la teoria noastră asupra naționalismului reprezintă o greșeală:

Naționalismul grec și armean a apărut la populații în general mai prospere și mai capabile decât stăpânitorii lor musulmani otomani, să înțeleagă economiile generatoare de bogăție ale Europei moderne.¹

În cazul ruritanilor naționalismul a fost explicat din prisma unei populații dezavantajate economic și politic, capabilă să se identifice cultural și astfel atrasă de opțiunea naționalistă. Dar poziția intolerabilă, o dată început procesul industrializării, a populațiilor cultural

1. *Nationalism in Asia and Africa*, editor Elie Kedourie, Londra, 1970, p. 20. În același volum (p. 132) profesorul Kedourie aruncă mănua doctrinei potrivit căreia organizarea socială industrială conduce la omogenitate culturală: „Marile întreprinderi industriale au apărut și s-au dezvoltat în societăți plurilingve: Boemia și Statele Unite în secolul XIX, Hong Kong, Israel, Algeria Franceză, Sri Lanka și Malaysia în secolul XX.”

Nu s-a pretins niciodată că într-o societate deja omogenă cultural pot exista numai întreprinderi industriale. Ceea ce pretinde teoria este că dacă o economie industrială se instaurează într-o societate eterogenă cultural (sau dă semne că o va face), *atunci* rezultă tensiuni care vor da în mod cert naștere naționalismului. Cu posibila și temporara excepție a Hong Kongului, a cărui populație este alcătuită din chinezi ce nu doresc să își ducă viața sub prezentul regim din China-mamă, așa încât însuși principiul de constituire a comunității denotă absența poftelor iredentiste, toate celelalte țări citate de Kedourie, departe de a constitui contraexemple la amintita teorie, de fapt o ilustrează și chiar oferă veritabile paradigme ale modelului pe care ea îl propune. Boemia a

distincte care nu se află în dezavantaj economic (ba dimpotrivă), ci numai în dezavantaj *politic* inerent statutului lor minoritar, decurge din aceleași premise generale și conduce la aceeași concluzie, deși în mod firesc pe propriul său drum. A ne concentra exclusiv asupra dezavantajului economic, admitând totuși că el predomină în majoritatea cazurilor, ar însemna să ne camuflăm poziția. Ordinea industrială cere omogenitate înăuntrul unităților politice, cel puțin într-o măsură suficientă pentru a permite o mobilitate îndeajuns de lină și a exclude identificarea „etnică” a avantajelor sau dezavantajelor, economice ori politice.

suscitat multe și timpurii activități și teorii naționaliste, atât germane, cât și cehești; sistemul educațional al Statelor Unite era direcționat, lucru știut de toată lumea, spre transformarea unei populații imigrante eterogene într-una omogenă etnic, cu concursul entuziast al populației vizate. Toate celelalte țări înșiruite ilustrează scenariul naționalist, unele chiar sub formă tragică și extremă. Este adevărat că în India omogenitatea culturală se impune uneori asupra diversității lingvistice: hindușii „vorbesc aceeași limbă” chiar și când nu vorbesc aceeași limbă. Dar respectiva teorie nu exclude acest lucru.

Viitorul naționalismului

Diagnoza generală a naționalismului este simplă. Dintre cele trei stadii ale istoriei omenirii, al doilea este agricol, iar al treilea industrial. Societatea agricolă are anumite caracteristici generale: majoritatea populației este alcătuită din producători agricoli, țărani. Numai o minoritate din populația societății cuprinde specialiști, fie ei militari, politici, religioși ori economici. Majoritatea populațiilor agricole sunt și ele afectate de cele două mari inovații ale epocii agrariene: guvernarea centralizată și descoperirea scrisului.

Societatea agrariană – spre deosebire, s-ar părea, și de societatea precedentă și de cea care i-a urmat – este malthusiană: necesitățile de ordin productiv și de apărare o determină să caute creșterea populației, care apoi se apropie destul de mult de limita resurselor pentru a fi ocazional lovită de dezastre. Cei trei factori cruciali care operează în această societate (producerea hranei, centralizarea politică și știința de carte) dau naștere unei structuri sociale în care frontierele culturale și politice sunt arareori congruente.

Societatea industrială este diferită. Ea nu este malthusiană. Se întemeiază pe și depinde de creșterea economică și cognitivă care în cele din urmă

depășește și descurajează creșterea dramatică a populației. Diverșii factori din cadrul ei – alfabetizarea universală, mobilitatea și deci individualismul, centralizarea politică, nevoia unei structuri educaționale costisitoare – o conduc la o situație în care frontierele culturale și politice sunt în mare congruente. Statul este, mai întâi, protectorul unei culturi, nu al unei credințe și cel ce întreține sistemul educațional inevitabil omogen și în căutare de standarde, care este singurul ce poate produce tipul de personal capabil să treacă de la o slujbă la alta în cadrul unei economii în creștere și al unei societăți mobile și chiar să lucreze mai mult cu sensuri și oameni decât cu lucruri. Pentru majoritatea acestor oameni, limitele culturii lor sunt totuși limitele, poate nu ale lumii, dar ale propriei lor angajabilități și prin urmare demnități.

În cele mai multe dintre microcomunitățile închise ale epocii agrariene limitele culturii erau limitele lumii, iar cultura în sine rămânea imperceptibilă, nevăzută: nimeni nu o vedea drept frontiera politică ideală. Acum, dată fiind mobilitatea, a devenit vizibilă și reprezintă limita mobilității individului, circumscriind-i proaspăt lărgita sferă a angajabilității; și astfel ea devine frontiera politică firească. Afirmând aceasta nu vrem să reducem naționalismul la simpla anxietate asupra perspectivelor de mobilitate socială. Oamenii își iubesc cu adevărat cultura, căci acum percep atmosfera culturală (în loc să o ia de-a gata) și știu că nu pot respira sau să-și împlinească identitatea în afara ei.

Înalta cultură (literară) în care au fost educați constituie, pentru majoritatea oamenilor, cea mai prețioasă investiție a lor, miezul identității lor, asigurarea și siguranța lor. Astfel a apărut o lume care în mare, cu mici excepții, satisface imperativul naționalist,

congruența culturii și organizării statale. Satisfacerea principiului naționalist nu era o condiție a întâii apariții a industrialismului, ci numai produsul răspândirii lui.

Trebuia făcută o trecere de la o lume care nu încurajează nici măcar formularea idealului naționalist, pe lângă faptul că nu favorizează nici pe departe implementarea sa la o epocă în care el pare (eronat) un ideal de la sine înțeles pentru orice timpuri, transformându-se, așadar, într-o normă eficientă care, în majoritatea cazurilor, ajunge să fie implementată. Perioada de tranziție este inevitabil o perioadă a activismului naționalist. Omenirea a intrat în epoca industrială cu instituții culturale și politice care în general contraziceau cerințele naționaliste. Aducerea societății pe linia noilor imperative urma să fie inevitabil un proces turbulent.

Cea mai violentă fază a naționalismului este cea care se manifestă în perioada industrialismului timpuriu și a răspândirii industrialismului. Se creează o situație socială instabilă în care o sumedenie de clivaje dureroase tind să se suprapună; există acute inegalități politice, economice și educaționale. Totodată, se ridică noile organizări statale congruente cu o cultură. În aceste condiții, dacă multiplele inegalități suprapuse coincid mai mult sau mai puțin și cu cele etnice și culturale, care sunt vizibile, evidente și ușor inteligibile, ele îndeamnă noile unități în curs de formare să se plaseze sub flamuri etnice.

Inevitabil, industrializarea ajunge la diferite grupuri și în diferite locuri la momente diferite. Acest fapt garantează că amestecul exploziv al industrialismului timpuriu (dislocare, mobilitate, inegalitate acută *neconsfințită* de timp și tradiție) caută prin toate

ungherele și cotloanele diferențieri culturale, oriunde ar putea fi ele. Puține dintre cele care pot fi efectiv activate pentru naționalism, coincidând cât de cât cu inegalitățile septice ale timpului și definind potențiale state industriale viabile, rămân neactivate. Cum fluxul modernizării mătură lumea, aproape oricine, la un moment dat, are motiv să se simtă tratat injust și îi poate identifica pe prigonitori drept o altă „națiune”. Dacă mai poate identifica și destule victime ca fiind de aceeași „națiune” cu el, s-a născut un naționalism. Dacă acesta va fi încununat de succes, ceea ce nu este posibil întotdeauna, s-a născut o națiune.

Mai există un element de raționalitate economică în sistemul politic al „granițelor laterale” pe care naționalismul le generează în lumea modernă. Granițele teritoriale sunt stabilite și au temei juridic, în vreme ce diferențele de statut nu sunt nici marcate, nici susținute, ci mai degrabă camuflăte și dezavuate. Se știe că economiile avansate le pot îneca și inhiba pe cele în formare, dacă acestea din urmă nu sunt eficient protejate de statutul lor propriu. Statul naționalist nu protejează doar o cultură, ci și o economie nouă și adesea fragilă. (În general el nu mai este interesat de a proteja o credință.) În aceste cazuri în care ia naștere o națiune din ceea ce fusese înainte doar o pătură, numai țărani sau numai specialiști urbani, grijile statului de a-și transforma grupul etnic într-o națiune echilibrată și de a-și dezvolta economia devin aspecte ale uneia și aceleiași sarcini.

Se ridică acum întrebarea dacă naționalismul va continua să fie o forță majoră sau un imperativ politic general într-o epocă a naționalismului avansat și poate în unele privințe desăvârșit. Cum lumea nu este încă prea aproape de o saturare a dorinței de creștere

economică, orice răspuns la această întrebare va fi o speculație. Merită totuși încercată o asemenea speculație. Implicațiile creșterii pentru mobilitatea ocupațională și socială erau factori de prim rang în documentarea noastră. Constantele schimbări ocupaționale, dublate de orientarea majorității slujbelor spre comunicare, spre manipularea mai degrabă a înțeleșurilor decât a lucrurilor conduc cel puțin la un anumit tip de egalitate socială sau distanță socială diminuată și la necesitatea unui mediu de comunicare standardizat, eficient împărțit. Pe acești factori se întemeiază atât egalitarismul cât și naționalismul modern.

Dar ce se întâmplă dacă o societate industrială saturată redevine stabilizată, imobilă! Clasică viziune imaginară a acestei situații o constituie *Neînfricată lume nouă* a lui Aldous Huxley. O societate industrială saturată poate fi concepută; deși nu există motiv de a presupune că într-o bună zi se vor epuiza toate posibilele inovații tehnologice, există temeiul de a presupune că dincolo de un anumit punct inovațiile tehnologice pot înceta să mai aibă un impact semnificativ asupra structurii sociale și a societății în general, asemenea unui om care, trecut de un anumit prag al bogăției, nu își mai poate schimba stilul de viață ca urmare a unei și mai mari înavutiri. Analogia poate fi valabilă sau nu și este greu să fii sigur de răspunsul la această întrebare. Epoca saturării economice pare încă departe pentru omenire în general, așa că această problemă nu ne prea afectează în prezent.

Dar merită spus că mare parte din demonstrația noastră depindea de implicațiile continuării eforturilor de creștere economică globală și prin urmare pentru inovație și schimbare ocupațională; ea mai presupunea și perpetuarea unei societăți bazate pe speranța

abundenței și pe Danegeldul generalizat. Nu ne putem aștepta ca aceste presupuneri, deși acum valabile, să rămână în vigoare la nesfârșit (chiar dacă excludem posibilitatea distrugerii acestui tip de societate prin vreun dezastru nuclear sau ceva similar). Societatea noastră omogenă cultural, mobilă și, în părțile ei de mijloc, destul de nestructurată s-ar putea să nu dăinuiască pe vecie, chiar dacă nu luăm în serios posibilitatea unor cataclisme; iar când acest tip de societate nu mai predomină, ceea ce noi am prezentat drept bazele sociale ale naționalismului vor fi profund modificate. Dar noi nu vom vedea acele vremuri.

Pe termen mai scurt, fără a ne avânta atât de departe înainte, ne putem aștepta ca naționalismul să se schimbe. Stadiul său acut a fost, am arătat-o, în epoca maximului clivaj între populațiile încorporate industriale, dezrobite politic și educațional și cele aflate la poarta noii lumi, dar nu înăuntrul ei. În urma evoluției economice ulterioare acest clivaj s-a micșorat (în ciuda afirmațiilor pesimiste în sens contrar). Clivajul poate continua să crească în termeni absoluți, dar o dată ce atât cei privilegiați, cât și cei subprivilegiați depășesc un anumit nivel, el nu mai este simțit și perceput a fi atât de acut. Diferența dintre inaniție și îndestulare este acută; diferența dintre îndestularea cu mai multe zorzoane foarte simbolice, artificiale și cea cu mai puține nu mai este atât de mare, mai ales când, într-o societate industrială egalitară cel puțin cu numele, aceste zorzoane sunt croite toate pe același calapod.

Micșorarea fervorii naționaliste nu înseamnă totuși că minoritățile contraentropice se vor descurca în mod necesar bine. Soarta lor în lumea modernă a fost adesea tragică, iar a crede că aceste tragedii nu se vor mai repeta ar fi indulgență sau optimism facil, neîntemeiat.

O societate industrială matură necesită o comunicare lină și o mobilitate lină a membrilor săi. Atingerea primeia este condiția maturității; cea de a doua este mai puțin controlabilă. Obstrucționarea mobilității, acolo unde acest lucru se produce, este una dintre cele mai serioase și intolerabile probleme ale societății industriale. Diferența de proprietate dintre națiuni poate și ea să crească, dar când *deja* există o frontieră între cei avuți și cei nevoiași, tensiunea dintre ele nu poate să o mai creeze o dată, așa încât din punct de vedere al naționalismului este irelevantă. (Las deoparte pentru moment posibilitatea unei ostilități colective a unei întregi clase de „națiuni proletare“, suverane politic, față de națiunile bogate. Dacă ea se va produce, va fi în orice caz altceva decât naționalism. Ar fi o manifestare a solidarității internaționale a celor săraci.)

Așa că ce se întâmplă cu naționalismul mai târziu, dacă disparițiile de bogăție dintre populații scad o dată cu extinderea sistemului industrial? Răspunsul la această întrebare nu este încă limpede, dar el ne privește mult mai îndeaproape decât în perspective mai îndepărtate, căci destule țări se apropie măcar de această condiție. Putem lua în considerare atât implicațiile premiselor noastre teoretice, cât și dovezile istorice concret empirice. Avem deja destule la îndemână. Totul depinde în fapt de natura culturii industriale.

Cultura industrială – una sau mai multe?

Există două posibile viziuni ale viitorului culturii în societățile industriale și nenumărate poziții intermediare de compromis între polii reprezentați de ele. Concepția mea despre istoria lumii este clară și simplă: cele trei mari vârste ale omului, a însoțirii pentru

vânătoare, cea agricolă și cea industrială, ne determină problemele, dar nu soluția. Cu alte cuvinte, marxismul se înșela o dată în plus, nu doar prin multiplicarea stadiilor în afara celor trei, elegante, economice și canonice (trinitarieni precum Comte, Frazer sau Karl Polanyi au avut dreptate, fie că au identificat corect ori ba elementele treimii), ci mai presus de toate prin ideea că atât soluția, cât și problema erau determinate pentru fiecare stadiu:

Modul de producere a vieții materiale determină caracterul general al proceselor sociale, politice și spirituale ale vieții... În linii mari modurile de producție asiatic, antic, feudal și modern burghez pot fi desemnate ca epoci progresive în formarea economică a societății.¹

Dar, în general, determinarea societății după baza economică de care dispune nu pare să țină. Nici societățile bazate pe vânătoare, nici cele agricole nu sunt toate la fel. Dezastruos pentru filosofia marxistă a istoriei este mai ales faptul că trăsăturile suprastructurale cruciale (statul și știința de carte) *nu* se corelează cu apariția cu adevărat decisive schimbări a infrastructurii, adică începutul producerii hranei. Dacă James Woodburn are dreptate, o schimbare structurală crucială are deja loc *în interiorul* categoriei societăților bazate pe vânat, ce pot fi împărțite în cele care practică înapoierea imediată și cele care practică vânătorile mai lungi și au economii bazate pe asocierea populației. Cele din urmă, dobândind baza morală și instituțională pentru îndatoririle pe termen lung, posedă deja condițiile organizatorice pentru dezvoltarea agriculturii, dacă și când presiunile din această

1. Karl Marx - Introducere la *O contribuție la critica economiei politice*, în numeroase ediții și traduceri.

direcție operează, iar mijloacele tehnice devin disponibile.¹ Împărțirea sarcinilor în timp creează deprinderile de gândire și acțiune care fac apoi posibilă permanenta specializare a rolurilor la cei implicați în producerea hranei. Dacă este așa, atunci o mare schimbare socio-structurală precede marele salt spre producerea hranei, dacă este neîndoielnic că cealaltă mare schimbare structurală, formarea statului, îi urmează și nu este în vreun mod imediat sau unic legată de ea.²

Omenirea a evoluat de la un stat bazat pe însoțirea pentru vânătoare în care toată lumea avea timp liber, la unul agrar în care numai unii (elita conducătoare) îl aveau, spre o epocă industrială guvernată de etica muncii și care nu mai dă răgaz nimănui. S-ar mai putea spune că am trecut de la răsplata neîntârziată la o oarecare amânare și în cele din urmă la amânarea eternă.

Așa că ideea determinării materiale a societății ar părea în general exclusă. Dar este ea exclusă, pe termen lung, și pentru societatea industrială? Este, cel puțin, forma generală a societății industriale determinată numai de infrastructura sa productivă? Răspunsul nu este evident și în mod cert nu predeterminat de doada clară a contrariului în societățile bazate pe vânătoare și în cele agricole. S-ar putea ca omul industrial să aibă, până la urmă, mai puține opțiuni sociale decât strămoșul său vânător sau păstor. S-ar putea ca teza potrivit căreia toate societățile industriale ajung până la

1. James Woodburn – *Hunters and gathers today and reconstruction of the past* în E.Gellner (editor), *Soviet and Western Anthropology*, Londra și New York, 1980.

2. Problemele, empirice și teoretice, cu care se confruntă doctrina marxistă a relației stabile dintre baza socială și suprastructură și acutizarea lor o dată cu renunțarea la o perspectivă univocă a dezvoltării lor sunt tratate cu oarecare atenție în gândirea sovietică. Vezi de pildă Eero Loone *Sovremenaia Filosofia Istoriei* (Filosofia Contemporană a Istoriei), Tallin, 1980, în special partea a IV-a.

urmă să semene între ele să fie corectă, sau cel puțin să se dovedească așa pe termen lung. La ce ne putem aștepta în privința culturii și a naționalismului?

Poate ar fi mai bine să luăm în considerare mai întâi teza convergenței. Să presupunem că într-adevăr modul industrial de producție ar fi singurul care determină cultura societății: aceeași tehnologie canalizează oamenii spre același tip de activitate și spre aceleași tipuri de ierarhie, și că aceleași moduri de petrecere a timpului liber au fost generate de tehnicile existente și de nevoile vieții productive. Diversele limbi ar putea, și probabil vor reuși, să supraviețuiască: dar utilizările sociale la care erau supuse, înțelesurile disponibile în cadrul lor vor fi aproape aceleași în orice limbă în cadrul acestei mai largi culturi industriale comune. Într-o asemenea lume, un om care se mută de la o limbă la alta ar putea fi într-adevăr nevoit să învețe un nou vocabular, cuvinte noi pentru lucruri și contexte familiare și, în cel mai rău caz, ar putea fi obligat să învețe o altă gramatică, într-un sens mai mult sau mai puțin pur lingvistic, dar cam aceasta ar fi limita adaptării care s-ar cere. Nu îi vor fi pretinse noi stiluri de gândire. La urma urmei s-ar putea comporta ca un turist cu ghidul său de conversație, convins că singurul lucru care îi este necesar este să localizeze noua frază pentru o nevoie veche și familiară. Turistul va merge dintr-un loc în altul, știind că în fiecare dintre acestea cerințele umane se limitează la a dori o cameră, o masă, băutură, benzină, informații turistice și câteva alte lucruri. La fel, într-o lume în care teza convergenței ar fi pe deplin valabilă, ajustarea interlingvistică ar consta doar în a schimba o monedă verbală cu alta, în cadrul unui bine condus sistem conceptual inter-

național în care cursurile de schimb sunt destul de stabile, fixe și sigure.

În mod clar există o doză de adevăr în cele de mai sus. Societatea industrială are o diviziune complexă a muncii și o interdependență atât internă cât și internațională.

În pofida preocupării statelor naționale de a nu fi prea specializate și prin urmare prea dependente de alții, importanța comerțului internațional este foarte mare și tot așa convergența conceptuală și instituțională care îi corespunde. Foarte semnificativ este faptul că și dincolo de Cortina de Fier cărțile de credit sunt valabile. Îți poți folosi în voie cartea de credit în țări unde nu te poți exprima în voie. Dolarul este legal folosit ca valută până și în sistemul socialist. Există, așa cum se știe, o cultură de tineret internațională, transideologică.

În epoca industrială până la urmă supraviețuiesc efectiv numai înaltele culturi. Culturile populare și micile tradiții supraviețuiesc numai artificial, sunt ținute în viață de societățile de păstrare a limbii și folclorului. Mai mult, înaltele culturi ale societăților industriale sunt un soi special printre înaltele culturi în general și se aseamănă între ele mai mult decât înaltele culturi agricole. Ele sunt legate de o bază cognitivă comună și o economie conștient globală. Ele se suprapun probabil mai mult decât vechile înalte culturi, care erau odinioară puternic îmbâcsite de teologiile lor distinctive, de sistemele lor idiosincratice intime.

Să fie acesta întregul adevăr? Să ne așteptăm ca în cele din urmă, o dată cu desăvârșirea industrializării efective, diferențele interculturale și interlingvistice să degenereze în unele pur fonetice, când numai semnele superficiale ale comunicării să fie variabile, iar

conținutul semantic și contextul social al exprimărilor și acțiunilor să devină universal, nonregional? Dacă s-ar petrece acest lucru, vidul de comunicare dintre diverse „limbi“ ar deveni neglijabil, distanța socială ce îi corespunde, efectul contraentropic, inhibitor pentru mobilitate al diferitelor peisaje lingvistice și culturale putând deveni la rândul lor neînsemnate. Amiciția interculturală și internaționalismul nu ar mai fi atunci stânjenite de inhibiții naționaliste.

Într-o anumită măsură și în unele zone deja chiar se întâmplă ceva de acest gen: doi membri bine pregătiți și la fel de rafinați ai straturilor profesionale superioare ale țărilor industriale dezvoltate simt puține constrângeri și puțină nevoie de adaptare când își vizitează reciproc țările, indiferent cât de bine pot vorbi limba celuilalt, în sensul literal. Ei cooperează voioși într-o corporație multinațională. Ei deja „vorbesc limba celuilalt“, chiar dacă nu o vorbesc. La acest nivel obținem deja ceva ca un fel de piață internațională a muncii și interșanjabilitate. Dar e posibil să se generalizeze această situație? Ironia sortii este că intelectualii, forța conducătoare a naționalismului inițial, sunt adesea acum, într-o lume a națiunilor-stat, cei care se mișcă cu cea mai mare ușurință între state, fără cea mai mică prejudecată, ca în vremurile intelectualității internaționale interstatale.

Dacă libertatea de mișcare internațională se generalizează, naționalismul ar înceta să mai fie o problemă sau, oricum, vidurile de comunicare generate de diferențele culturale ar înceta să fie semnificative și nu ar mai produce tensiuni naționaliste. Naționalismul ca problemă permanentă, ca o sabie a lui Damocles atârând deasupra oricărei organizări statale care îndrăznește să sfideze imperativul naționalist al congruenței

granițelor politice și culturale ar dispărea, nu ar mai fi o amenințare neobosită și acută. În acest ipotetic continuum global al unei culturi industriale fundamental omogene, diferențiate de limbi care sunt numai fonetic și superficial, nu semantic diferite, epoca naționalismului ar aparține trecutului.

Nu cred că se va întâmpla acest lucru. Înclin să mă alătur în această privință lui J.F. Revel.

„Les peuples ne sont pas tout les mêmes. Ils ne l'étaient pas dans la misère, il ne le sont pas dans le luxe.“¹

(Popoarele nu sunt identice. Nu erau la fel în mizerie, nu sunt nici în lux.)

Constrângerile comune ale producției industriale, ale unei științe de formație unică și ale unei complexe interdependențe internaționale, ale contactului continuu și comunicării susținute vor produce fără îndoială o anumită convergență culturală globală, pe care o putem constata în parte și acum. Acest lucru va împiedica lipsa de comunicare născută de divergența culturală să fie un factor prea important în exacerbaria tensiunii dintre cei mai privilegiați și cei mai puțin privilegiați. (Nu va împiedica însă alte trăsături contraentropice să se agraveze sau să provoace tensiuni.) În țările dezvoltate, unde majoritatea cetățenilor au un acces destul de bun sau nu foarte inegal la înalta cultură dominantă și eficientă economic și unde inegalitățile existente nu pot fi aduse la suprafață și activate politic cu un năvod cultural sau „etnic“, poate reapărea într-o anumită măsură un pluralism cultural secundar care să fie inofensiv politic. Dată fiind evoluția

1. J.F. Revel – *En France*, Paris, 1965.

generalizată și un soi de acces egal la câștigurile sociale suplimentare, culturile înrudite sau cele cu o istorie comună vor putea coabita pașnic. Pluralitatea lingvistică a cantonului elvețian Grisons nu pare a-i fi pus în pericol unitatea politică. Ceea ce nu s-ar putea spune și despre cantonul Berna, în care locuitorii din munții Jura au fost suficient de nemulțumiți de unitatea vorbitoare de germană pentru a determina, nu fără conflict, o reorganizare a Confederației Elvețiene.

Dar rămâne greu de închipuit că două culturi mari, viabile politic și demne de independență, vor coabita sub un singur acoperiș politic și vor avea încredere într-un singur centru politic care să le întrețină și deservască, ambele cu o imparțialitate perfectă sau măcar suficientă. Gradul de suveranitate pe care îl vor reține statele naționale în diverse împrejurări ce pot fi întrevăzute – restricțiile asupra suveranității impuse de organisme precum ONU, confederații regionale sau alianțe și așa mai departe – nu constituie subiectul acestui studiu și nici nu reprezintă o chestiune ce trebuie discutată aici; dar pare covârșitor de probabil că diferențele dintre stilurile culturale de viață și comunicare vor rămâne destul de mari pentru a necesita o deservire separată și deci unități cultural-politice distincte, fie că vor fi pe deplin suverane sau nu.

Dar cealaltă posibilitate extremă? Polul alternativ corespunde unei situații în care culturi distincte ar rămâne la fel de incomparabile și incompatibile cum se spune că ar fi fost culturile preindustriale, dacă nu chiar mai mult. Chestiunea este complicată de faptul că nu le este deloc clar, antropologilor sau altora, cât de total incomensurabile și autosuficiente erau culturile preindustriale.

În forma sa extremă (destul de la modă în ultima

vreme) teza incomensurabilității sună cam așa: fiecare cultură sau mod de viață își are propriile standarde nu doar pentru virtute, ci și pentru realitatea însăși și nici o cultură nu poate fi vreodată legitim judecată, nicidecum condamnată, după standardele alteia sau după pretinsele standarde universale și aflate deasupra tuturor culturilor (pentru că nu există asemenea norme exterioare mai înalte). Această poziție este îndeobște susținută de romantici și le folosește ca premisă de apărare a credințelor și obiceiurilor arhaice de critica rațională, insistând că ideea unor standarde exterioare, universal raționale este un mit. Sub această formă o asemenea poziție pare să implice un naționalism virulent, de vreme ce presupune evident că supunerea unei culturi sub conducerea politică exercitată de membrii alteia trebuie să fie întotdeauna inechitabilă.

Sunt profund sceptic cu privire la aplicabilitatea tezei incomensurabilității fie chiar și la societățile agricole. Nu cred că ea poate fi legitim folosită spre a nega posibilitatea comunicării culturale sau a evaluării comparative a culturilor agricole și industriale. Teza incomensurabilității își datorează în bună parte plauzibilitatea unei tendințe de a lua prea în serios credințele oficiale autoabsolutizante, critic-anatemizante ale societăților agricole târzii, care sunt astfel construite încât să fie invulnerabile logic din afară și perpetuu autoconfirmatoare din interior. În ciuda acestor trăsături notorii ce au devenit de acum repulsive pentru oamenii cu înclinații liberale, adepții acestor credințe știu practic cum să își îndepărteze de pe ochi mult trîmbițații ochelari de cal. Sunt virtual și conceptual bilingvi și știu cum să treacă de la idiomuri comparabile la cele incomparabile cu ușurință și vioiciune.

Slujitorii unor credințe exclusive cu numele și monopolizatoare ale adevărului participă totuși cu inima ușoară la dezbaterile Consiliului Mondial al Bisericilor. Întrebarea privind felul în care reușim să depășim relativismul este interesantă și dificilă, și în mod cert nu își va primi răspunsul aici. Ceea ce contează este că totuși reușim într-un fel sau altul să ne ridicăm deasupra lui, că nu suntem întemnițați fără speranță într-un ansamblu de larve culturale cu propriile lor norme și că din pricini extrem de limpezi (baze cognitive sau productive comune și comunicare intersocială mult sporită) ne putem aștepta ca omul industrial perfect să fie și mai puțin înrobit culturii sale locale decât predecesorul său agricol.

În această chestiune mi se pare că adevărul se află undeva la mijloc. Infrastructura economică comună a societății industriale avansate și inevitabilele ei implicații vor menține dependența omului de cultură, iar cultura necesită standardizare pe spații mari și trebuie întreținută și deservită de agenții centralizate. Cu alte cuvinte, oamenii își vor datora și pe mai departe capacitatea de a fi angajați și acceptabilitatea socială calificării complexe și îndelungate ce nu poate fi oferită de clan sau grupul local. Așa fiind, definirea unităților politice și a granițelor nu va putea ignora cu trufie distribuția culturilor. La urma urmei, lăsând deoparte excepțiile neînsemnate și inofensive, imperativul naționalist al congruenței unității politice și culturii se va aplica și de acum înainte. În acest sens, nu trebuie să ne așteptăm la sfârșitul epocii naționaliste.

Dar acuitatea conflictului naționalist probabil va scădea. Îl acutizaseră schismele sociale create de industrialismul timpuriu și răspândirea sa neuniformă. Aceste schisme nu erau poate mai adânci decât cele pe

care societatea agricolă le tolerează fără să clipească din ochi, dar nu mai erau îndulcite sau legitimate de longevitate și tradiție și surveneau într-un context care, pe de altă parte, încuraja speranța egalității și cerea mobilitate. De câte ori aceste diferențe sociale au slujit la marcarea acestor schisme, problemele nu au întârziat. Când nu a fost așa, nu s-a întâmplat mare lucru. „Națiunile“, grupurile etnice nu erau naționaliste când s-au întemeiat state în sisteme agricole destul de stabile. Clasele, oricât de oprimate și exploatare, nu au răsturnat sistemul politic atunci când nu se puteau defini „etnic“. Numai când o națiune a devenit o clasă, o categorie vizibilă și inegal distribuită într-un sistem altfel mobil, ea a căpătat conștiință politică și a început să se agite. Doar când clasa a fost (mai mult sau mai puțin) o „națiune“ a evoluat de la clasă în sine la clasă pentru sine, sau națiune pentru sine. Nici națiunile, nici clasele nu par a fi catalizatori politici: numai națiunile-clase ori clasele-națiuni sunt.

Un autor interesant care încearcă să arunce un colac de salvare marxismului, să-i dezgroape sau inventeze o nouă formă viabilă, recunoaște acest fapt.¹ Societatea industrială târzie nu mai generează asemenea abisuri sociale, care să poată fi activate de etnicitate. (Va continua să întâmpine greutăți, câteodată chiar tragice, din partea trăsăturilor contraentropice precum „rasa“ care îi contrazic vizibil egalitarismul fățiș.) Ea va trebui să respecte diferențele culturale acolo unde acestea supraviețuiesc, cu condiția ca ele să fie superficiale și să nu genereze bariere veritabile între oameni, în care caz barierele, și nu culturile, constituie o problemă gravă. Deși este puțin probabil

1. Tom Nairn – *The Break-up of Britain*.

ca vechea abundență a culturilor locale să se mențină, în afara unor simboluri și sub formă de produs ambalat în celofan, ne va rămâne fără îndoială (și din fericire) o pluralitate internațională de înalte culturi suficient de diverse. Ne putem încrede pentru perpetuarea lor în investiția infrastructurală făcută în ele. În parte datorită faptului că multe granițe s-au adaptat deja la frontierele acestor culturi și în parte fiindcă imperativul naționalist este acum atât de larg respectat încât societățile dezvoltate rareori îndrăznesc să-l sfideze și încearcă să evite confruntările pe față cu el: din aceste diferite motive, societatea industrială târzie (dacă omenirea va avea atâtea zile încât să se bucure de ea) poate fi prevăzută ca una din care naționalismul nu a dispărut, dar supraviețuiește într-o formă mai domoală, mai puțin virulentă.

Naționalism și ideologie

Lipsa interesului pentru istoria ideilor naționaliste și contribuția și nuanțele gânditorilor naționaliști individuali este evidentă în modalitatea noastră de tratare a naționalismului. Ne aflăm aici în vădit contrast cu alte abordări ale acestui subiect. Atitudinea nu izvoarăște dintr-un dispreț global pentru rolul ideilor în istorie. Unele idei și sisteme de gândire chiar au o mare importanță. (Ideile bune nu au în mod necesar cel mai mare impact. Unele idei sunt greșite și altele bune, unele au un impact major și altele nici unul, și nu există vreo relație sistematică între aceste două opoziții.) De pildă sistemele de gândire cunoscute sub numele de creștinism și marxism sunt ambele determinate de anumite condiții: amândouă constau într-un complex de teme care, individual, puteau fi inerente situației în care au apărut sistemele, dar care, în calitate de combinație particulară înzestrată cu nume, existență istorică și continuitate au căpătat un fel de unitate numai în urma eforturilor unor gânditori sau predicatori.

Această unitate supraviețuiește în oarecare măsură utilizării lor selective ulterioare, mai mult, o dată apărute, au ajuns uneori să domine societăți pe care le-au

luat doctrinele foarte în serios și le-au aplicat (în totalitate sau numai parțial) cu mare hotărâre. Așa stând lucrurile, dacă trebuie să înțelegem soarta respectivelor societăți, suntem uneori nevoiți să examinăm atent spusele, doctrinele și argumentele gânditorilor ce au făurit credințele care le domină. De exemplu acele anumite doctrine etnografice care i-au influențat pe Marx și Engels la 1870 și care tratau despre supraviețuirea spiritului obștesc în regiunile rurale ale țărilor înapoiate și despre condițiile în care el se perpetuează se regăsesc în esența lor în marxism și au avut probabil un efect decisiv și dezastruos asupra politicii agrare sovietice.

Dar nu mi se pare a fi cazul naționalismului. (Printre altele aceasta ar putea explica de ce naționalismul, în pofida importanței sale de necontestat, a primit relativ puțină atenție din partea filosofilor politici academici: el nu se afla îndeajuns de mult în calea doctrinelor și textelor bune, care constituie tipul de material pe placul acestor oameni, pentru a-și înfige colții în el¹. Nu că profeții naționalismului nu s-ar fi aflat deloc printre cei de primă mână în meșteșugul gândirii: acest lucru în sine nu l-ar fi putut împiedica pe un gânditor să aibă o influență enormă, veritabilă și crucială asupra istoriei. O dovedesc numeroase exemple. Mai degrabă s-ar putea spune că între acești gânditori nu prea existau mari diferențe. Dacă unul dintre ei s-ar fi prăbușit, alții i-ar fi luat locul. (Le plăcea și lor să susțină ceva de acest gen, deși nu tocmai în sensul intenționat aici.) Nici unul nu era indispensabil. Calitatea

1. Disproporția dintre importanța naționalismului și cantitatea de gândire asupra sa este remarcată de profesorul Eric Hobsbawm în *Some Reflections on Nationalism*, din *Imagination and Precision in the Social Sciences, Essays in Memory of Peter Nettl*, T.J. Nossiter, A.H. Hanson și Stein Rokkan et al. editori, Atlantic Heights N.Y., 1972.

gândirii naționaliste ar fi fost prea puțin afectată de asemenea substituții.

Doctrinile lor specifice nu prea merită a fi analizate. Asistăm parcă la un fenomen care izvorăște direct și inevitabil din schimbările fundamentale în condiția noastră socială comună, din schimbările în relația generală dintre societate, cultură și organizare statală. Apariția exactă și forma locală a acestui fenomen depind, desigur foarte mult, de circumstanțele locale, care merită studiate; dar mă îndoiesc că nuanțele *doctrinei* naționaliste au jucat un rol important în modificarea acestor circumstanțe.

În general vorbind, ideologia naționalistă suferă de o falsă conștiință atotcuprinzătoare. Miturile ei inversează realitatea: ea pretinde că apără cultura populară, când de fapt făurește o înaltă cultură; pretinde că protejează o veche societate populară când de fapt ajută la construirea unei societăți anonime de masă. (Germania prenaționalistă era constituită dintr-o multitudine de adevărate comunități, multe rurale. Germania unită postnaționalistă este o societate preponderent industrială și de masă.)

Naționalismul tinde să se considere un principiu manifest și de la sine înțeles, accesibil ca atare tuturor oamenilor și violat doar printr-un fel de orbire perversă, când, de fapt, își datorează plauzibilitatea și natura irezistibilă numai unui complex foarte special de împrejurări, care într-adevăr sunt obținute acum, dar care au fost străine în cea mai mare parte istoriei majorității oamenilor. El propovăduiește și apără continuitatea, dar datorează totul unei rupturi decisive și incredibil de profunde în istoria omenirii. Propovăduiește și apără diversitatea culturală, când de fapt impune omogenitatea atât în interiorul, cât și, într-o

mai mică măsură, între unitățile politice. Imaginea despre sine și adevărata natură îi sunt invers proporționale cu o ironică regularitate, rareori egalată chiar și de alte ideologii de succes. De aceea cred că, în genere, nu vom învăța prea multe despre naționalism din studierea propriilor lui profeti.

Vom afla oare mai multe studiindu-i inamicii? Puțin mai multe, dar trebuie să fim atenți. Principalul lor merit îmi pare a fi acela că ne învață să nu acceptăm naționalismul așa cum se prezintă el, în proprii lui termeni și drept ceva de la sine înțeles. Tentația de a proceda astfel este adânc înrădăcinată în condiția modernă, când oamenii presupun pur și simplu că unități omogene cultural, cu conducători și conduși similari cultural constituie o normă a cărei încălcare este inerent scandalosă. Trebuie să fim recunoscători pentru că putem fi șocați de această presupunere globală. Ea reprezintă o adevărată iluminare.

Dar ar fi la fel de dezastruos să acordăm o încredere nelimitată unui inamic declarat al naționalismului, ca Elie Kedourie, și să tratăm naționalismul ca pe o aberație oarecare, întâmplătoare, inventată accidental de gânditorii europeni. Naționalismul, principiul unităților cultural omogene ca fundații ale vieții politice, și al obligatorii unități culturale între conducători și conduși, nu este într-adevăr scris nici în natura lucrurilor, nici în inimile oamenilor, nici în condițiile vieții sociale în general, iar afirmația că *este scris* este o falsitate pe care doctrina naționalistă a reușit să o prezinte ca pe o evidență de la sine înțeleasă. Dar naționalismul, ca fenomen, nu ca doctrină prezentată de naționaliști, este inerent într-un anumit complex de condiții sociale; iar aceste condiții se întâmplă să fie condițiile epocii noastre.

A o nega ar reprezenta o greșeală cel puțin la fel de mare ca și acceptarea naționalismului în proprii săi termeni. Este ceva bizar în afirmația că o forță atât de răspândită și cuprinzătoare, o flacără ce izbucnește atât de puternic și simultan în atât de multe locuri fără legătură între ele, și care trebuie doar puțin ațâțată pentru a deveni o pălălaie ce poate mistui păduri întregi, ar izvorî doar din unele opere, extrem de obscure, ale filosofilor. Bune sau rele, ideile noastre au rareori o asemenea putere.

Într-o epocă a ziarului popular, tiparului, științei de carte răspândite pe scară largă, sunt inventate și se luptă pentru a ne smulge adeziunea un mare număr de ideologii. Iar ele sunt adesea formulate și propagate de oameni cu har literar și propagandistic mai mare decât cel pe care soarta l-a merit profetilor naționalismului. Și totuși aceste forme ale nonsensului nu au avut niciodată un impact asupra omenirii măcar pe departe comparabil cu cel al naționalismului. Și nu din cauza mai puținelor lor merite literare. Nu se poate vorbi nici despre noroc: experimentul a fost repetat în atâtea părți ale globului încât, dacă ar ține de șansă, ne-am putea cu îndreptățire aștepta la un tipar general mult mai pestriț în care un tip de doctrină să domine ici și altul colo și încă unul aiurea. Dar nu este așa: tendința este cam aceeași peste tot. Și cum putem stabili o legătură clară și manifestă între condițiile sociale generale ale epocii noastre și această tendință covârșitor dominantă, atunci suntem mai degrabă îndreptățiți să invocăm această conexiune decât atracția accidentală a unei idei arbitrare, propulsată de jocul fanteziei intelectuale europene la cumpăna secolelor XVIII și XIX!

În cazul naționalismului (fapt nu întotdeauna adevărat și pentru alte mișcări) precisa formulare a ideii sau

ideilor, întrebările referitoare la cine anume a scris sau a spus ceva nu contează prea mult. Ideea-cheie este în orice caz atât de simplă și facilă încât îi putea veni oricui aproape oricând, și în parte acesta este temeiul în virtutea căruia naționalismul poate proclama că el este *întotdeauna* firesc. Ceea ce contează este dacă totuși condițiile de viață sunt de asemenea natură încât să facă ideea să pară tentantă și nu absurdă, cum este în majoritatea cazurilor.

În acest context merită spus ceva despre rolul comunicării în răspândirea ideii naționaliste. Acest termen joacă un rol important în analiza naționalismului pe care o face un comentator celebru.¹ Dar obișnuita formulare a legăturii dintre naționalism și facilitățile oferite de mijloacele moderne de comunicații ne induce cumva în eroare. Ea dă impresia că o idee primită (naționalismul) apare din senin, și apoi cuvântul tipărit și tranzistorul și alte mijloace de informare ajută această națiune să ajungă la publicul din văi îndepărtate din cătune și așezări izolate, public la care nu ar fi ajuns într-o epocă nebinecuvântată de mass-media.

Este o perspectivă cu totul greșită. Mijloacele de informare nu transmit o idee care li s-a băgat pe gât: ele însele, larga răspândire și importanța comunicării abstracte, centralizate, standardizate, cu un emițător și mai mulți receptori generează ideea fundamentală a naționalismului, indiferent de ce anume se introduce în mesaje trimise. Mesajul cel mai important și persistent este generat de însuși mediul, de rolul pe care asemenea mijloace de informare l-au dobândit în viața modernă. Acest mesaj-cheie este că limbajul și stilul transmisiunilor sunt importante, că numai cel ce poate

1. K.W. Deutsch – *Nationalism and Social Communication*, New York, 1966.

înțelege sau ajunge la o asemenea capacitate de înțelegere este inclus într-o comunitate morală și economică și că acela care nu le înțelege și nu este capabil să le înțeleagă este exclus. Toate acestea sunt limpezi și decurg din marea deprindere și rolul crucial al comunicării de masă în acest tip de societate. Prea puțin contează ceea ce se spune de fapt.

Felul în care au evoluat condițiile, transformând o idee cândva bizară în una tentantă și care aparent se impune de la sine poate fi, cred, cel mai bine înțeles din concludentele și fundamentalele cuvinte ale lui Kedourie:

Singurul criteriu care poate fi susținut public este dacă noii conducători sunt mai puțin corupți și apucători, ori mai drepti și îngăduitori, sau dacă nu se vede nici o schimbare, ci corupția, lăcomia și tirania își află și alte victime decât cele ale conducătorilor de altă dată. (E. Kedourie – *Nationalism*, p. 140).

Întrebarea la care profesorul Kedourie răspunde cu atâta elocință este într-adevăr una pe care și-ar pune-o un burghez tipic dintr-o societate agricolă, dacă ar auzi într-o bună dimineață că pașaua locală a fost mazilită și înlocuită cu una nouă. Dacă, în acest moment, nevasta ar cuteza să-l întrebe pe burghez ce limbă vorbește noul pașă la el în casă – arabă, turcă, franceză, engleză – nefericitul burghez s-ar uita muștrător la ea și și-ar pune problema cum va face față noilor greutăți când tocmai i-a mai înnebunit și nevasta. Probabil că ar trimite-o la moaștele care vindecă întunecimea minții.

Principiul propus de Kedourie ar fi bun într-o societate în care conducătorii, pe de o parte, economia și societatea, pe de alta, ar fi lucruri distincte, în care comuniunea culturală dintre cele două părți ar fi irelevantă și în care, așa cum implică în mod clar citatul, se

poate spera în cel mai bun caz la o guvernare dreaptă și îngăduitoare, dar nu responsabilă, participatorie și reprezentativă. (Sunt oare aceste aspirații cu totul iluzorii pentru noi?) Dar trebuie să se fi întâmplat și altceva în afara răspândirii textelor unor obscuri scriitori europeni pentru ca întrebarea nevestei, altădată de-a dreptul nebunească, să devină întrebarea care domină acum mintea tuturor. Și chiar s-a întâmplat ceva. Economia cere acum o comunicare precisă și susținută între cei ce iau parte la ea și între aceștia și guvern, iar întreținerea infrastructurii educaționale și culturale a devenit una din sarcinile centrale ale noii guvernări. De aceea limba maternă a noului pașă, altădată atât de irelevantă, indică acum clar pe cine va favoriza noua putere și pe cine îl va exclude.

Într-o carte ulterioară, *Nationalism in Asia and Africa* (1970), Kedourie își pune întrebări asupra dominației coloniale europene în lume, și acestea sunt, pe bună dreptate, total și substanțial diferite de cea cu care se încheia precedentă lucrare, *Nationalism*. El comentează pe larg refuzul cuceritorilor europeni de a-i accepta ca egali pe acei membri ai populațiilor cucerite care au dobândit calificarea și însușirile cerute și evident consideră acest exclusivism drept explicația cel puțin parțială a faptului că stăpânirea europeană a produs reacția naționalistă pe care de fapt a stârnit-o. Nu este cu totul clar dacă aceasta este o critică sau doar un diagnostic neutru, deși este greu să nu simți prezența primului element: și dacă este așa, s-ar părea că se pune acum o întrebare asupra conducătorilor și că ea nu se referă doar la toleranța sau rapacitatea lor!

Noua întrebare este dacă acești conducători sunt dispuși și capabili să țină frâiele unei societăți mobile, în care conducători și conduși se pot contopi și forma

un tot cultural. După părerea mea aceasta este întrebarea crucială care în condițiile moderne trebuie pusă tuturor conducătorilor și care vine în completarea celei vechi, lărgindu-i considerabil aria de cuprindere. Dar în afara acestor speciale condiții moderne, de ce ar fi fost exclusivismul o pată ori o slăbiciune? Unii stăpânitori din trecut (romani și greci) s-au dovedit uneori deschiși și receptivi (deși romanii nu prea se grăbeau să ofere cetățenia Romei oricăror populații nou cucerite); dar mulți alții n-au fost așa, și nu au avut în mod necesar de suferit din această cauză. Din contră, în condițiile tradiționale, ușoara identificabilitate și izolarea stăpânitorilor trebuie să fi fost socotite adesea foarte prețioase și conducând la stabilitate. Mamelucii nu au avut de câștigat, în calitate de clasă, când s-au căsătorit cu femei din popor. De ce să fi devenit exclusivismul dintr-o dată atât de funest și să fi provocat o reacție de o asemenea virulență, de masă și comună?

Răspunde chiar Kedourie:

Nu poate fi contrazis faptul că Europa a fost originea și centrul unei profunde și radicale tulburări și care s-a propagat cu unde tot mai largi în toată lumea, aducând în societățile tradiționale din Asia și Africa instabilitatea și violența, fie că aceste societăți au fost sau nu sub directă stăpânire europeană... Această pulverizare a societăților tradiționale, această explozie a economiilor autarhice...

Dacă mai adăugăm la aceste afirmații greu de contrazis și întrebarea privitoare la tipul de nouă reorganizare fezabil în condițiile metodelor de producție moderne și ale societății pe care ele o implică, atunci susțin că reiese un răspuns care face din naționalismul modern mai mult decât un accident ideologic sau rodul simplelor resentimente și care arată, sub formă generală dacă nu în detalii, că acesta este o necesitate.

Poate merită dată o scurtă, și fără îndoială incompletă, listă a falselor teorii ale naționalismului:

1. Este firesc, se impune de la sine și se autogenează. Dacă este absent, de vină trebuie să fie reprimarea cu forța.

2. Este consecința artificială a ideilor ce nu ar fi trebuit să fie niciodată măcar formulate și a apărut printr-un accident regretabil. Viața politică, fie și cea a societăților industriale, s-ar putea lipsi de el.

3. Teoria Adresei Greșite, dragă marxismului: așa cum extremiștii șiții musulmani susțin că arhanghelul Gavril a greșit dându-i Coranul lui Mahomed, când el de fapt era adresat lui Ali, marxistilor le place să creadă că spiritul istoriei sau conștiința umană a făcut o mare boacănă. Chemarea la deșteptare se adresa *claseselor*, dar dintr-o groaznică eroare a poștei a ajuns la *națiuni*. Activiștii revoluționari trebuie să convingă acum primitorul necuvenit să înapoieze mesajul și zelul trezit de acesta primitorului cuvenit și căruia îi fusese trimis. Încăpățânarea, atât a primitorului îndreptățit cât și a uzurpatorului de a nu se conforma acestei cerințe, stârnește o mare iritare în rândul activiștilor.

4. Zeii Ascunși: Naționalismul reprezintă redeşptarea forțelor atavice ale sângelui sau teritoriului. Acest punct de vedere îl împărtășesc și adeptii, și opozanții naționalismului. Primii văd aceste forțe ascunse ca dătătoare de viață, ceilalți ca barbare. De fapt, omul epocii naționalismului nu este nici mai bun, nici mai rău decât oamenii altor epoci. Există unele mici dovezi că s-ar putea să fie mai bun. Crimele sale sunt egale de cele ale altor epoci. Ele sunt mai vizibile doar pentru că au devenit mai șocante și pentru că sunt săvârșite cu mijloace tehnologice mai puternice.

Nici una dintre aceste teorii nu este măcar pe departe veridică.

Cine vrea un Nürenberg?

Un autor atașat ideii că istoria ideologică sau doctrinară a naționalismului este cu totul irelevantă pentru înțelegerea lui nu ar trebui poate să piardă vremea cu discuții asupra ascendenței sale intelectuale. Dacă nici o ascendență doctrinară nu merită luată în discuție, de ce să ne batem capul cu ce figurează sau nu figurează în genealogia lui? Totuși, apreciată ipoteză a lui Kedourie asupra originilor ideatice ale naționalismului cheamă la unele precizări.

Pe lângă strania implicită disculpare a lui Hegel, este nedreaptă și ne lasă perplecși inculparea lui Kant. Cu certitudine, noțiunea autodeterminării este de prim rang în gândirea lui Kant. Principala problemă a lui Kant era validarea (și circumscrierea) atât a cunoștințelor noastre științifice, cât și a celor morale. Principalul instrument filosofic pe care îl folosește pentru a-și atinge scopul este afirmația că principiile noastre conducătoare morale și cognitive sunt autogenerate și inevitabile. Cum nu există în afară autoritate finală sau validare, ea trebuie să se găsească înăuntru.

Este miezul gândirii sale. Autoritatea principiilor care ne conduc viața rezidă în faptul că mințile noastre au în mod necesar o anumită structură, care inevitabil generează principiile. Ceea ce ne dă, printre altele, o etică a imparțialității și îndreptățită speranță de a afla în natură doar reguli fără excepții. O etică sistematică și o știință sistematică sunt astfel, ambele, subînțelese. Faptul că structura minților noastre este *dată* și rigidă ne eliberează de teama că aceste fundamente ale științei și moralității ar putea fi la voia întâmplării, că s-ar putea dovedi nisipuri mișcătoare. Deși ele se bazează numai pe noi, totuși în această privință ne putem încrede în noi înșine și alcătuim o bază solidă. Faptul

că noi suntem, ori mai degrabă fiecare dintre noi individual (deși îi respectăm pe ceilalți și ei ne respectă), cei care ne asumăm răspunderea pentru aceste principii îl eliberează pe Kant de teama unei regresii care stârnea repulsia logicianului și protestantului din el: dacă autoritatea și justificarea s-ar găsi în afara noastră (oricât de înaltă ar fi), cum ar mai putea acea autoritate să fie la rândul ei justificată?

Autoritatea eului nesupusă capriciilor, finală și absolută, fixează limita regresiei. Ea evită acceptarea scandaloasă, intolerabilă pentru logicianul și moralistul din Kant, a unei autorități din afară, oricât de înaltă: scandaloasa heteronomie, după cum a botezat-o el însuși, care este antiteza autodeterminării. Fericita rigiditate a eului îi face totodată autoritatea solidă și utilizabilă.

Aceasta este esența filosofiei lui Kant, ceea ce vrea să spună noțiunea *lui* de „autodeterminare“. Ce legătură, alta decât verbală, are ea cu autodeterminarea națiunilor, care îi preocupă într-atât pe naționaliști? Nici una. Pentru Kant cu adevărat suverană este natura umană individuală – revoluția coperniciană îi transferase suveranitatea – și ea este universală și identică la toți oamenii. Filosoful respecta universalul din om, nu specificul, și în mod cert nu specificul *cultural*. Într-o asemenea filosofie, mistica unei culturi idiosincratice nu își găsește locul. Greu și-l găsește și cultura în sensul ei antropologic. Identitatea și demnitatea unui individ provin pentru Kant din umanitatea lui universală sau, într-un înțeles mai larg, din raționalitatea sa, și nu din specificitatea sa culturală ori etnică. Este greu de găsit un gânditor ale cărui idei să fie mai puțin pe placul naționalismului.

Dimpotrivă: Kant identifică omul cu ceea ce este

rațional și universal în el, constantul și foarte caracteristicul său refuz de a fonda ceva important pe ceea ce este doar contingent, istoric sau specific făcând din Kant un model pentru cosmopolita, emancipata și pretins anemica etică a Luminilor, pe care au hulit-o și detestat-o romanticii naționaliști și pe care au repudiat-o cu mare voioșie pentru mai butucănoasa, fățiș specifică și părtinitoarea dragoste de neam, teritoriu sau cultură.

Această precizare este de interes general. Kant este ultimul a cărui gândire ar putea fi bănuită de a fi contribuit la apariția naționalismului. Totuși, nu este o simplă eroare, ci izvorăște din ceva mai profund care merită cercetat. Este adevărat că filosoful Kant a simțit nevoia acută de a ne fundamenta valorile centrale pe idei, pe ceva mai puțin fragil, mai puțin contingent, mai puțin lumesc decât simpla tradiție dintr-un loc sau altul. Întreaga lui strategie filosofică reflectă această nevoie și acuitatea cu care a simțit-o. A crezut că o poate satisface invocând structura universală a spiritului uman.

Din punct de vedere al unui tradiționalism criptoromantic ce disprețuiește o asemenea căutare a unor baze externe, „raționale“ pentru practicile vieții, care dorește să îi învețe pe oameni să nu năzuiască dincolo de limitele *praxis*-ului concret, să accepte vicisitudinile istoriei și să se abțină de la a urmări alinarea și sprijinul iluzorii ale unor idei exterioare și abstracte, Kant este fără doar și poate o fundătură. El a fost neîndoiește un „raționalist“ în sensul peiorativ dat termenului de profesorul Michael Oakeshott, iar *Nationalism in Asia and Africa* pare să meargă pe aceeași linie. Cu alte cuvinte, Kant aparține în mod sigur tendinței prometeice a gândirii europene, care și-a atins

probabil apogeul în secolul XVIII și care încearcă să fure focul nemulțumindu-se cu paleativele și compromisurile accidentale ale tradițiilor specifice. Kant își arată profundul dispreț pentru asemenea atitudini, care îngăduie omului să fie satisfăcut de fundamentele întâmplătoare, istorice, cu totul lipsite de profunzime.

Accentul pe care îl pune Kant pe autodeterminarea individului ca singura morală cu adevărat valabilă nu era nici premeditat, nici romantic. Era, din contră, o încercare disperată de a conserva o etică (și o cunoaștere) veritabile, obiective, obligatorii și universale. Kant acceptă afirmația lui Hume că necesitatea și universalitatea nu erau pur și simplu de găsit în datele empirice; prin urmare, raționa el, puteau fi înrădăcinate numai în structura ineluctabil impusă a spiritului individului. Această soluție gen *faute de mieux* ar fi putut suna și a trufie individualistă protestantă ce disprețuiește găsirea unei autorități din afară. Dar motivul principal pentru care autoritatea trebuia să se afle înăuntrul individului era că ea nu putea fi aflată nicăieri altundeva.

Naționaliștii, când invocă principiul abstract al naționalismului împotriva instituțiilor locale tradiționale, care au funcționat altă dată destul de bine, sunt și ei prometeici. De fapt, naționalismul este un Ianus. Este prometeic în disprețul pentru compromisul politic ce ignoră imperativul naționalist. Dar este și antiprometeic, prin viziunea asupra națiunii și dezvoltării ei culturale care, doar pentru că este concretă și specifică din punct de vedere istoric, poate călca în picioare cu îndreptățire moralitatea abstractă a internaționaliştilor și umaniștilor.

În acest sens foarte, foarte *generic* și mai presus de orice *negativ*, Kant și naționaliștii pot fi puși, poate,

laolaltă. Nici el, nici ei nu respectă tradiția în această direcție. (Sau poate naționalismul este oportunist selectiv în respectarea tradiției.) Și el, și ei sunt în acest sens larg „raționaliști“, căutând fundamentele legitimității dincolo de ceea ce doar *există*.

Naționaliștii i-ar putea însă recunoaște drept frați pe tradiționaliștii conservatori (adesea o și fac), căci și aceștia repudiază raționalismul abstract al Luminilor. Și unii, și alții doresc să respecte sau să cinstească realitățile concrete ale istoriei și refuză să le supună verdictului unei abstracte și lipsite de vlagă rațiuni pan umane. Departe de a se desfăta cu o viață individuală rebelă, naționaliștilor le place să se scufunde în sentimente de încorporare sau supunere față de o entitate mai mare, mai de durată și mai legitimă decât izolatul *eu*. În mod curios, Kedourie nu doar cadorește naționalismul cu o teorie a autodeterminării premeditate, dar admite (în mod eronat după părerea mea) succesul istoric al unui asemenea naționalism. Din capetele unor filosofi se naște o teorie și cei convertiți la ea reușesc, prin voință pură, să o impună nefericitei omeniri! Această viziune rigidă a perspectivei sale, care la început face puține concesii împrejurărilor sociale care au favorizat naționalismul, ar face ca succesul acestuia din urmă să pară un veritabil triumf al voinței.

Dacă se întâmplă așa, îmi pare că naționaliștii și conservatorii aleg părți diferite ale concretului ca referință: într-un caz, instituțiile continue, în celălalt comunitățile pretins discontinue de limbă, rasă ori altceva. Dar nu este acesta oare un dezacord în detaliu și nu în principiu? Afinitatea de atitudine fundamentală nu dovedește, bineînțeles, că vreuna dintre aceste poziții ar fi în mod necesar greșită. O invoc doar pentru a arăta că înțelegerea realității istorice concrete a unuia

poate fi o *trahison des clerics* pentru altul. Cum știm care este realistul?

Așa că nu toți cei cărora le repugnă o poziție oarecare (tradiționalismul) se aseamănă în mod necesar și în alte privințe. Această deducție greșită, întărită de omonimul „autodeterminare“, stă la baza acuzării lui Kant. Kant vorbea într-adevăr despre autodeterminare (autonomie). Dar mai vorbea și despre statutul sintetic *a priori* al categoriilor noastre. Este un fapt istoric bine stabilit că nu s-au aruncat niciodată bombe în numele doctrinei kantiene a statutului aprioric al categoriilor. Dacă există vreo legătură între Kant și naționalism, atunci naționalismul ar fi o reacție împotriva lui, și nu progenitura sa.

O națiune, un stat

Sentimentul naționalist este profund jignit de violările principiului naționalist al congruenței statului și națiunii, dar nu este la fel de ultragiătat de alte diverse tipuri de violare a sa. El este cel mai crunt lezat de divergența etnică între stăpânitori și supuși. După cum spunea lordul Acton:

A venit atunci o vreme în care s-a încetățenit pur și simplu ideea că națiunile nu trebuie guvernate de străini. Puterea legitim dobândită și exercitată cu moderație a fost declarată nelegitimă¹.

Să observăm că Acton arată că această vreme a venit, în timp ce naționaliștii susțin că ea a fost mereu prezentă, într-o formă latentă, înnăbușită. Dar când

1. Citat din Hans Kohn – *Nationalism, its Meaning and History*, Princeton, 1955, pp.122-3.

este vorba despre noncorespondența aritmetică dintre națiune și stat, ea este mai lezată dacă statul reprezintă prea puțin decât dacă el reprezintă prea mult. O populație omogenă cultural care nu are nici un stat al său este adânc îndurerată. Pe de altă parte, un grup a cărui cultură se asociază cu mai multe state, deși tehnic violează principiul naționalist, suferă mai puțin, poate cu excepția unor împrejurări speciale. Ce sunt membrii săi?

Majoritatea neozeelandezilor și majoritatea cetățenilor Regatului Unit se găsesc într-o asemenea continuitate culturală încât fără nici o urmă de îndoială cele două unități nu s-ar fi separat niciodată, dacă ar fi fost alăturate geografic. Distanța a făcut convenabilă și obligatorie suveranitatea efectivă a Noii Zeelande, iar separarea nu a rupt inima nimănui, în pofida violării tehnice a principiului naționalist. De ce oare există arabi care deplâng incapacitatea arabilor de a se uni, deși arabii din diferite țări diferă cultural mult mai tare decât englezii de neozeelandezi? Răspunsul evident este că rangul în lume și poziția generală a englezilor și neozeelandezilor nu sunt știrbite prea mult de faptul că nu se mai prezintă lumii drept o singură unitate. În fapt, rangul lor nu este deloc afectat, iar dezavantajele celeilalte alternative ar fi considerabile. Prin contrast, se poate susține cu dovezi că forța politică a arabilor, latino-americanilor¹ și a italienilor și germanilor dinainte de unificarea din secolul trecut a avut de suferit de pe urma fragmentării acoperișurilor lor politice.

Totuși, această violare specială a principiului naționalist, cazul o națiune – mai multe state, este în mod

1. Continua complacere a latino-americanilor în fața acestei situații este concludent invocată împotriva teoriei noastre de José Marquior în *Politics of Transition, Government and Opposition*, XVI (1981), nr. 2, p. 230.

clar cea mai puțin primejdioasă și explozivă dintre toate violările posibile. Obstacolele aflate în calea remedierii sale sunt vizibile și greu de surmontat. Dacă o națiune dată are n state, rezultă cu necesitate că glorioasa unificare a națiunii ar aduce micșorarea numărului ei de prim-miniștri, șefi de stat, președinți de academie, manageri și căpitani ai echipei de fotbal și așa mai departe, cu un factor n . Pentru orice persoană care ocupă un post de acest gen după unificare, vor fi $n-1$ care l-au pierdut. Adică toți acei $n-1$ vor fi perdanți ai unificării, chiar dacă națiunea în ansamblu are de câștigat.

Desigur, cel destul de norocos spre a-și fi păstrat sau dobândit respectivul post este acum poetul laureat, directorul teatrului național și așa mai departe al unei țări mult mai mari, iar el va fi în fruntea a ceva mult mai prestigios și cu resurse mult mai mari decât înainte. La fel, este neîndoielnic că dacă e bine să fii șef mai mare decât șef mai mic, diferența dintre aceste posturi nu este atât de pronunțată ca între a fi șef, indiferent de ce mărime, și a nu fi șef deloc. Chiar contând pe efectul iluziei care îi face pe mulți dintre cei mici să creadă că ei vor fi într-o bună zi mari, opoziția rațională la unificare trebuie să atârne greu în balanță. Unificarea se realizează totuși în acele cazuri când dezavantajele externe ale fragmentării sunt prea mari și prea evidente, iar cei ce au de suferit din cauza lor își pot apăra interesele împotriva celor ce vor avea de pierdut prin diminuarea de n ori a rolurilor politice și când noii lideri ai unității mai mari reușesc într-un fel, cu vorba dulce sau cu forța, să se impună celorlalți.

Concluzie

O carte de genul acesteia, care tratează un caz simplu și clar definit, riscă totuși (sau poate tocmai de aceea) să fie prost și inexact înțeleasă. Încercările făcute cu alte ocazii de a prezenta versiuni anterioare mai simple ale acestei demonstrații m-au convins de existența acestui pericol. Pe de o parte, însăși simplitatea și neîntortocherea acestei poziții îi pot face pe cititori să adauge propriile lor asocieri care nu au fost în intenția autorului. Pe de altă parte, orice nouă poziție (și îmi place să cred că aceasta este una) poate fi afirmată numai dacă s-a schițat mai întâi, oricât de timid, cadrul pentru formularea ei. Cred că nu se poate face nici o afirmație originală doar colorând pe marginea cărților din pachetul de limbaj aflat în uz. Cărțile din acest pachet au fost împărțite de prea multe ori și toate declarațiile simple au fost deja repetate. Așadar, o nouă contribuție la un subiect este posibilă doar prin recrearea unui pachet în care să fie posibilă noua declarație. A face acest lucru ostentativ înseamnă doar pedanterie insuportabilă și anostă. Ridicarea fățișă a unui nou eșafodaj este tolerabilă în matematică, nu și în proza obișnuită. O bună prezentare constă în a slăbi pe neobservate asociațiile uzuale,

stabilind altele noi, pe principii ce devin evidente din context, până când în fine, *s-a stabilit* contextul în care se poate face o afirmație care să fie simplă și totuși să nu constituie o banală repetare a ceea ce se știe.

Ce nu spun

Numai alții pot judeca dacă am reușit să duc la bun sfârșit această strădanie a mea. Dar experiența m-a învățat că rareori, dacă nu chiar niciodată, izbândești pe deplin în asemenea încercări. De aceea vreau să prezint câteva afirmații care *nu* au fost făcute și nici *nu* sunt în vreun fel cerute de ideile expuse.

Nu vreau să neg că omenirea a trăit dintotdeauna în grupuri. Dimpotrivă, oamenii au trăit mereu în grupuri. Îndeobște aceste grupuri au dăinuit peste timp. Un factor important în supraviețuirea lor l-a reprezentat loialitatea pe care oamenii o simțeau față de aceste grupuri și faptul că se identificau cu ele. Acest element al vieții omului nu a trebuit să aștepte vreun anume tip de economie pentru a se manifesta. Nu a fost, desigur, acesta singurul factor ce a contribuit la perpetuarea acestor grupuri, dar a fost unul printre altele. Dacă acest factor este denumit generic „patriotism“, nu îmi stă în intenție să neg că o oarecare cantitate din asemenea patriotism face într-adevăr parte din perenul vieții umane. (Nu trebuie să încercăm aici să decidem cât de puternic a fost el în relație cu alte forțe.)

Ceea ce pretind este că naționalismul reprezintă o formă foarte distinctă de patriotism, care se răspândește și începe să impună numai în anumite condiții sociale, predominante exclusiv în lumea modernă. Naționalismul este o formă de patriotism specific prin câteva caracteristici importante: unitățile pe care acest

tip de patriotism, naționalismul, le favorizează prin loialitatea sa sunt omogene cultural, bazate pe o cultură ce se străduiește să fie o înaltă cultură (literară); ele sunt destul de mari pentru a întreține speranța de a putea duce în spate sistemul educațional care ține în viață o cultură literară; au puține subgrupuri interne rigide; populația lor este anonimă, fluidă și mobilă și ele sunt nemijlocite; individul le aparține în mod direct, în virtutea stilului său cultural și nu în virtutea apartenenței la subgrupuri legate între ele. Trăsăturile lor fundamentale sunt omogenitatea, știința de carte și anonimatul.

Nu susțin că din lumea preindustrială lipsea în general șovinismul cultural, ci numai că pe atunci nu avea spoiala politică și aspirațiile de acum. Nu neg că lumea agricolă scotea uneori la iveală unități ce s-ar fi putut asemăna cu un stat național modern, ci doar că lumea agricolă a făcut-o *ocasional*, în vreme ce lumea modernă este obligată să o facă în majoritatea cazurilor.

Nu pretind că, fie și în lumea modernă, naționalismul este singura forță care operează sau una irezistibilă. Nu e. Este ocazional înfrânt de o altă forță, de interes, ori de inerție.

Nu neg că uneori au putut coexista structurile preindustriale și sentimentul național. O națiune tribală poate să fie o vreme tribală pe plan intern și națională pe plan extern. Sunt ușor de găsit două asemenea cazuri (de exemplu somalezii și kurzii). Dar acum individul poate pretinde că aparține uneia dintre aceste unități naționale în virtutea culturii sale, și nu mai trebuie să-și dovedească (și în cele din urmă nici să-i aparțină) apartenența la un subgrup intermediar. Nu pretind că prezenta demonstrație poate explica de ce unele naționalisme, în special cele din perioada lui Hitler și Mussolini, ar fi

trebuie să devină atât de virulente. Ea dorește doar să explice de ce a apărut și s-a răspândit naționalismul.

Toate aceste dezmințiri nu sunt măsuri de precauție pentru a mă feri de contraexemple, care ar reduce totodată pe ascuns conținutul tezei centrale la ceva aproape de zero. Ele reprezintă doar recunoașterea faptului că într-o lume complexă la macronivelul instituțiilor și grupărilor, generalizările sunt rareori, dacă nu chiar niciodată, valabile. Ceea ce nu împiedică tendințele generale, precum naționalismul, să fie evidente sau explicabile din punct de vedere sociologic.

Rezumat

În această problemă, ca și în altele, o dată ce am descris cu precizie fenomenul care ne interesează, ne apropiem de explicarea lui corectă. (Poate că putem descrie lucrurile cu acuratețe numai după ce le-am înțeles.) Dar să privim istoria principiului național, sau să privim două hărți etnografice, una trasată înaintea epocii naționaliste și cealaltă după ce principiul naționalismului acționează un timp suficient.

Prima hartă seamănă cu un tablou de Kokoschka. Răzmerița diverselor pete de culoare face imposibilă discernerea unui contur clar la vreun detaliu, deși tabloul ca întreg are unul. O mare diversitate, pluralitate și complexitate caracterizează toate părțile întregului: grupurile sociale minuscule, care sunt atomii din care se compune imaginea, au relații complexe, ambigue și multiple cu numeroase culturi, unele prin limbaj, altele prin credința principală, altele printr-o credință sau ansamblu de practici alternative, apoi iarăși altele prin loialitate administrativă și așa mai departe. Dacă trebuie zugrăvit sistemul politic, complexitatea nu este mai

mică decât cea din sfera culturii. Supunerea în vederea unui scop și într-un anumit context nu este în mod necesar totuna cu supunerea în alt scop și în alt context.

Să privim acum harta etnografică și politică a unei zone a lumii moderne. Nu mai seamănă a Kokoschka, ci, să zicem, a Modigliani. Umbrele sunt foarte puține; suprafețele plane distincte sunt clar separate între ele, este în genere limpede unde începe una și se sfârșește alta, iar ambiguitățile și suprapunerile sunt puține. Tre-când de la hartă la realitatea cartografiată, observăm că o parte covârșitoare a autorității politice a fost concentrată în mâinile unui tip de instituție, un stat destul de mare și bine centralizat. În general fiecare asemenea stat se identifică (și se întreține) cu un tip de cultură, un stil de comunicare ce predomină între hotarele sale și depinde spre perpetuare de un sistem educațional centralizat supervizat și adesea dirijat de respectivul stat, care monopolizează cultura legitimă aproape în aceeași măsură ca și violența legitimă, ori poate mai mult.

Iar dacă aruncăm o privire și la societatea controlată de acest tip de stat, vedem și de ce totul trebuie să fie așa. Economia ei depinde de mobilitate și de comunicarea între indivizi, la un nivel care poate fi atins numai dacă acei indivizi au fost socializați într-o înaltă cultură, și în aceeași înaltă cultură, la un standard ce nu poate fi asigurat prin vechile metode de producere a ființelor umane funcționale, ca părți componente ale vieții obișnuite, de către subcomunitățile locale. Acest lucru poate fi realizat doar de un sistem educațional monolitic. De asemenea, sarcinile economice încredințate acestor indivizi nu le permit să fie simultan soldați și cetățeni ai măruntelor comunități locale; ei trebuie să delege altora aceste atribuții pentru a-și putea îndeplini slujbele.

Așa că economia are nevoie atât de noul tip de

cultură centrală, cât și de noul stat; iar statul probabil că își va însemna cultural toată turma cu același fier roșu, într-o situație în care nu poate conta pe foarte erodatele subgrupuri spre a-și proteja cetățenii sau a le inspira acel minimum de zel moral și identificare socială fără de care viața socială devine foarte dificilă. Cultura, și nu comunitatea, acordă sancțiunile interne ca atare. Pe scurt, relația reciprocă dintre o cultură și un stat modern este ceva nou și izvorăște, inevitabil, din cerințele economiei moderne.

Ceea ce am afirmat este foarte simplu. Societatea producătoare de hrană era mai întâi de toate o societate care le permitea unora să *nu* fie agricultori, dar (excepând comunitățile parazite) îi obliga totuși pe majoritatea celorlalți să fie. Societatea industrială a reușit să se dispenseze de această necesitate.

Ea a împins diviziunea muncii la un nivel nou și fără precedent, dar, încă mai important, a generat un nou *tip* de diviziune a muncii, unul care le cere participanților la el să fie gata să se mute de la o poziție ocupațională la alta, în cursul unei singure vieți și în mod sigur de la o generație la alta. Așa că oamenii au nevoie de o cultură comună, și încă de o înaltă cultură literară rafinată. Ea îi obligă să fie capabili să comunice independent de context și precis cu oricine, prin contacte personale efemere, dar și prin mijloace de comunicare abstracte. Toate acestea – mobilitate, comunicare, mărime datorată rafinamentului specializării – impuse ordinii industriale de foamea ei de îmbogățire și creștere, obligă unitățile sociale să fie largi și totuși omogene cultural. Menținerea acestui tip de inevitabil (căci este literară) înaltă cultură necesită protecția unui stat, capabil să înmagazineze și să pună la bătaie resurse necesare atât pentru susținerea unei înalte culturi cât și pentru răspândirea

ei la o întreagă populație, o realizare de neconceput și nemaiîncercată în lumea preindustrială.

Înaltele culturi ale epocii industriale diferă de cele ale epocii agricole în câteva privințe importante și evidente. Înaltele culturi agricole erau opera unei minorități realizată de specialiști privilegiați și se deosebeau de fragmentatele și modificatele culturi populare ale majorității, peste care tronau și pe care se străduiau să le domine. Ele defineau o pătură intelectuală rareori legată de o singură unitate politică sau de un bazin de captare folclorică delimitat lingvistic. Dimpotrivă, ele tindeau și se străduiau să fie transetnice și transpolitice. Foloseau în mod frecvent o limbă moartă sau arhaică și nu le interesa defel asigurarea continuității cu limba vieții economice și a celei de zi cu zi. Minoritatea numerică și dominația politică țineau de esența lor și probabil că ține de esența societății agricole ca majoritatea populației să o constituie producătorii de hrană, excluși și de la putere și de la cultură înalta. Aceștia erau mai degrabă legați de o credință și de o biserică decât de un stat și de o cultură de largă cuprindere. În China era poate atipică înalta cultură legată mai mult de o etică și o administrație de stat decât de o credință și o biserică și astfel, dar numai pe această cale, ea anticipa legătura modernă dintre stat și cultură. Acolo înalta cultură literară coexistă, și continuă să coexiste, cu o diversitate de limbi vorbite.

Prin contrast, o înaltă cultură industrială nu mai este legată – oricare i-ar fi istoria – de o credință și o biserică. Întreținerea ei pare a necesita mai degrabă resursele unui stat coextensiv cu societatea decât pe cele ale unei biserici suprapuse ei. O economie a creșterii obligatorii dependentă de inovația cognitivă nu își poate lega în mod serios mașinăria culturală (de care are

nevoie în orice condiții) de o credință doctrinară ce se învechește rapid și adesea devine ridicolă.

De acea cultura trebuie susținută *ca atare* și nu ca purtător sau ca mărunț însoțitor al unei credințe. Societatea poate să se venerizeze pe sine ori să-și venerizeze cultura, și chiar o face, direct sau indirect, așa cum arăta Durkheim, prin mediul opac al religiei. Trecerea de la un tip de înaltă cultură la altul este în mod clar exterioară, ca și ivirea naționalismului. Dar, oricare ar fi adevărul în această complexă și fundamentală chestiune, apariția lumii industriale a fost oarecum intim legată de protestantismul care întâmplător posedă câteva dintre trăsăturile esențiale ce aveau să caracterizeze lumea nou-născută, și care generează și naționalismul. Accentul pe știința de carte și pe studiul textelor sfinte, unitarianismul lipsit de preoți care abolea monopolul celor sfinte, individualismul care face din fiecare om preotul și conștiința sa și îi asigură independența de serviciile rituale ale altora: toate au schițat o societate de masă anonimă, individualistă și destul de nestructurată, în care predomină accesul relativ egal la o cultură comună, iar cultura își păstrează public normele în scris și nu le lasă în grija unui specialist privilegiat. Accesul egal la un Dumnezeu al textelor sfinte a pavat drumul de acces la înalta cultură. Într-o asemenea societate, omul este devotat în primul rând mediului științei noastre de carte și protectorului politic al acestuia. Accesul egal al credincioșilor la Dumnezeu devine acces egal la educație și cultură al celor care nu cred.

Aceasta este lumea înaltelor culturi moderne, susținute de stat, larg răspândite și omogene, în care există relativ puține statute fixe și destulă mobilitate, ce presupune o stăpânire aproape generalizată a unei înalte culturi rafinate comune. În celebrul eseu al lui Max

Weber asupra originilor acestei lumi există o profundă ironie: ea a luat naștere pentru că unii oameni și-au luat vocația prea în serios și a generat o lume din care vocațiile rigid fixate au dispărut, în care specializările abundă, însă rămân temporare și opționale, neimplicând o angajare totală, și în care elementele importante și dătătoare de identitate ale educației cuiva nu sunt capacitățile lui speciale, ci capacitățile generice, comune, dependente de o înaltă cultură comună care definește o națiune. *Atunci* și numai atunci devine o asemenea națiune/cultură unitatea socială firească și, în mod normal, nu poate supraviețui fără propriul înveliș politic, statul.

Bibliografie selectivă

- Anderson, B. – *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, 1983
- Armstrong, John A. – *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, N.C., 1982
- Avineri, Shlomo – *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*, London, 1981.
- Banton, Michael – *Rational Choice: Theory of Racial and Ethnic Relations*, Bristol, 1977
- Barth, Fredrik (editor) – *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Londra, 1969
- Bendix, Reinhard – *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Londra, 1960
- Breuilly, J.J. – *Nationalism and the State*, Manchester, 1982
- Bromlei, Iu.V. ș.a. – *Sovremenîie Etniceskie Proțesi v SSSR (Procese etnice contemporane în URSS)*, Moscova, 1975
- Cohen, Abner – *Two-Dimensional Man*, Londra, 1974
- Cohen, Percy – *Jewish Radicals and Radical Jews*, Londra, 1980
- Cole, J.W. și Wolf, E.R. – *The Hidden Frontier, Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York, 1974
- Deutsch, K. – *Nationalism and Social Communication*, New York, ediția a II-a, 1966
- Emerson, R. – *From Empire to Nation*, Boston, 1960
- Fromkin, David – *The Independence of Nations*, New York, 1981
- Geertz, C. (editor) – *Old Societies and New States*, New York, 1962
- Giddens, Anthony – *The Nation – State and Violence: Volume II of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Cambridge, 1985.
- Glazer, N. și Moynihan, D. (editori) – *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Mass., 1975
- Grillo, P. – *Nation and State in Europe: Anthropological Perspectives*, Londra, 1981.

- Haim, Sylvia – *Arab Nationalism, An Anthology*, Berkeley, 1962
- Hall, John, A. – *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Oxford, 1985
- Hechter, M. – *Internal Colonialism*, Londra, 1975.
- Hroch, M. – *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den Kleinen Völkern Europas*, Praga, 1968
- Kamenka, E. (editor) – *Nationalism*, Londra, 1976
- Kedourie, Elie – *Nationalism*, Londra, 1960
- Kedourie, Elie (editor) – *Nationalism in Asia and Africa*, Londra, 1971
- Kohn, Hans – *The Idea of Nationalism*, New York, 1944
- Kohn, Hans – *Nationalism, Its Meaning and History*, Princeton, 1955
- Kohn, Hans – *The Age of Nationalism*, New York, 1962
- Loizos, P. – *Heart Grown Bitter: Chronicle of Cypriot War Refugees*, Cambridge, 1981
- Lukes, Steven – *Emile Durkheim, His Life and Work: a Historical and Critical Study*, Londra, 1973
- Minogue, K.R. – *Nationalism*, Londra, 1969
- Nairn, Tom – *The Break-up of Britain*, Londra, 1977
- Olson, Mancur – *The Rise and Decline of Nations*, New Haven, 1982
- Seton-Watson, Hugh – *Nations and States*, Londra, 1977
- Smith, A.D. – *Theories of Nationalism*, Londra, 1971
- Smith, A.D. (editor) – *Nationalist Movements*, Londra, 1976
- Smith A.D. – *Nationalist Movements in the Twentieth Century*, Oxford, 1979
- Smith, A.D. – *The Ethnic Revival*, Cambridge, 1981
- Sugar, P. – *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, Santa Barbara, 1980
- Tilly, C. (editor) – *The formation of National States in Western Europe*, Princeton, 1975
- Wallman, S. – *Ethnicity at Work*, New York, 1979
- Weber, E. – *Peasants into Frenchmen*, Londra, 1979
- Weber, Max – *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, traducere de Talcott Parsons, ediția a II-a, Londra, 1976

Index

- Acton, Lord, 198, 199
Adam 130, 159
Africa, 125-9, 148, 190-1, 196, 212
Algeria, 11, 113, 119, 125, 128
Ali, 192
America, 69
America Latină, 70
Amhara, 129-131
Andreski, S., 27
Anglia, englez, 68, 69, 72, 149, 189, 199
antisemitism, 142
Arabia, arab, 67, 70, 122, 124, 125, 128, 189, 199, 200, 213
Arabia Saudită, 125
Armenia, armean, 159, 163
Asia, 69, 160, 172, 190, 191, 196, 212
Atlantic, 65
Austria, 149, 150
Azande, 127
- Babei, 68
Balcani, 151
berberi, 76, 128
Berna, 178
Bizanț, 160
Bosnia, 111-2
brahmăni, 29, 32, 80
Break-up of Britain, The, 212
Britanie, Marea; britanic, 5, 13, 51
Bromlei, Iu.V., 211
Budapesta, 91
budist, 81
Bure, Emile, 85
- Califat, 30, 116
Cameron de Lochiel, 42
Catolică, Biserica, 29
ceh, 164
Cehov, 8, 112
Chamisso, 16
China, 208
Comte, Auguste, 172
Confucius, 124
- Conquerors and Slaves*, 30
Contribuție la critica economiei politice, 172
Consiliul Mondial al Bisericilor, 180
Copernic, 194
Cornul Africii, 129, 130
creștin, 22, 30, 81, 129, 130, 182
croat, 111
- Damocles, 176
Danegeld, 40, 54, 169
Descartes, René, 38
Diagnoses of our Time, 139
Diaspora, 161, 163
Diploma Disease, The, 48
Doctorat d'état, 57
Dore, Ronald P., 49
Durkheim, Émile, 46, 88, 89, 91, 208, 212
Dumnezeu, 19, 67, 78, 88, 112, 114, 123, 209, 210
Dionysos, 68
- En France*, 176
Engels, Fr., 138, 164
Etiopia, 130
estonieni, 110
Europa, 30/1, 33, 62, 65, 69, 70, 88/9, 103, 122, 125/8, 149, 152, 161, 163, 186, 190/1, 196, 212
Eva, 159
evrei, evreiesc, 33, 158, 161
- Ferhat Abbas, 113
Franța, francez, 16, 148, 150, 189
Frazer, Sir James, 172
- galla, 130
Gavril, arhanghel, 192
Gellner, E., 6, 7
Germania, german, 6, 71, 76, 88, 148-152, 178, 185, 200
Geschlossener Handelstaat, 161
Goody, Jack, 48

- Government and Opposition*, 128, 200
 Grecia, greci, eleni, Hellas, 28, 68, 159-161, 191
 Grisons, 178

 habsburgic, 143, 147, 150
 Hall, John A., 212
 Hanson, A.H., 184
 Hegel, G.W.F., 15, 19, 78, 193
 Heiberg, Marianne, 129
 Himalaya, 26
 hinduism, 31
 Hirschman, Albert O., 138
 Hitler A., 205
 Holmes, J. Oliver Wendell, 112
 Holmes, Sherlock, 70
 holocaust, 161
 Hong Kong, 163
 Hopkins, Keith, 30
 Hume, David, 36, 38, 39, 41, 42, 196
 Huxley, Aldous, 169

 Ianus, 123-4, 196
 Ibn Khaldun, 118
 Iboland, 109
 ieniceri, 31, 34, 51
 Ierusalim, 161
Imagination and Precision in the Social Sciences, Essays in memory of Petter Nettl, 184
 India, 139
Instituteurs Algériens, 104
 Irak, 13
 Iran, Persia, 119, 120, 152
 Irlanda, irlandezi, 72
 Islam, musulmani, 20-32, 66-7, 102, 111-2, 114, 117-9, 122, 124, 125, 128-130, 162, 192
 Israel, 119, 161
 Italia, 149-152
 Iugoslavia, 111-2

 Japonia, japonez, 68, 139
Jewish and Other Nationalism, 211
Jihad, 33

 K., haiduc ruritan, 92
 Kabyliya, kabyli, 111
 Kamenka, E., 212

 Kant, Immanuel, 10, 36, 38, 39, 193-6, 198
 Keddie, N., 116
 Kedourie, Elie, 64, 186, 188-191, 193, 197, 212
 kibbutz, 162
 Kohn, Hans, 212
 Kokoschka, 205-6
 Kosovo, 111
Kultur, 140
 kurzi, 131, 204

 L., compozitor național ruritan, 92
 latin, 122, 200
 Lewis, Ioan (Lewis, I.M.), 130
 Liban, 135
 Libia, 125
Literacy in Traditional Societies, 48
 Loone, Eero, 172
 Lumini, 122, 195, 197

 Macedonia, 28
 mafia, 135
 Malaysia, malaysieni, 119
 mameluci, 31, 34, 59, 61, 154, 155, 191
 Maroc, 76
 Marea Tradiție, 121
 Marx, marxism, 15, 25, 50, 110, 116, 136, 138, 142, 144, 146, 172, 181, 183, 184, 192
 mediteranean, 123, 124
 Megalomania, 91, 92, 94, 96, 108
 Modigliani, 206
 Muntenegru, 150
Muqaddimah, The, 118
 musulmani, vezi Islam
 musulmană, societatea, 124
 Mussolini, Benito, 10, 204

 Nairn, Tom, 212
 Napoleon, 16
 Narod, 90
Nationalism, 189, 190, 196, 212
Nationalism and Social Communication, 211
Nationalism in Asia and Africa, 190, 196, 212
 nazism, 89
Neînfricata lume nouă, 169

- Nepal, 26
 Nettl, Peter, 184
 Nigeria, 109, 125, 127, 159
 Nisbet, H.B., 78
 Nkrumah, 127
No Orchids for Miss Blaudish, 81
 Noua Zeelandă, 199
 Nossiter, T.J., 184
 Nürnberg, 89, 193

 Oakeshott, Michael, 196
 Oceania, 69
 Omul Organizațional, 135
Origin of English Individualism, The, 139
 Organizația Națiunilor Unite, 178
 oromo, 130-1
 Ortodoxă, Biserica, 112
 Otoman, Imperiul, otomani, 51, 74, 160, 161, 163
 Oxford, 150, 212
 Palestina, palestinian, 113
 paria, 154, 155
 parși, 159
Passions and Interests, The, 139
 Plamenatz, John, 150-3
 Platon, 29, 34
 Polanyi, Karl, 172
 Prometeu, 196
 Profetul Mahomed, 112, 192
 protestant, protestantism, 36, 66, 67, 68, 121, 122, 194, 196, 208
Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, 212

 quaker, 68
 Quebec, 109

 Reformă, 66, 122, 152
 reformism, 67, 114, 123
 Regatul Unit, 76, 198
 Renaștere, 116, 152
 Renan, Ernest, 84, 85
 Revel, J.F. 177
Risorgimento, II, 150, 151
 Roberts, Hugh, 128
 Rokkan, Stein, 184

 romanice (limbi etc.), 71, 76, 122
 România, 161
 Rosenthal, F., 118
 Ruanda, 110
 Ruritania, 93-96
 Rusia, 8, 76

 sârb, 111-2
Scholars, Saints and Sufis, 117
 Scoția, scoțieni, scoțian, 71-2, 76
 shinto, 68
 sionism, 161
 Slansky, 142
 slav, slavon, 71, 111, 112
 Smith, Adam, 42, 43
Soviet and Western Anthropology, 173
Sovremennaia Filosofia Istoriei, 173
Sovremennie Etnicheskie Proțesi, 91, 211
 Somalia, somalezii, 119
 Spania, 121

 Șeic Hussein de Bale, 131
 șisism, șiiți, 192

 teuton, teutonic, 112
 Tocqueville, Alexis de, 142
trahison des clerics, 198
 Trevor-Roper, Hugh, 161
 Tubiana, J., 131
 Tunisia, 22
 Turcia, turci, turcesc, 22, 74, 189
 Tuzenbach, baron, 8, 112
 Ucraina, 76
Ulama, 29, 31, 117, 124
 Veblen, Thorsten, 60
 Volk, 28, 90
 WSLF (Frontul de Eliberare a Somaliei de Vest), 131
 Weber, Max, 12, 13, 36-8, 138, 156, 210, 211, 212
 Woodburn, James, 172
 Wotan, 89

 Z., artist național ruritan, 92
 Zawiya, 81

Cuprins

Prefața editorului britanic	5
Mulțumiri	7
1. Definiții	9
Stat și națiune	12
Națiune	16
2. Cultura în societatea agricolă	19
Puterea și cultura în organizarea statală agro-alfabetizată	20
Cultura	24
Statul în societatea agricolă	27
Tipuri de conducători ai epocii agricole	28
3. Societatea industrială	35
Societatea continuei creșteri	42
Genetica socială	50
Epoca înaltei culturi universale	58
4. Tranziția în epoca naționalismului.....	64
Notă despre slăbiciunea naționalismului	70
Culturi sălbatice și culturi-grădina	80
5. Ce este o națiune	84
Cursul adevăratului naționalism nu a fost niciodată liniștit	91
6. Entropia socială și egalitatea în societatea industrială	98
Obstacole în calea entropiei	101
Fisuri și bariere	114
Diverse focare	117
7. O tipologie a naționalismelor	134
Diverse tipuri de experiență naționalistă	147
Naționalismul diasporei	153
8. Viitorul naționalismului.....	165
Cultura industrială – una sau mai multe	171
9. Naționalism și ideologie	183
Cine vrea un Nürenberg?	193
O națiune, un stat	198
10. Concluzie	201
Ce nu spun	202
Rezumat	204
Bibliografie selectivă	210
Index	211
Cuprins	215

10500

Principiul naționalist poate fi susținut într-un spirit etic, „universalist“. Se pot ivi, și au și fost, naționaliști – în abstracto – nepărtinitori în favoarea propriei națiuni și predicând cu generozitate o doctrină identică pentru toate națiunile: fiecare națiune să-și aibă propriul acoperiș politic și să se abțină să aducă sub el non-naționali. Nu există nici o contradicție formală în susținerea unui asemenea naționalism non-egoist. Ca doctrină, el se poate întemeia pe câteva bune argumente, cum ar fi dezirabilitatea păstrării diversității culturale a unui sistem politic internațional pluralist și a reducerii tensiunilor interne în cadrul statelor.

ISBN 973-9241-22-0

ANETET