

# Bucovina – spiritul occidental în spațiul românesc; o perspectivă sociologică<sup>1</sup>

Ștefan Ungurean\*

Universitatea „Transilvania” din Brașov, Brașov

**Abstract:** *The current study is a first step toward concluding a project which focuses on Bukovina and its population consisting of forty oral history interviews. This project had set out to enact a form of social pedagogy, to lead to a moral restoration and to lay the groundwork for possible exercises in the sociology of history. The following essay is one such exercise which tries to define Bukovina as an exponent of enduring Western influence within Romanian territory. What strikes the reader when first perusing these interviews is the fact that all of the interviewees have a very specific and unmistakable adhesion to what Bukovina is and represents. From these extensive interviews an image of this region's Volksgeist emerges: a specific kind of juridical-philosophical individual, characterized by his entrepreneurial behavior; an ethos defined by multiculturalism, ethnic tolerance and, last but not least, a state of discipline and righteousness which is imposed by disciplinary mechanisms. This human and social reality is the product of three forms of modernization: a. the economic modernization represented by money and the market; b. the political modernization, which focuses on governance; c. the social modernization, which concerns solidarity. These three mediums of modernization converge in order to transform the various ethnic communities (or people) in a homogenous population. They are also transforming the individual into a citizen, by defining him as an economical and political subject who shares the same values and principles with the other members of society, be they Romanian or not.*

**Keywords:** disciplinary mechanism; entrepreneurial spirit; multiculturalism; universal-individual; hegemony.

**Cuvinte-cheie:** mecanism disciplinar; spirit antreprenorial; multiculturalism; universal-individual; hegemonie.

## Introducere

Cele patruzeci de interviuri din *Oameni prin vremuri. Bucovineni în secolul XX* (în curs de apariție, Editura Universității „Transilvania” din Brașov, coeditori Ștefan Ungurean, Mircea Ivănoiu) au fost realizate de către editorii volumului și de către studenții Facultății de Sociologie și Comunicare a Universității „Transilvania” din Brașov, pe bază de voluntariat.

Întregul proiect s-a făcut sub auspiciile Fundației ASPERA ProEdu Brașov, cu toate implicațiile ce derivă din această situație.

Primele interviuri datează din 2003-2004. Inițial, cea mai mare parte a subiecților a reprezentat-o categoria bucovinenilor refugiați, stabiliți în Brașov și împrejurimi, ulterior aria teritorială s-a lărgit, lista completându-se cu bucovineni stabiliți în București, Constanța, zona Suceava-Rădăuți, Oradea. Abordarea persoanelor

---

\* Facultatea de Sociologie și Comunicare, Universitatea „Transilvania” din Brașov, B-dul Eroilor, nr. 25, Corpul T, et. 2, sala TII-10, Brașov. E-mail: s.ungurean@unitbv.ro.

din grupul țintă s-a făcut la recomandarea ce a venit din partea regretatului profesor de limba română din Rădăuți, cărturarul Vasile Precop, cunoscător al Bucovinei și al oamenilor ei. Afirmția are două semnificații. E vorba de a omagia astfel memoria celui în cauză, dar și de a spune că exercițiile de acest fel se fac doar prin cunoașterea prealabilă a membrilor unei comunități.

Proiectul a avut mai multe scopuri. În primul rând a fost vorba de a recupera istoria vieții unor oameni care au trăit momente excepționale. În mod firesc studenții și viitorii cititori ajung să aibă acces la lumi care altfel nu sunt tangibile. Dezvoltarea capacităților empatice în relațiile cu oamenii în vârstă constituie o premisă a constituirii solidarității intergeneraționale. Publicarea acestor interviuri confirmă ideea enunțată de Sloterdijk, care-l citează pe Nietzsche, cum că „scrierea este puterea de a transforma iubirea față de cel mai aproape și față de oricine în iubirea față de viața necunoscută, îndepărtată de mâine” (Sloterdijk, 2003, 8). În al treilea rând, interviurile de istorie a vieții și de istorie orală au un caracter recuperator. Este vorba de a realiza, prin punerea în valoare a vieții omului, o reparație morală. Subiecții acestei cercetări primesc, prin mărturisirile lor, recunoașterea dreptului la ființă, în temeiul înțelepciunii grecești care susține că nu ai dreptul la ființă dacă nu intri în memoria celui alt. Nu în ultimul rând, proiectul și-a propus să furnizeze substanța pentru studii de sociologie a istoriei.

Interviurile cuprind momente istorice distincte. Un prim moment este acela al vieții în Bucovina în perioada interbelică până la ultimatumul sovietic. Al doilea, cel al traumei, surprinde evenimentele derulate din momentul intrării trupelor sovietice și se întinde până la acordurile de pace postbelice ce consfințesc împărțirea Bucovinei în două părți. Ultimul moment, al „spaimii”, adică al vieții de după 1945, când statutul de „refugiat” pe care bucovinenii l-au avut în România este înlocuit cu acela de „fugar”, de unde și teama că ar putea fi trimiși înapoi, în Bucovina sovietică. Textul de față conține o interpretare a informațiilor ce au legătură doar cu primul moment, decupându-se din interviuri doar acele elemente ce descriu modul în care se desfășura viața în Bucovina după 1918.

## Considerații generale

Dacă citim cartea de istorie, Bucovina apare ca fiind una din provinciile istorice ale României. Criteriile ce definesc noțiunea de „provincie istorică” se referă la un teritoriu bine delimitat geografic, gestionat de o structură administrativă autonomă, cartografiat pe harta Europei și populat de o comunitate care are, dincolo de compoziția sa etnică, o mentalitate distinctă. Atribuirea acestui statut Bucovinei ține de un fapt istoric, anume intrarea teritoriului în cauză în componența Imperiului Habsburgic. Cu alte cuvinte, dacă acest fapt istoric nu s-ar fi întâmplat, nu am fi putut vorbi nici de Bucovina și nici despre bucovineni. În termenii lui Ion Conea, Bucovina îndeplinește condițiile „șară” (Conea, 1938) având „duh propriu”. Nu întâmplător ea mai apare sub expresia „Țara de Sus”.

Complementar acestei viziuni, Anton Golopenția, sociolog și geopolitician în cadrul Școlii Sociologice de la București, include în criteriile ce definesc provinciile o stare culturală care, pentru mediul rural, ar cuprinde „igiena, alimentația, gradul de productivitate a muncii, capacitatea de a-și valorifica produsele, de a-și însuși perfecționările tehnice” (Golopenția, 2002, 278). Fenomenul de modernizare presupune că „spiritualitatea locală e înlocuită cu cultura comună a națiunii întregi: tehnicile ei empirice de lucru, de vindecare, de trai, sunt înlocuite prin cunoștințe de agricultură rațională și zootehnie, de medicină, de igienă” (Golopenția, 2002, 279). Aceste atribute se regăsesc în cazul Bucovinei ajunsă sub guvernarea austriacă după 1775. Vorbim, în acest caz, de două rupturi, prima, în raport cu Moldova și cu locuitorii ei, iar a doua ruptură, cea produsă prin modernitate. Bucovina este rezultatul unei modernizări prin ruptură.

Plecând de la recensământul din 1930, Anton Golopenția descrie Bucovina drept „centru al științei de carte” care, împreună cu Ardealul, întrece Muntenia și Moldova la acest capitol. Pentru cercetătorii Școlii Sociologice de la București nu exista nicio îndoială cu privire la existența unui „duh propriu” în ceea ce privește

„țările” și a capacităților lor diferite în a realiza modernizarea, punând accentul pe necesitatea corelării politicilor publice cu aceste realități sociale distincte. Discutând pe marginea proiectului de lege cu privire la organizarea administrativă a țării, Ion Conea aduce în discuție în 1938 un principiu similar cu ceea ce azi am numi conceptul „diferență”, precizând că *„o pierdere a deosebirilor provinciale nu duce spre întărirea unității naționale, ci ea va scădea – dimpotrivă – posibilitățile ei de viață”*. Altfel spus, organizarea administrativă nu ar trebui să producă un fenomen de uniformizare, ea ar trebui să fie astfel construită încât să aibă capacitatea de a face față complexității, prin acceptarea acestor diferențe dintre provincii.

Analizând cele patruzeci de interviuri prezente în această carte apreciem că specificul Bucovinei ca provincie istorică ține de existența unui „spirit occidental”. Acesta a fost *duhul* său.

Presupoziția de bază a acestui text este de tip Berger și Luckmann, anume că *„lumea vieții cotidiene nu este doar dată ca realitate pentru membrii obișnuiți ai societății, în acțiunile subiectiv-semnificative din viața lor. Ea este și lumea care se ivește din gândurile și acțiunile lor și este menținută ca reală de acestea”* (Berger și Luckmann, 1999, 30). Cu alte cuvinte, faptul că toți cei intervievați se definesc ca fiind bucovineni și leagă identitatea lor de o reprezentare a Bucovinei ca realitate distinctă ne îndrituiește să căutăm caracteristicile spațiului în cauză în discursurile lor despre Bucovina. Interviurile luate bucovinenilor ilustrează o clară și inconfundabilă conștiință a apartenenței la această provincie. Există în toate aceste interviuri un element tranșant, în sensul foucaultian al termenului: *„cunoașterea proprie oamenilor și care nu este cătuși de puțin o cunoaștere comună, un bun-simț ci, dimpotrivă, o cunoaștere diferențiată, incapabilă de unanimități și care nu-și datorează forța decât caracterului tranșant pe care-l opune tuturor celorlalte cunoașteri care o înconjoară”* (Foucault, 2009, 22), element care ar îngloba câteva atribute pe care respondenții le asociază ca fiind proprii spiritului bucovinean: un anumit individ

filosofic-juridic dotat cu simț antreprenorial, un etos definit prin multiculturalism, toleranță etnică și stil de viață și nu în ultimul rând, o stare de disciplină și de corectitudine impuse de un mecanism disciplinar.

Acest „spirit occidental” reprezintă consecința guvernării austriece, guvernare orientată spre modernizarea unei societăți neomogene, modernizare începută la finele secolului al XVIII-lea și continuată pe toată durata secolului al XIX-lea. Este perioada în care guvernarea de tip european este marcată, așa cum arată Foucault, de principiul rațiunii de stat, adică de ideea mercantilismului, a poliției și a balanței europene. Să nu uităm că „visul” oricărui imperiu este acela al nemuririi. Ocuparea de către austrieci de noi teritorii (cum a fost cazul părții de nord a Moldovei) ilustrează acest vis și această ecuație a balanței europene, a raporturilor cu alte state și care apoi s-au transformat într-o problemă internă, de întărire a statului, prin fiscalitatea obținută prin strângerea de taxe și impozite de la locuitori. În acest context se pun două probleme: prima, a creșterii în general, și alta, de creșterea în special a numărului de locuitori, iar a doua vizează nașterea unei *„noi arte de a governa și a unor mecanisme având funcția de a produce, de a insufla, de a majora libertăți, de a introduce un surplus de libertate, printr-un plus de control și de intervenție”* (Foucault, 2007, 71). Începând cu a doua parte a secolului al XIX-lea asistăm însă în plan european la un fenomen de emancipare națională care va cuprinde și minoritățile care vor începe lupta împotriva *„marilor aparate de stat (în special, austriac și rusesc)”* (Foucault, 2009, 60).

## Punctul de plecare

Primul lucru care te izbește în aceste relatări este dragostea față de ținutul natal, de unde și întrebarea: care este resortul acestui sentiment?

Pentru început ne vom sprijini în demersul nostru pe o apreciere făcută de Tocqueville când descoperă cultul patriei care există la americani: *„iubirea de patrie este un fel de cult de care*

*omul se leagă datorită practicii*” (Tocqueville, 1995, 114), iar prin practică Tocqueville înțelege îndeplinirea unei îndatoriri și exercitarea unui drept. Cum arată această îndatorire și cum se manifestă exercitarea unui drept în acest spațiu? Răspunsurile trebuie căutate în faptul istoric, pe două paliere: un palier al vieții sociale și un al doilea palier, cel existent la nivelul guvernării.

În esență, guvernarea oricărui teritoriu se sprijină pe trei tipuri de *medium*, care se vor regăsi și în cazul Bucovinei: a. *medium*-ul economic, („banii” și corespondentul banilor care este „piața”); b. *medium*-ul politic ce are în centru noțiunea de „guvernare”; c. *medium*-ul social, care vizează chestiunea „solidarității”, așa cum arată Habermas: „în linii mari consider că societățile contemporane sunt întru câțva indirect integrate prin trei mecanisme sau tipuri de *medium*. «Banul», ca *medium* se instituționalizează, ca să spunem așa, în termenii economiei de piață; «puterea», ca *medium* se instituționalizează în organizații, iar «solidaritatea» este generată de norme, valori și de comunicare” (Habermas, 2008, 44). Prin aceste „*medium*”-uri se țintește transformarea multiplelor comunități etnice („popoare”) într-o singură populație, concomitent cu transformarea individului în cetățean, prin definirea lui simultan drept subiect economic și subiect politic, ce împărtășește cu ceilalți, aceleași valori și principii.

Aceste schimbări nu se pot înfăptui fără un aparat de stat, fără o administrație performantă capabilă să implementeze un tipar care are drept scop de a-i apropia pe minoritarii unii de alții. Miza este ca bucovineanul român să simtă că mai degrabă face parte din aceeași „lume” cu bucovineanul evreu sau cu bucovineanul ucrainean, cu care intră în relații vii, de viață, decât cu moldoveanul de dincolo de graniță. Acest fenomen este general, toate minoritățile din Bucovina suferind același proces de „aculturație”, o aderare mentală și practică la lumea occidentală. Este cât se poate de firesc ca în decursul secolului al XIX-lea românii și bănuiesc că nu numai ei, să se considere „bucovineni”, ca element de distinctivitate în raport cu „neamul” de care aparțineau.

## **Medium economic**

Un prim pas întreprins de guvernarea austriacă în construirea *medium*-ului economic l-a reprezentat împrumutarea țăranilor. Până la 1774 există o anumită realitate economică. Boierii români dădeau pământul în arendă, dar niciodată în același loc. Acest mecanism de hărțuire ascundea o relație de putere. Nesiguranța țăranului conducea la creșterea capacității de impunere a voinței și dorinței proprietarului. Consecința a fost că țăranul român nu-și putea construi nici casă, nici șură. Lipsit de posibilitățile de a agonisi și tezauriza, țăranul trăiește la limita supraviețuirii, neavând forță în negocieri și, ca atare, trebuie să accepte prețurile propuse de boier. Acest sistem exprimă un raport de forță și conduce la reproducerea unui raport de forță, în totală opoziție cu spiritul occidental al vremii, ce fusese exprimat, printre alții, de John Locke: „*scopul legii nu e de a desființa sau restrânge libertatea, ci de a conserva și extinde*” (Locke, 1999, 86).

În momentul în care guvernarea austriacă distruge aceste relații definite prin „domesticitate”, ea distruge și puterea pe care boierul o are asupra unui teritoriu și asupra sufletelor celor aflați în acel teritoriu. Ea face, totodată, din fiecare individ obiect-tintă al politicii sale și, implicit, al represiunii, ca expresie a violenței politice. Este posibil ca un anume contract afectiv să se fi rupt atunci, pentru că românul a descoperit că viața lui s-a îmbunătățit sub „străin”. Instituirea unor noi raporturi juridice consemnează instituirea unor noi raporturi ale celui în cauză cu puterea. Grație faptului că este proprietar, țăranul are o legătură directă cu statul, legătură care nu este mediată de alte structuri de organizare. În același mod s-a realizat și împrumutarea țăranilor cu terenuri ce aparțineau mănăstirilor: „*că aici terenul agricol era al mănăstirii Humorului. Toți cei care erau aicea au fost împământeniți după 1848. În ce sens? Adică câtă moșie ai lucrat, adică pe cât te-ai contractat, îți dăm pământul acela. Și atunci o moștenit vreo 15 ha sau mai mult, că știu că avea aici, în grădină 4 ha și*

aveau 10 și mai multe hectare în deal, aici” (Ion Andronic). Se observă cum guvernarea introduce în acțiunea sa un principiu liberal, enunțat de John Locke, anume că „proprietatea este muncă”, că omul are atâta proprietate cât poate munci și că valoarea proprietății nu este în sine, dată de vreun drept cutumiar, ci de capacitatea de a produce.

### **Medium social**

În plan personal, împrumutarea produce, odată cu autonomia persoanei și dezvoltarea sa cognitivă, pentru că ea solicită competențe noi în rezolvarea problemelor complexe, cărora bucovineanul trebuie să le facă față. O decizie greșită ajunge să fie evaluată ca atare numai dacă cel care a luat-o a avut libertate și acesta este primul pas în învățare și în dezvoltare cognitivă. Există astăzi abordări teoretice care leagă dezvoltarea cognitivă de dezvoltarea morală: „procesul de învățare trebuie înțeles intern ca trecere de la o interpretare X a unei probleme la o interpretare X2 a aceleiași probleme, în așa fel încât subiectul ce învață poate explica, în lumina celei de-a doua interpretări, de ce prima este falsă” (Habermas, 2000, 37). Este vorba de dobândirea unui sentiment de control al vieții. Acest proces de învățare a continuat și după 1918.

Unii își amintesc că motivația de a învăța era deosebită la copiii proveniți din familii sărace: „fiind de la țară, majoritatea erau copii necăjiți, care aveau într-adevăr dorința de a învăța”, sau învățau de la frații mai mari care erau la școală. Alții, precum Viorica Pițul, își amintesc cum jucându-se cu cei de o vârstă, fie că erau nemți, unguri, evrei sau ucrainieni învățau de la ei limbile străine: „și noi, ca copii, eram tare fericiți când învățam unii de la alții cuvinte noi în alte limbi”. Este evident că astfel stocul de cunoștințe crește și prin el crește și cantitatea de cunoaștere, de accedere la toate „sublumile” pe care le reprezentau minoritățile etnice, fapt ce stimulează procesul de dezvoltare cognitivă. Tit Gheorghian ne destăinuie faptul că studenții erau învățați cum să se comporte în societate: „se făcuse un curs de dans pentru că la noi

veneau mulți studenți de la țară și așa... și se învățau bunele maniere. Era cursul lu' Anca Ștefureac, unde îi învăța cum să se poarte, cum să danseze, cum să se obișnuiască în societate, vedeți, era o educație care se făcea studenților”.

Un alt respondent își amintește că tatăl său a învățat, ca angajat: „tata fiind orfan de părinți și el și lucrând între nemți 10 ani, era mai dezghețat decât ceilalți și învățase de la nemți meserie foarte bună pe vremea aceea, era agent veterinar. A învățat-o cu puterea lui, nu știa carte înainte de medicul veterinar. Acesta îl lua cu el ca vizitiu și timp de 10 ani, cât a lucrat cu el, s-a obișnuit” (Onisim Cuciurean). Un alt respondent, Dimitrie Vatamaniuc, afirmă că procesul de colonizare a fost și un mijloc prin care românii învățau de la nemți: „populația românească a avut relații foarte bune cu aceste colonii pentru că erau meseriași foarte buni, excelenți meseriași: cococari, pantofari, tot ce vreți, așa, și muncitori foarte buni la pădure, gospodari și agricultori, și deci românii au învățat și de la ei destule lucruri foarte bune”. Învățarea ține de mecanismele de disciplinare care pătrund peste tot, nu doar în educație, ci și în muncă, în timpul liber, în relațiile publice: „de-a lungul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea asistăm la apariția unor tehnici de putere centrate, în principal, asupra corpului, asupra corpului individual. Este vorba de toate acele proceduri prin intermediul cărora se asigură repartizarea spațială a corpurilor individuale (separarea și alinierea lor, punerea lor în serie și sub supraveghere) și organizarea, în jurul acestor corpuri individuale, a unui întreg câmp de vizibilitate. Este vorba, de asemenea, de acele tehnici prin care se ajungea la luarea în grijă a acestor corpuri, prin care se încerca majorarea forței lor utile prin exercițiu, dresaj etc. Este vorba, totodată, de tehnici de raționalizare și de economie strictă a unei puteri care trebuie să se exercite, în modul cel mai puțin costisitor cu putință, printr-un întreg sistem de supraveghere, ierarhii, inspecții, înscrisuri, rapoarte: de toată acea tehnologie care ar putea fi numită tehnologia disciplinară a muncii” (Foucault, 2009, 191). Toate au rostul enunțat de același

Foucault: „*disciplina fabrică indivizi*” (Foucault, 2006, 249).

Disciplina în muncă apare sub forma obligativității de a lucra: „*acolo, în Bucovina, era obiceiul bun că preotul, învățătorul, oricine ar fi fost intelectual, medicul, mergeau la coasă... lucrau... cot la cot lucrau... Obişnuţi probabil de la nemţi, la nemţi nu exista ţărani sau intelectuali, la ei toată lumea lucra*” (Onisim Cuciurean). Regimul de lucru, vara, al coloniștilor nemţi, la Ilişeşti, presupunea sculatul la „*patru dimineaţa, aveau cai foarte buni, unelte foarte bune, nu aveau mecanisme pe atunci, dar la 4 dimineaţa se duceau în câmp, lucrau până la 10, veneau acasă, se spălau, mâncau, se culcau, și la 4 după-masa se duceau înapoi și veneau pe la 10-11 noaptea*” (Ion Andronic).

Disciplina și respectul dedus din ierarhie sunt inculcate încă din școală: „*dacă între noi, între ani, era de la un an la altul... era «domnul elev».* Da, da, eu dacă mă adresam unui elev de clasa a șaptea, să spunem, dacă eu eram într-a cincea, îi spuneam «domnule elev»” (Traian Busuioc). Cu alte cuvinte, disciplina însemna prezența a numeroase mecanisme de inhibare. Disciplina școlară prevedea restrângerea libertății de mișcare a elevilor în spațiul public. Restrângerea funcționa pe principiul disimetriei, băieții putându-se plimba prin oraș, în timp ce fetele nu aveau acest drept, dovadă a unei culturi care scoate în evidență „*activismul masculin*”: „*elevii aveau deplasările și mișcărilor foarte limitate. La cinematograful nu aveai voie decât unde scria «Permis pentru elevi și eleve», pe stradă nu aveai voie să te plimbi nici așa, brambura, darămite cu fete, sau să intri undeva, să te prindă că ai fost într-o cârciumă sau cu fumatul, sau...*” (Traian Busuioc). Această disimetrie se echilibrează prin modul în care sunt privite fetele, ele fiind considerate „*zâne*” (Ion Andronic). Observăm cum o regulă care favorizează un gen este echilibrată de o normă care favorizează celălalt gen și cum regula este generatoare de normă. Colonizării teritoriale, care a însemnat organizarea spațiului, folosirea cadastrului, aplicarea principiilor de urbanism i-a corespuns o colonizare a tineretului, ca unul din

primele puncte de aplicare a sistemului disciplinar sau, cum spune Foucault: „*în această practică a exercițiului individului asupra lui însuși, în această încercare de transformare a individului, în această căutare a unei evoluții progresive a individului până la punctul de salvare, în acest travaliu ascetic al individului asupra lui însuși în vederea salvării sale se găsește matricea, modelul prim al colonizării pedagogice a tineretului*” (Foucault, 2006, 65).

Disciplina reglementează conduitele sociale: „*la noi, la sat, nu se încuia ușa la tindă când plecai de acasă și lăsați casa goală. Se puneau o coadă de mătură sau se bara ușa cu un leaț, ceva, și ușa rămânea descuiată, semn că nu-i nimeni acasă, și nu se auzea să fi furat sau știu eu ce... O coadă de biciușcă, din pădure, nu se fura. Adică... administrația austriacă s-a caracterizat printr-o severitate deosebită. Și această severitate deosebită, pusă în practică, a avut ca urmare... cum să spun... asupra omului și conglomeratului de națiuni pe care ei le guvernau, cinstea. Cinstea nu se obține cu vorbă bună, cinstea, corectitudinea, se obțin numai cu elemente coercitive... dacă lipsește elementul coercitiv, s-o terminat*” (Vasile Lazăr). Aceste valori se inserează în actul educațional: „*ni s-a spus atunci, de către cei mai mari, ordinea în școală, că cine se prinde cu minciuni sau cu furturi este eliminat din toate școlile normale din țară. Motivarea: un pedagog nu poate să aibă vicii pentru că strică generații întregi*” (Ion Andronic). Din aceste relatări deslușim cum își face apariția, alături de disciplină, o nouă putere, cea a normei. Sau în termenii lui Foucault: „*odată cu tipurile de disciplină, își face apariția puterea normei: legea cea nouă a societății moderne! Să spunem, mai degrabă că, începând din secolul al XVIII-lea, ea a venit să se adauge altor puteri, obligându-le la noi delimitări: a Legii, a Cuvântului și a Textului, a Tradiției. Normalul se instituie ca principiu de constrângere în învățământ odată cu instaurarea unei educații standardizate și cu organizarea școlilor normale*” (Foucault, 2006, 265).

Acest lucru este asociat unei modificări a perspectivei juridiciale, locul ilegalismelor legate de drepturi fiind luat de ilegalisme

legate de bunuri. Guvernarea austriacă, anulând în mare sursa ilegalismelor legate de drepturi (bucoveninii sunt considerați cetățeni), nu va accepta în nici un fel existența ilegalismelor legate de bunuri. Corectitudinea și cinstea favorizează încrederea, iar încrederea reprezintă sursă a dezvoltării, pentru că favorizează multiplicarea tranzacțiilor. În plus, cu cât oamenii sunt mai cinstiți, cu atât costurile legate de control sunt mai reduse. Statul austriac devine un beneficiar al acestei situații, direct prin reducerea costurilor de control și indirect, prin câștigurile obținute prin facilitarea tranzacțiilor grație onestității participanților.

În fapt, asistăm la apariția bucovineanului ca individ filosofic-juridic. Această sintagmă a lui Foucault, (construită pe conceptele lui Mead, „eu-mie”), scoate în evidență capacitatea omului de a marca spațiul în care trăiește, expresie a libertății și vorbim astfel de individul filosofic, dar și capacitatea de a se înscrie în disciplina socială, „societatea din om”, dovadă a asumării responsabilității, acesta fiind individul juridic. Acest individ filosofic-juridic se prezintă ca fiind o persoană demnă ce dispune de simț antreprenorial. Mărturisește Traian Busuioc: *„românul pe care-l știu eu a fost un om harnic, un om cinstit, nu fura, nu mințea, povestesc de mediul în care eu stăteam, am făcut ochi, primii ani acolo i-am trăit, în mediul ăsta, și așa i-am cunoscut pe oameni, foarte cinstiți”* (Traian Busuioc). În acest caz, vorbim de reperarea unei distinctivități în raport cu timpul prezent. Bucovineanul aflat în „exil”, refuză vulgaritatea: *„când ne-am mutat la Călărași, Ialomița, acolo la un brutar, era brutărie și se sculau de dimineață și înjurau. Tata meu era om în vârstă. El se scula și pleca în oraș, ca să nu audă cum înjură da, așa era domnișoară, erau oameni excepționali”* (Melania Urca). În acest caz e vorba de conștiința distinctivității în raport cu omul din Muntenia. Similar, bucovinenii dobândesc conștiința distinctivității grație contactelor cu moldovenii. Vasile Buduman afirmă fără nici un echivoc: *„mult mai gospodari sunt bucovinenii decât moldovenii”*. În urma unei experiențe în Erbiceni, Radu Grigorovici concluzionează:

*„Moldova acum este o reflecție a acestui tip de om care nu e în stare, chiar dacă știe că e de rău” să schimbe lucrurile (n.n.). Cel în cauză își caută cuvintele pentru a nu fi acuzat că jignește: „am spus uite, facem noi astăzi drumul, tot n-au soldații ce face și se țin de potlogării... Ne-am dus la primărie, pe primar nu l-am găsit, era beat. L-am scos și s-o supărat că l-am sculat din somn, așa... și i-am zis: „Uite ce e, noi avem căruțe, avem cai, avem unelte, avem oameni care n-au ce face, noi vă curățăm tot noroiul ăsta. Îl aruncăm în Bahlui și să aveți și voi un drum ca lumea!” „Apoi domnule, noi nu vă dăm voie...” „De ce?” „Dacă ați fi nemți, v-am da!”* Respondentul conștientizează prin această experiență diferențele legate de dezvoltarea cognitivă între bucovinean și moldovean.

Împroprietărirea conduce la formarea simțului antreprenorial al țaranului român, definit prin verbul „a face” și care reprezintă premisă a dragostei față de ținuturile natale. Radu Grigorovici afirmă: *„adevărata grijă pentru avere nu o are decât cine este proprietar, cu drept ereditar. Și asta a fost și e și până astăzi baza psihologică a bucovinenilor. Asta este proprietatea mea și aicea fac treabă chiar dacă nu asta... șoseaua asta se strică, noi toți din obște o reparăm după un principiu cât suntem, cât pământ avem”*.

Tocmai noțiunea de „interes personal” desprinsă din cea de „proprietate privată” i-a făcut pe bucovineni să înțeleagă că este în avantajul lor să-și unească forțele în realizarea bunurilor publice, bunuri în care își regăsesc propriile interese. Este vorba de a avea încredere în ceva care este virtual și de a face conexiunile necesare între efortul propriu și un fapt „virtual”. Bucovineanul apare ca fiind o persoană rațională, o persoană care gândește în termeni de posibilitate, adică legat de un viitor și capabil să se detașeze de prezentul imediat, materializabil prin „ce-i în mână nu-i minciună”. Cu asta se intră în alt domeniu al dezvoltării cognitive, cel legat de capacitatea de a elabora strategii. Producerea bunurilor publice este și rezultatul și precondiția solidarității. Individualismul se assemblează astfel cu spiritul comunitar și,

de aici, cu patriotismul. Acest lucru explică o caracteristică a societății din Bucovina, faptul că dispunea de un capital social ridicat.

Simțul antreprenorial are o legătură directă cu corectitudinea și cu demnitatea, pentru că absența acestora înseamnă imagine nefavorabilă, imagine care împiedică accesul la resurse. Există o clară relație între dezvoltare cognitivă și moralitate la bucovinean, conferită de faptul că amândouă stau pe același fundament: competența în a rezolva problemele puse de lumea în care activează. Pe de altă parte, Bucovina este alcătuită din societăți cu dimensiuni relativ mici, fie că avem în vedere orașele, fie lumea rurală, iar mobilitatea socială și mobilitatea spațială nu sunt foarte dezvoltate. Oare câți români bucovineni au considerat Moldova reprezentând o „linie de fugă” (Deleuze) și au căutat să scape de mașinăria disciplinară austriacă trecând granița? Bucovineanul trăiește în dependență în raport cu mediul. Avem, prin urmare, o realitate definită de tot ce înseamnă persoană (autonomie, emancipare, spirit antreprenorial, corectitudine, demnitate) pe de o parte și existența unui control social ridicat, normativ, dublat de un control înfăptuit de o autoritate considerată legitimă, care nu permit înflorirea comportamentelor oportuniste.

*Medium* social cuprinde și alte aspecte. Unul este cel al stilului de viață urban, stil care a contribuit la dezvoltarea spiritului comunitar și la întărirea solidarității sociale. Vorbim de existența societăților studențești pe structură etnică: „Junimea”, „Arboroasa”, „Bucovina și Moldova” la români, „Dragonă” și „Theodonea” la nemți etc. Societățile organizau balurile: „în fiecare sâmbătă erau 2-3 baluri, balul Principelui Mircea, mai erau vreo câteva societăți de binefacere, care îmi scapă numele, balurile Junimii, ale Societății... balurile Bucovinei și Moldovei, balul nemților, teutonilor, francofonia, balul polonezilor; erau balurile societăților sportive, Dragoș Vodă, în fine și altele. În fiecare sâmbătă erau 2-3 baluri, după Crăciun, până la sfârșitul lui martie... Nu, erau și baluri selecte cu invitații, ținută de rigoare, frac sau smoking, iar doamnele în

*rochii, toalete de seară. Alte baluri erau și mai riguroase, nu se admitea smochingul, numai fracul. Și balul începea așa...”* (Tit Gheorghian). În aceeași sferă, a stilului de viață urban intră și jocurile de societate, tarocul, jocul de cărți al elitei bucovinene care a reprezentat în perioada comunistă forma de recunoaștere a apartenenței la o lume comună.

Viața culturală face parte din stilul de viață urban. Un respondent își amintește de vizita lui George Enescu la Rădăuți, în care o personalitate culturală era primită potrivit unui protocol ce era destinat personalităților politice: „era într-un turneu în Bucovina, a fost primit la gară, am fost mobilizați, cum se spune acuma, atunci eram adunați și elevi de la școala primară și cei de la liceu, și bineînțeles lumea, când a coborât din tren, mi-a rămas... eram copil... deci eram încă în școala elementară, școala primară, clasa a treia, a patra, deci prin anul 1926, '27, '28, când a făcut această vizită, nu știu exact anul. Am participat și la concertul pe care l-a dat la Casa Germană, sala Casei Germane, că și evreeii aveau sediul lor cultural, nemții aveau, aveau și clădirea, și nemții erau avantajați că au moștenit...” (Sextil Puiu). Pluralismul etnic înseamnă pluralism cultural și, concomitent, nașterea unor centre de ambiție și competiție care, în foarte multe situații ajung să stea la baza viitoarelor stări tensionale. După cum este posibil ca în lumea urbană, unde între comunitățile etnico-religioase și lingvistice există o vizibilitate constantă, această competiție să genereze „moravuri mai curate”, după expresia și ideea lui Tocqueville: „*disensiumile religioase care au agitat lumea creștină erau pe atunci în toi. Anglia se avântase cu un fel de furie pe această cale nouă. Firea locuitorilor ei, dintotdeauna gravă și cumpănită, devenise austeră și dornică de argumente. În cursul acestor înfruntări intelectuale instrucția sporise, spiritul dobândise datorită lor o cultură mai profundă. Tot vorbindu-se de religie, moravurile deveniseră mai curate*” (Tocqueville, 1995, I, 72).

O componentă a capitalului social este legată de salvarea onoarei celui alt și de politețe. Cum declară Traian Busuioc: „*asta a caracterizat viața noastră în Bucovina, foarte mult respect*

față de tot ce era om”, care merge până la gesturi cotidiene: „să dai bună ziua la oameni, cu cine te întâlnești. Dacă ești undeva, să nu te bagi în vorbă, să răspunzi numai dacă ești întrebat și să nu aud că ai făcut vreo minune, că mă supăr!”. E vorba apoi de respectul acordat fetelor: „noi eram de fapt organizatorii balului, trebuia să dansăm, eram doi-trei inși sau patru și trebuia să dansăm toate fetele, nu făceam deosebire. Când mergeam în altă parte dansam cu fata care îmi plăcea mai mult, cu fata care îmi plăcea mie. Însă când eram organizatori, trebuia să dansăm absolut cu toate fetele” (Traian Busuioc). Dacă citim „politețea”, așa cum o face Walter Benjamin: „calea de mijloc adevărată, rezultanta între componentele contradictorii ale moralei și ale luptei pentru existență” (Benjamin, 2002, 249), atunci vom arăta că acțiunea socială din acest spațiu, în sensul weberian al termenului, adică orientată spre celălalt, se definește ca un echilibru între acțiune rațională orientată către scop și acțiunea orientată către valori. Politețea face și ea parte din mecanismul disciplinar pentru că urmărește, alături de demnitate, ca interacțiunile dintre indivizi să se producă fără fricțiuni. Urmele guvernării austriece s-au perpetuat în timp și au fost memorate de respondenți, fapt firesc, pentru că nu poți șterge în două decenii ceea ce austrieicii au realizat în 140 de ani.

Tot în cadrul *medium*-ului social intră și aspectele legate de multiculturalism și toleranță etnică: „deși Cernăuțul era un oraș foarte cosmopolit, în care trăiau toate naționalitățile posibile, nu știam nici măcar ce înseamnă șovinismul” (Traian Busuioc). Vasile Pițul constată că „n-am pomenit să fie disensiuni între cele două comunități și nu numai nemți am avut în comună, am avut slovaci, evrei, am avut toate patru etniile”. Disciplina în spațiul copilului era impusă de autoritatea familială în limba germană: „dacă ne adunam mai mulți și făceam gălăgie, moșul striga „still”, adică „liniște”. Striga în limba germană” (Traian Busuioc). La nivel microsocial se reproduce faptul macrosocial: ordinea socială se impune prin limba germană.

Pe de altă parte, această calitate legată de autonomie și demnitate face ca bucovineanul să fie o persoană cu „un umor de un anumit gen, un umor sceptic care se bazează întotdeauna că lucrurile nu sunt chiar așa, așa cum se spune”. Bucovineanul ar da dovadă de o anume perspicacitate, adică capacitatea de a recunoaște faptul că suntem înconjurați de „jocuri”, în care discursurile sunt fapte prin care se construiesc raporturi de putere. Cu alte cuvinte, individul filosofic știe că uneori trebuie să se disocieze de cel juridic, iar alteori nu. Acesta este spațiul a ceea ce filosofii numesc liberul-arbitru. Existența unui etos caracterizat prin multiculturalism și toleranță etnică și a unui spirit al autonomiei persoanei și al demnității explică diferența în două situații similare, pogromul de la Iași și cu ceea ce s-a întâmplat la Cernăuți, în același moment istoric, sub aceeași guvernare, pe aceeași problemă evreiască: „Traian Popovici, nepotul lui Dori Popovici. Dori Popovici a fost ministrul Bucovinei... Era Averescu între anii '26-'27. A salvat cam 20.000 de evrei!” (Tit Gheorghian). Vrem să spunem că tocmai acest etos a permis apariția unor personalități capabile de a lua decizii în raport cu propria lor conștiință.

Așa cum se observă prin citatul de mai sus, limba germană a reprezentat acțiunea comunicativă prin care se rezolvau conflictele, dezordinea, deci aspectele de coordonare între oameni. Minoritarii se înțeleg folosind limba germană. Acest lucru are consecințe la nivel de elită. Există o idee a lui Deleuze și Guattari care explică succesul lui Kafka, intrarea lui în universal grație folosirii limbii germane: „dacă scriitorul este marginal sau la distanță față de fragila sa comunitate, situația aceasta îl face să fie cu atât mai în măsură să exprime o altă comunitate, potențială, să creeze mijloacele unei alte conștiințe și ale unei alte sensibilități” (Deleuze și Guattari, 2007, 29). Faptul ne ajută să înțelegem excepționalismul producției intelectuale, literare și artistice a Cernăuțului de la începutul secolului XX și pe toată durata perioadei interbelice.

Limba minorităților naționale reprezintă pe de altă parte vehiculul prin care tradițiile

culturale ale comunităților în cauză ajung în viitor. Înțelesurile simbolice, asumate subiectiv, se dobândesc în limbă, în deplină consonanță cu practicile vieții cotidiene, caz în care limba îndeplinește și funcția de socializare, de producere de identitate, ea intrând în acord cu regulile de funcționare a societății. Sau cum afirmă Habermas: „limba îndeplinește trei funcții: a) aceea a reproducerii culturale sau a prezentualizării tradițiilor (din această perspectivă și-a dezvoltat Gadamer hermeneutica sa filosofică), b) aceea a integrării sociale sau a coordonării planurilor a diferiți actori în interacțiunea socială (din această perspectivă am dezvoltat eu o teorie a acțiunii comunicative) și c) aceea a socializării sau a interpretării culturale a nevoilor (din această perspectivă a elaborat G.H. Mead psihologia sa socială)” (Habermas, 2000, 30). Ca atare, ținând cont de aceste atribute ale limbii, nu trebuie să ne mire că folosirea limbii române a fost restricționată în imperiul austriac, iar acest fapt nu a avut în vedere ușurarea cooperării, ci a vizat ștergerea tradițiilor culturale și a identității. Un cercetător al istoriei comunei Sucevița, Valerian Procopciuc, vorbește despre un document oficial în care se precizează că „numai în cazul când nu pot înțelege limba germană bine, elevii să folosească și cuvinte românești. Restul, numai în limba germană”. Faptul nu trebuie să mire. Oare nu ne spune Bourdieu că: „n-ar trebui să uităm niciodată că limba – grație infinitei capacități generative, dar și originare, în sensul lui Kant, pe care i-o conferă puterea ei de a produce în existență producând reprezentarea colectiv recunoscută, și astfel realizată, a existenței – este, probabil, suportul prin excelență al visului de putere absolută” (Bourdieu, 2012, 57). Politica de deznaționalizare a ocupației austriece a fost directă. Statul nu sprijinea apariția de școli românești („nu se pot deschide școli cu ajutorul statului numai în localitățile unde se găsesc și preoți catolici sau uniți” afirmă Ioan Andronic), astfel că înființarea de școli dincolo de învățământul primar, prin mijloace private, nu avea sorți de izbândă din cauza costurilor.

Austriecii au încercat să generalizeze obligativitatea învățării limbii germane prin blocarea formării de profesori în limba română. Radu Grigorovici amintește că Ion Nistor, pentru a fi abilitat „s-a pus bine cu singurul profesor de istorie de la Viena, care era ceh. Deci era în prietenie politică cu românii, care l-a preluat ca să facă abilitarea aceasta, acest certificat ca să-i spunem așa, care dădea dreptul de a candida la un post de profesor. Deci asta a fost primul pas, pentru că știa că la Cernăuți n-o să i se facă acest lucru, istoria, fiind ca la comuniști, Academia „Ștefan Gheorghiu”. Nu intrai decât dacă erai cine trebuie”. Neexistând suficienți profesori universitari români, nu se puteau înființa forme de pregătire universitară în limba română pentru români, iar absența cadrelor făcea ca elevii români să fie obligați, în situația în care doreau să se dezvolte profesional, să urmeze școli în limba germană. Cu o calificare pe baze germane, ei puteau cu ușurință să fie dislocați din spațiul ocupat de minoritatea română, constituind corpul de tehnocrați ai guvernării hegemonice, blocându-se în acest fel emanciparea de natură etnică, imposibil de realizat în afara unei elite. Povestește George Crăsnean: „bunicu' de pe mama, tata mare. O făcut armata la Austria. Și o făcut, atunci îi prindea... ca să-i ducă la armată. Cu oamenii nu era o regulă, o angajare de aceea. Și cum l-o dus, opt ani de zăle o făcut în Austria armata. Și-acolo el o fost ofițer. Și când o vinit, după opt ani acasă, cunoștea șapte limbi, da' limba română n-o știé. Când o vinit în sat nu să-nțălegea numa' cu popa. Că popa vorbea engleza și el o știé, și să-nțălegea cu el”.

Ar fi de studiat dacă nu cumva toate aceste măsuri menite să producă supuși ai suveranului nu au fost resimțite ca ofense aduse spiritului național emancipat de ideea romantică, cu atât mai intens trăite cu cât această emancipare era fundamentată pe noțiunea de demnitate a persoanei și care, într-o explicație de tip Strawson, s-au transformat, în timp, în resentimente, o formă de condamnare morală (Habermas, 2000, 48) care acumulate în timp au ajuns să confirme perspectiva H. Arendt asupra violenței: „practica violenței, similară tuturor

*acțiunilor, schimbă lumea, dar cea mai probabilă schimbare este că rezultă o lume mai violentă*” (Arendt, 2013, 2). Primul Război Mondial a reprezentat ocazia ca aceste sentimente rănite să iasă la lumină și să se materializeze politic și istoric.

Pe de altă parte, ar fi interesant de studiat istoria dezidentificării în acest spațiu, care au fost formele dezidentificării și care au fost rezultatele, în termeni de reușită personală, ale acestei dezidentificări care a funcționat ca o formă de întărire a ordinii sociale existente și de participare la viața socială. Este dezidentificarea expresia unei conștiințe etnice rănite care ia distanță față de ordinea socială sau dimpotrivă, evită să memoreze cauzele suferinței fiind o formulă de integrare socială? (Butler, Laclau și Žižek, 2012, 25).

Aceste restricții în formarea profesională au generat nu doar resentimente, ci și ambiție, fapt tradus în calitatea pregătirii pe care profesorii români au dobândit-o ca absolvenți ai universității vieneze. Respondenții își amintesc de remarcabilii profesori pe care i-au avut în liceu: Nicolae Tcaciuc, poet și traducător din Li Tai Pe, Teodor Bălan, filolog, latinistul Amoniu Liteanu, doctor în filosofie, Vasile Cârdei, profesorul de istorie, despre care Mircea Jemna relatează: „*s-a găsit în camera în care a murit, în dormitorul lui, pe noptiera lui, s-a găsit o carte deschisă și pusă invers, așa... care fusese citită probabil înainte. Și punând mâna pe ea, ce credeți c-a descoperit, ce citea profesorul meu de istorie? Iliada, dar în original, în limba greacă*”. Capitalul social al unei comunități stă și în calitatea educatorilor și formatorilor de conștiință. Or tocmai calitatea educației a mărit conștiința distinctivității bucovinenilor în raport cu moldovenii. Românii bucovineni se distingeau etnic și lingvistic de ucrainieni, dar se distingeau în plan mental, cultural și civic de moldoveni.

Colonizarea rurală urmărea, în planul doi, să producă și deznaționalizarea. Ea nu s-a produs din două motive: „*odată era limba germană, pe care populația autohtonă, deși se învăța în școală, totuși, nu a devenit limbă curentă de*

*discuție, dar mai ales a fost un alt impediment foarte serios, religia. Ei erau catolici și deci aceste comune au fost ca niște insule izolate în populația românească*” (Dimitrie Vatamaniuc). Este evident că nici *medium*-ul politic, nici cel social nu au integrat factorul religios în cadrul hegemoniei, așa cum s-a întâmplat în Transilvania. O explicație ar fi existența a numeroase religii. Așa cum remarcă Voltaire, ordinea socială este amenințată acolo unde există o realitate religioasă bipolară și este salvată acolo unde există mai multe credințe religioase.

Guvernarea austriacă a ținut, în atingerea aceluiași obiectiv, reducerea complexității, ca nici o minoritate să nu fie majoritară în teritoriile ocupate, pentru a împiedica apariția unor centre de putere care să micșoreze astfel posibilitățile de control. Implantarea de minoritari a intrat în această logică. Dacă orașele, prin logica inerentă/internă a capitalului, erau multietnice, problema rurală a fost rezolvată prin colonizări germane și ucrainiene. Aducerea de populație germană nu s-a făcut la întâmplare. Sistemul prevedea amplasarea satului nemțesc în mijlocul unui cerc care cuprindea câteva sate românești. Nemții erau buni meșteșugari și furnizau românilor servicii de acest tip. Constituirea unei structuri de servicii generează dependențe, produce o formă de solidaritate intercomunitară, participând în felul acesta la realizarea hegemoniei (Butler, Laclau și Žižek, 2012, 80).

La slavizarea acestui teritoriu au contribuit și românii. În fapt, fenomenul se regăsește și în alte spații europene. Max Weber remarcă cum salariile mici pe care *junkerii* prusaci, marii apărători ai identității germane, le ofereau muncitorilor agricoli germani îi vor constrânge pe aceștia să emigreze în vest, în zonele industriale, locul lor fiind ocupat de polonezi și ucrainieni, care vor modifica compoziția etnică a estului Germaniei. Dimitrie Vatamaniuc arată că de la un moment dat, pentru țărănul român, ar fi fost rușinos să mai facă clacă pentru boierii români, posesori de mari suprafețe de pământ. Demnitatea românului și oferta salarială mică îi obligă pe moșierii români să aducă ucrainieni pentru lucrarea pământului, iar acest fapt va

contribui la modificarea raportului demografic în zonă: „pe moșia familiei Hurmuzachi de la Cernăuți, mari patrioți români, nu exista niciun lucrător român ci numai lucrători ucraineni. Mâna de lucru, ăștia au stat pe moșiile boierești, așa, a venit statul austriac și a făcut un act demografic și a împroprietărit pe locurile unde sunt și așa se face că în clipa de față comunele ucrainene sunt în partea Sucevei, unde au fost moși” (Dimitrie Vatamaniuc).

La aceasta se va adăuga și o calitate recunoscută a românilor, capacitatea lor de a învăța limbi străine. Radu Grigorovici susține că „un filolog renumit, care declara că dintre toate națiile în Bucovina românii sunt cei care învață în mod surprinzător de ușor limbi străine și că de aceea s-au ucrainizat multe sate românești, fiindcă dacă întrebai cum vorbește el nu știa decât ucraineană, știa și română, dar știa și ucraineană, era dispus să vorbească orice altă limbă”. Cunoașterea limbii celorlalte minorități poate fi citită și ca o formă de cinetism definit prin creșterea capacităților de interacțiune economică și socială și a lărgirii pieței maritale.

Colonialismul european promovat de puterile continentale începând cu secolul al XVIII-lea era inevitabil asociat cu existența minorităților etnice. Aici este cazul și Imperiului Habsburgic, aflat într-o dilemă: fără aceste populații și aceste teritorii, resursele statului ar fi fost mai mici, iar pe de altă parte, dezvoltarea comunitară ar fi pus în pericol, prin segmentare, capacitatea de supraviețuire a statului.

### **Medium politic**

Au acceptat bucovinenii ordinea socială impusă de guvernarea austriacă? Cu excepția răscoalei conduse de Luchian Cobiliță, nu avem știință de vreo altă mișcare socială. Pentru a explica acest fapt ne vom folosi de modelul propus de Max Weber în înțelegerea relației dintre individ și ordinea socială. În conformitate cu perspectiva propusă de Weber, actorii sociali subscriu la ordinea socială în virtutea tradiției (valid este ceea ce a fost dintotdeauna), în virtutea credinței afective (valid este ceea ce este

revelat ca fiind nou sau exemplar), în funcție de o credință rațională fundamentată de valori (valid fiind ceea ce a fost dedus ca absolut) și în virtutea unei legiferări pozitive, a cărei legitimitate derivă fie dintr-un acord voluntar al părților interesate, fie că este impusă de o autoritate care este considerată ca fiind legitimă și care, în consecință, obține supunerea (Weber, 1978, I, 36-37). Analizând cauza răscoalei țăranilor huțuli observăm că ea se datorează încălcării de către austrieci a unei tradiții, e vorba de folosirea liberă a pădurilor și pășunilor, în condițiile în care exista un proprietar al acestor păduri și pășuni. În termeni weberieni am spune că guvernarea austriacă a generalizat spectrul acțiunilor raționale orientate pe scop, de tip cost-beneficiu, prin construirea unei alte constelații de interese, în detrimentul unei acțiuni tradiționale, proprietatea în devălmășie și că răscoala a fost răspunsul dat de țărani la afectarea intereselor lor economice garantate de dreptul cutumiar. Guvernarea austriacă a căutat să anihileze orice semn al „particularului”. În același registru se citește și acțiunea de desființare a mănăstirilor ortodoxe (Costea, 1939, 125). În esență, statul se prezintă drept un universal care își exercită hegemonia de pe această poziție. Vom folosi sensul dat noțiunii de hegemonie de Judith Butler: „hegemonia pune accentul pe modurile în care puterea operează pentru a ne constitui înțelegerea cotidiană a relațiilor sociale și pentru a orchestra felurile în care noi consimțim (și reproducem) acele relații tacite și ascunse de putere. Puterea nu este statică sau stabilă, ci este reprodusă în diferite puncte de joncțiunea din interiorul vieții cotidiene; ea constituie simțul nostru fin al simțului comun și se ascunde sub aparența epistemei culturale dominante” (Butler, Laclau și Žižek, 2012, 37).

„Medium”-ul politic are în centrul ei o guvernare autonomă. Dieta Bucovinei funcționează pe un sistem mai degrabă corporatist, în care corporația reprezintă un grup construit pe interese economice similare și nicidecum pe relația partid politic-minoritate etnică. În acest fel, interesele de natură politică și simbolică ale grupurilor etnice ajung să treacă

pe un plan secundar. Cei douăzeci și nouă de membri ai dietei erau aleși prin intermediul colegiilor: cel al marilor proprietari, cel al camerei de comerț și industrie, cel al orașelor și cel al comunelor. La acest nivel pozițiile sunt însă distribuite pe criteriul etnic. În felul acesta interesele economice și profesionale produc solidarității tranșetnice, în detrimentul ideii de comunitate etnică. Suntem în fața modelului clasic al cetățeniei definită prin drepturi civile și care face abstracție de specificul etnocultural al cetățeanului. Teoretic vorbind, hegemonia este în permanență amenințată de individual, de tot ceea ce ar reprezenta „*practici anormale sau subversive*” și folosim aici o exprimare a lui Judith Butler. În fapt, guvernarea austriacă trebuia să realizeze un echilibru între o artă a guvernării și un principiu al suveranității. Arta guvernării presupunea acceptarea ideii de „deschidere”, în raport cu resursele aduse de existența minorităților, în timp ce principiul suveranității presupunea salvarea hegemoniei și a drepturilor de monopol legate de guvernare. Ipoteza noastră este că tocmai aici guvernarea austriacă a eșuat. Într-un moment istoric romantic, cum a fost partea a doua a secolului al XIX-lea, caracterizat prin emanciparea spiritului etnic, guvernarea austriacă a încercat să restricționeze tot ce însemna dezvoltarea comunităților etnice, cum ar fi capacitatea de autogovernare a satelor românești, fie că în cauză sunt tradițiile populare ce sunt interzise, cum afirmă Onisim Cuciurean: „*de Crăciun cu Iancu Jianu, am spus, cu buhaiul, cum îi spunea... Cam astea erau. Nu prea erau obiceiuri multe din cauza stăpânirii austro-ungare, care cam interzicea...*”.

Salvarea principiului suveranității s-a făcut prin sacrificarea artei guvernării, privată astfel de tehnologii și cunoașteri legate de abordarea complexității. Hegemonia realizată prin intermediul statului avea în vedere un individ incomplet, redus la statutul de cetățean, fără atribute legate de identitatea lui culturală, formată în cadrul unei culturi de grup (Butler, Laclau și Žižek, 2012, 25). Valorile comunitare (contextuale, în esența lor) au fost astfel

sacrificate pe altarul drepturilor considerate valide, independent de orice context, reflectare practică a universalismului și hegemoniei în același timp, în aceeași logică a reducerii complexității. Unul dintre respondenți, Gheorghe Ruscior, povestește despre tatăl lui Ciprian Porumbescu: „*Iraclie Porumbescu era preot și învățător în ultimul timp al vieții lui în Frătăuții mei. I-a fost învățător tatălui meu, v-am spus, era și învățător și preot. Spunea tatăl meu că îi învăța să cânte cântece interzise, compozițiile fiului lui și când cântau puneau doi elevi la podul Sucevei, aproape de școală, să păzească, să nu care cumva să vină jandarmii călări. Pe atunci se cântau cântecele naționaliste ale românilor*”.

De ce au fost aceste tradiții interzise? Explicația stă în rațiunea diferită de funcționare a imperiului, construită pe relația stat-individ, formalistă și anistorică și care ar fi fost tulburată de existența unei realități care ar fi exprimat viața comunitară și care ar fi produs o multiplicare a suveranităților cu posibila competiție între ele. Și apoi nu trebuie uitat că această rațiune de funcționare a fost asigurată de o birocratie care a dispus de un instrument eficient de reformare a vieții sociale: violența. „*Cu cât mai larg este procesul de birocratizare a vieții publice, cu atât mai mare va fi atracția spre violență*” ne spune Hannah Arendt. Este vorba de o violență punctuală, care „*violență, contrar a ceea ce profesii ei încearcă să ne spună, reprezintă un mijloc mai eficient al reformatoilor decât al revoluționarilor*” (Arendt, 2013, 1).

În plus, comunitatea era protectoarea „pământului” care are calitatea de a se prezenta drept „*o substanță vie care își păstrează valoarea sa spirituală și psihologică de-a lungul schimbărilor oamenilor considerate simultan accidente sale și elementele sale, în a se reprezenta, ca sferă a voinței, nu numai drept legătura generațiilor coexistând în spațiu, dar de asemenea unitatea acelor care urmează și acționează în timp*” (Tönnies, 1944, 207). Textul lui Tönnies scoate în evidență că în raport cu comunitatea, orice guvernare apare, dacă nu un accident al istoriei, cel puțin un fapt tranzitoriu.

Or, pentru o guvernare care urmărește să nu

existe obstacole de ordin cultural, spiritual sau emoțional în managementul teritoriului și care dorește a fi considerată ca fiind eternă, existența comunităților etnice din lumea rurală reprezintă o problemă și o dilemă în același timp: dacă erau lăsate în voie, nu se puteau realiza politicile de dislocare a minorităților și de slăbire a lor, iar dacă asupra comunităților s-ar fi aplicat politici restrictive, ar fi fost posibilă apariția unor rezistențe care să genereze nu doar creșterea costurilor de guvernare, ci să ridice și întrebări legate de legitimitatea guvernării în ansamblul ei. Pe de altă parte, dacă ai în vedere să realizezi, din rațiuni de guvernare, emanciparea economică a populației și continui apoi cu emanciparea politică, ar fi fost logic să te aștepti la emanciparea cultural-simbolică a comunităților locale.

Chestiunea demnității și cea a onoarei (a raportului cu sine) fac totodată parte din mecanismul de guvernare ce caută în permanență să își construiască argumente legate de legitimare. Unul din ele îl reprezintă acordarea titlurilor nobiliare. Moștenitoare a sistemului feudal, guvernarea încearcă prin acordarea acestor titluri nobiliare să rupă relația dintre elita minorității cu minoritatea în cauză, înglobând elita minorității în sistemul general al elitei nobiliare imperiale și așa se face că familii precum Balș, Capri, Cristi, Flondor, Erescu, Hurmuzachi, Mustață, Petrinov și Vasilcu au primit titlul de baron, după spusele lui Tit Gheorghian. Un interesant studiu despre membrii Societății Academice „Junimea” din Cernăuți consemnează numele lui „Nicu Cavalier von Flondor”, al lui „Alexie Cavalier von Grigorcea”, al lui „Modest Cavalier von Sorocean” (Popa, 2013, 193-217).

Se întrevăd aici două planuri. Unul este cel al modernității definite de formalismul kantian (Habermas, 2000, 11) și care justifică principiul guvernării hegemonice, iar celălalt ține de contextul istoric în care principiile iluministe sunt contestate prin aducerea în discuție a spiritului poporului. Bucovina și bucovineanul „trăiesc” acest paradox istoric: sunt produsele modernității pe care nu vor ști cum să o salveze

când se va pune problema contestării guvernării hegemonice austriece. Identitatea Bucovinei și a bucovineanului rezidă în această dilemă: ei doresc să-și afirme identitatea, problema litigioasă rămânând relația cu mașinăria de producere a ei. Cu timpul, această problemă litigioasă dispăre și din interviuri apare cu claritate faptul că respondenții leagă identitatea lor ca persoane și a Bucovinei ca provincie ce are un duh propriu de guvernarea austriacă.

Sfârșitul Primului Război Mondial a consemnat punerea în paranteze a două idei, una kantiană, cealaltă marxistă. E vorba, pe de o parte, de prăbușirea posibilității existenței unui stat edificat pe baza unui formalism etico-juridic, iar pe de altă parte, de prăbușirea posibilității realizării unei solidarități de clasă, în conformitatea cu teza „proletari din toate țările, uniți-vă!”. În Bucovina vorbim de eșuarea primei idei, aceea legată de noțiunea de cetățenie politico-civilă ce face abstracție de fundamentele etno-culturale ale omului. Altfel spus, sistemul politic-juridic care gestiona această realitate s-a dovedit fragil, în raport cu acțiunile de emancipare națională întreprinse de minorități.

Semnele legate de deteriorarea acestei lumi încep să se vadă încă din perioada interbelică. Administrația austriacă este de tip birocratic. Un atribut al birocrăției este acela al respectului acordat cetățeanului, indiferent cărei minorități aparține. Acest lucru începe să se erodeze după 1918. Un respondent își amintește: „*fiind în clasele primare, eu, când a făcut învățătorul catalogul, tot așa cum mă întrebă mama, m-a întrebat învățătorul, mama, tata... Ei știau de altfel, dar m-a întrebat de mama. La mama am spus eu von Cerhovski, că la noi în casă se vorbea nemțește, mai târziu franțuzește, dar nemțește se vorbea obișnuit la noi. „Băiețș...” îmi spune învățătorul Hurju, „Îi știu și numele”, țin minte, asta era imediat după Primul Război Mondial, în anii '25-'26. „Ține minte, aici la noi în Bucovina”, se contopise Bucovina cu Țara Mamă, „la noi aicea, articolul ăsta de, particula de, numai în două situații se întrebuițează: coadă de câine și porc de câine! Bitte schön?”.*

*Am zâmbit și eu, așa o fi... Vin acasă, îi povestesc mamei ce am fost întrebat de învățător... Foc și pară s-a făcut mama! Cum să râdă el de numele ei?! L-a apostrofat ea, mama, urgent...".* Acesta este un semn al contestării semnificațiilor în planul identității personale, a „lumii vieții”, ce țin de vechea ordine politică, contestare făcută de un reprezentant al „lumii sistemului”, al noii ordini politice.

Birocrația presupune totodată separarea vieții publice de viața privată. Or, Isaia Rotaru povestește că deciziile administrative ajunseseră să fie luate în funcție de criterii personale: „*unchiu-meu ăsta, Isaia, fiind liberal, în politică, eu știu... s-o bătut cu primaru' orașului și în răca lor, așa, cum o fost ei... înainti di sărbători o făcut o listă... care unitățile din Rădăuți, mai gospodare, așa, dădeau la primari, la funcționarii de aici, fabrica de bere, dădeau câte-un butoiăș de bere, dădea spirt, negustorii ăștia cu zahăr, dădea niște zahăr, făină... și primăria o făcut un tabel să... Uzina electrică să desemneze primar. Și eu eram ultimul: „Semnat: Rotar Isaia” Și când o venit la primar, el o citit, deasupra semnăturilor lui, Rotar Isaia: „Da' cine-i ăsta?” „E fcioru' lu' Rotar Isaia”, că tata era mort..., Dimineață îl dai afară!”* În cadrul disciplinei școlare își face loc persecutarea elevului din cauza disensiunilor dintre părinte și profesor: „*erau ceva neînțelegeri între tatăl meu și el. El (profesorul de latină n. n.) pe mine mă cam urmărea, așa... mă persecuta într-un fel*” (Adonis Soroceanu). Toate aceste exemple țin de un fenomen de „privatizare” a instituțiilor și va deschide calea ca tensiuni, conflicte, prejudecăți ce țin de sfera vieții private să devină acte publice, făcând imposibilă distincția între acțiune publică și acțiune privată, când e vorba de o instituție publică.

Această „personalizare” a unor conduite care ar fi trebuit să fie în totalitate birocratizate, va ilustra un fenomen de slăbire a instituțiilor și va sta la baza comportamentelor generatoare de consecințe dramatice care vor avea loc în anii premergători celui de-al doilea război mondial, în timpul acestuia și după încheierea lui. Acest fenomen de slăbire a instituțiilor va permite

exprimarea resentimentelor etnice, sociale sau culturale, iar diferitelor forme de mânie acumulată în timp să explodeze. În momentul în care comportamentele resentimentare vor exercita o presiune asupra normei (și acest lucru se întâmplă când un grup gălăgios va avea încuviințarea tacită a instituțiilor coercitive ale statului), când standardele culturii politice de tip liberal se prăbușesc, atunci forța conștiinței rușinii de a produce inhibarea devianței și a imoralului va scădea. Este ciudat să găsești la același respondent, pe de o parte o apreciere a valorilor legate de toleranța etnică și, pe de altă parte, o aprobare a acțiunilor antisemite întreprinse de mareșalul Antonescu. O explicație a acestui paradox ne este sugerată de Armin Heinen: „*cultura rurală românească se mândrea cu ospitalitatea și cu toleranța ei față de străini – ceea ce contrazice, în primă instanță, atitudinile xenofobe, deși reușește totuși, la o analiză mai atentă, să explice rezervele antisemite. Românii considerau că atitudinea lor față de străini le influența viața de apoi, modul în care ei înșiși și rudele lor aveau să fie primiți pe lumea cealaltă. În orice caz, bunăvoința avea și un revers, întrucât viza integrarea străinului în propria cultură, asimilarea lui. Ospitalitatea și intoleranța nu se excludeau, dat fiind că toleranța era luată drept o slăbiciune ce periclita propria comunitate*” (Heinen, 2011, 186), dar ea ne apare ca fiind parțială, pentru că nu surprinde ruptura dintre „lumea vieții” și „lumea sistemului”.

Ipoteza noastră este că, deși guvernarea austriacă s-a construit în jurul ideii de drepturi civile, ea a restricționat accesul la drepturi culturale și la dezvoltarea identității, în scopul de a nu se produce un fenomen de segmentare a societății. Privind din perspectivă istorică lucrurile, afirmăm că blocarea segmentării i-a fost fatală. După 1918 asistăm la un proces de recuperare a acestei identități, pe un fond de naționalism românesc, a se vedea în acest sens legile date legate de folosirea limbii române. Întrebarea este dacă sistemul politic adoptat și folosit în perioada interbelică a fost capabil să susțină și să surprindă distinctivitatea

subculturilor existente în spațiul bucovinean, astfel încât reprezentanții acestor subculturi să se regăsească într-o singură cultură politică, astfel cum consideră Habermas că ar trebui să se întâmple lucrurile (Habermas, 2008, 41). Altfel spus, nu cumva unei incompletitudini etno-culturale a subiectului existente până în 1918 i-a urmat o incompletitudine politică a lui? Prima formă de contestare ține mai degrabă de câmpul „democrației”, căreia i se reproșează incapacitatea de a reflecta pluralitatea și absența negocierii ca acțiune publică (fapt care a decurs din logica imperiului construit pe ideea colonialismului de stat, a superiorității și a aroganței), pe când cea de-a doua formă de contestare, ce apare în anii '40, ține de politică, în sensul dat de Carl Schmitt, a distincției dintre „prieten-dușman”, în care minusul anterior de „democrație” nu este nicicum anulat și recuperat, ci este transformat în surplus de „energie politică”. Protagoniștii ce dispun de această „energie politică” se confruntă cu aceeași dilemă care-l bântuiea pe conu' Leonida: „câtă vreme sunt ai noștri la putere, cine să stea să facă revoluție?” și de aici orientarea lor spre problematica „socială”, vizând relațiile dintre comunități. Vorbind într-o perspectivă hobbesiană, asistăm la apariția, mai întâi în planul discursului, apoi și în planul acțiunii, a imposibilității rescrierii contractului postconstituțional, cel ce definește relația individului cu statul, militându-se pentru o rescriere a contractului constituțional, în care locul ocupat de individ în guvernarea imperială este acum luat de comunitate. O asemenea perspectivă pare să confirme viziunea lui Judith Butler: „*entitățile politice democratice sunt constituite prin excluderi ce se întorc să bântuie ceea ce a fost întemeiat prin absența lor*” (Butler, Laclau și Žižek, 2012, 34).

Este posibil ca acest lucru să se fi produs grație frustrării născute din cauza discrepanței dintre așteptările mari, generate de actul de la 1918 și posibilitățile semnificativ mai mici de împlinire a lor. Actul de la 1918 a reprezentat o schimbare de esență în plan politic, de la un model de hegemonie și universal-individualism (individul privit dincolo de relațiile sale de

familie sau comunitare) de tip imperial la unul legat de putere și particular, putere înțeleasă ca ocupare a agendei politice de către un grup, în scopul de a avea acces la resurse și de a le controla. Diferența de viteză dintre politic și social a fost cea care, în apropierea deceniului patru, oarecum surprinzător, dacă ținem cont de capitalul social existent în 1918, a generat extremismul politic.

Această diferență de viteză își are explicația în plan social. E vorba de producerea de absolvenți de facultate care nu-și găsesc locul în societate, de un avans al sistemului de învățământ în raport cu sistemul economic, iar acest fapt a fost generator de „consecințe neanticipate”. Suntem în situația în care o elită „nu vede” că lipsa de „locuri bune” în structura socială se datorează, de fapt, unei „penurii structurale de poziții privilegiate” (Sloterdijk, 2014, 152) și care consideră că acest lucru s-ar putea rezolva doar dacă претенdenții ar fi mai puțini, aleși fiind după criteriul etnic, iar locurile ocupate de „alții”, fie că vorbim de poziții economice în societate, fie că vorbim de poziții în administrație ar fi eliberate printr-o decizie politică ce ar anula sau suspenda drepturi politice. Care este sursa acestei cecități?

Asta înseamnă că înlocuirea unui mod de guvernare cu altul, în absența unor realizări remarcabile în planul modernizării sociale, a condus la prăbușirea în bună măsură a capitalului de valori al societății bucovinene. Oare nu cumva aspirația politică legată de Unire a fost văzută în epocă ca rezolvând de la sine toate problemele societății românești, născând o confuzie între ideal și realitate? Sistemul politic și modelul de democrație utilizat au simplificat realitatea socială și au produs, grație primei electorale și a faptului că guvernul făcea parlamentul, o simulare a legitimității, încălcându-se principiul rousseauist al guvernării: „*cel mai puternic nu este niciodată destul de puternic încât să fie întotdeauna stăpânul, dacă nu-și transformă puterea în drept și nu schimbă ascultarea în datorie*” (Rousseau, 2007, 26). Oare nu cumva acest tip

de guvernare a scăzut totodată „posibilitățile de viață”, în temeiul aceleiași obsesii, a controlului prin simplificare, iar prin programarea „miopiei” în raport cu complexificarea vieții, se confirmă ideea lui Judith Butler, că sistemul democratic funcționează prin excluderi? Ar trebui să ne întrebăm dacă nu tocmai această formă de guvernare a contribuit la amplificarea antisemitismului în epocă.

În aceste condiții ce înseamnă a fi bucovinean azi, în termenii unei teorii a subiectului văzută printr-o paradigmă Foucault-Deleuze, adică legată de subiectivare ca artă de a trăi (Deleuze, 2005, 100)? Există azi o artă de a trăi specifică bucovineanului distinctă de arta de a trăi a olteanului sau a dobrogeanului? Vorbim de bucovinean ca asumare performativă a unei poziții-subiect fixă, substanțialiste, aceea de român, capabil să facă față unor noi cerințe sociale sau bucovineanul trebuie văzut în termenii de „negativitate autoreferentă”, adică drept rezultat al unui proiect de schimbare înfăptuit de înaintași, așa cum țin să apară în interviuri cea mai mare parte a respondenților noștri, urmașii acestor înaintași? Cu alte cuvinte, este bucovineanul individul filosofic care s-a dovedit capabil să facă față cerințelor impuse de mecanismul disciplinar de tip austriac sau este mai degrabă românul ajuns individ juridic, modelat de cerințele acestui mecanism disciplinar, devenit în timp, un individ filosofic, un „altfel” de român, un român occidentalizat?

Răspunsurile țin de un element de reflexivitate. Observăm azi cum bucovineanul trăiește cu un imaginar care are legături cu spațiul civilizației în care locuiește prin intermediul unei imagini de PR și de marketing: turismul religios și oferta tradițională de Paște, adică prin atributele romantice ale unei mișcări de emancipare, ca și cum ar trăi și azi sub opresiunea guvernării austriece căreia trebuie să i se opună prin cultura tradițională. În fața acestei realități, îți vine să-i dai crezare lui Baudrillard: „*modern te naști, nu devii*” (Baudrillard, 2008, 102).

Alternativa ar fi de a trăi cu un imaginar considerat a reprezenta spațiul civilizației în

care ar dori să locuiască, care a avut odată un „duh propriu” legat de civilitate, disciplină, corectitudine și demnitate umană și care se numește Bucovina! Identitatea ar fi atunci legată de existența unui „spectru” care trebuie reinventat și de a construi o relație personală cu el. Sociologia și-a asumat ideea lui Nietzsche cu privire la „*semnificația socială a înșelării și auto-înșelării și despre iluzie ca o condiție necesară a vieții*” (Berger și Luckmann, 1999, 15). Ar fi vorba deci de o recaptare a trecutului, de o opțiune în favoarea timpului în raport cu spațiul, în favoarea istoriei în raport cu geografia. Pe scurt, e vorba de a conștientiza „*noncontemporaneitatea cu sine a prezentului viu*”.

Derrida ne previne: „*fără această noncontemporaneitate cu sine a prezentului viu, fără ceea ce, în secret, îl dez-ajustează, fără această responsabilitate și acest respect față de justiția cu privire la cei care nu sunt de față, la cei care nu mai sunt sau nu sunt încă prezenți și vii, ce sens ar mai avea să ne întrebăm, „unde?”, „încotro?”*” (Derrida, 1999, 29). În fond, interviurile de față pun problema „urmei”, „urmă” devenită un spectru ce trebuie reinventat, recuperat și asumat, dincolo de care întrebările legate de viitorul Bucovinei nu au niciun rost.

În afara unei definiții de ordin metafizic în care o comunitate să creadă, ea nu are cum „să se ocupe” pe sine și de sine însăși, în afara practicilor sociale existente, cu un om care să pună în mișcare practicile sociale existente și să dorească concomitent schimbarea lor. Reinventarea „duhului” Bucovinei are deci în față, în primul rând, un obstacol de ordin metafizic, dificil de depășit întrucât trăim într-o lume pragmatică, iar cultura comunității actuale este marcată de pragmatism și de promisiunile derivate din reușitele sale. În definitiv, e vorba de o teorie a supraviețuirii și de una a normei colective. Cum poate supraviețui un om într-un „duh și un adevăr” ce neagă realitatea și cum se poate atinge momentul în care majoritatea unei comunități ajunge să creadă că „se salvează în duh și adevăr”?

## Concluzii

Istoria orală este o formă de cunoaștere socială. Ea permite reconstruirea unor realități sociale demult apuse. Ea face din persoana umană un furnizor de cunoaștere, o persoană reflexivă capabilă să evalueze timpul și să-și găsească „locul” în timp. Acest lucru este un fapt istoric. Sau cum spune Walter Benjamin: „*în decursul marilor perioade istorice, o dată cu modul de existență al comunităților umane, se modifică și percepția lor senzorială*” (Benjamin, 2002, 111). Din acest motiv, lucrurile se reevaluează în timp.

În mărturiile din sfera istorie a vieții există o triadă compusă din amintirile respondenților prezentate ca fapte obiective, de lumea lor subiectivă și de elemente din lumea socială în care trăiesc acum și țin să ocupe un loc (Habermas, 2000, 29). Chestiunea obiectivității și problema construcției teoretice țin de specificul abordării hermeneuticii în acest tip de demers. Putem înțelege semnificația unei mărturii dacă înțelegem de ce subiecții țin să ne prezinte anumite evenimente ca fiind adevărate (amintirile ca fapte obiective), dacă înțelegem de ce țin să ne arate cât de corecte sunt valorile pe care declară că le îmbrățișează (lumea socială) și să ne demonstreze că trăirile din lumea subiectivă sunt autentice (Habermas, 2000, 34). Discursurile sunt simultan interviuri de istorie orală și interviuri de istorie a vieții;

### Notă

<sup>1</sup> Autorul mulțumește domnului Ionuț Butoi (București), doamnei Sanda Golopenția (Providence, Rhode Island), doamnei Zoe Petre (București), domnului Eduard Prediger (Brașov), domnului

faptul că interviurile sunt luate unor bucovineni care au trecut prin evenimente istorice de mare amploare a făcut ca intervievații să caute ei înșiși semnificația faptului istoric trăit pe viu, lucru care se observă în interviuri unde, alături de propriile amintiri, de amintirile părinților și bunicilor, apar și reflecții deduse din lecturi.

Din aceste interviuri descoperi că a fi bucovinean înseamnă un mod de a fi critic față de realitatea cotidiană (lumea socială), ca expresie a unei identități, dar și a recunoașterii dependenței de mașinăria care a produs această identitate, (lumea subiectivă) și este o asumare a ceea ce omul crede că a fost trecutul său (amintirile ca fapte obiective) și pe care îl aduce în prezent, în năzuința sa că viitorul ar putea fi altfel. Cei intervievați își susțin fără echivoc convingerile, dovedesc că au un simț filosofic prin reflecțiile pe care le fac asupra vieții, confirmând ideea lui Ulrich Beck cum că: „*modul de viață al unei persoane devine o soluție biografică pentru contradicțiile sistemice*”. A fi „bucovinean” în aceste interviuri se ilustrează și prin felul în care omul a făcut față constrângerilor situaționale, – eterna problemă a raportului între libertate și determinism –, a francheței discursului, în afara oricărei represiuni și a unei recunoașteri afective, a „insuficienței”, prin pierderea „lumii”, așa cum o arată Melania Urcan când mărturisește: „*mi pare bine că mi-am amintit, că dacă nu veneai dumneata eu nu mai plângeam. Că tot timpul plâng când aud de Bucovina*”.

Dumitru Sandu (București) și domnului Mihai Varga (Berlin) pentru sursele bibliografice puse la dispoziție, pentru sugestiile și criticile aduse acestui text.

### Bibliografie

Arendt, H. (2013) *Reflections on Violence*. Disponibil la <http://www.nybooks.com/articles/archives/2013/jul/11/hannah-arendt-reflections-violence>.

Baudrillard, J. (2008) *America*. Paralela 45.

Benjamin, W. (2002) *Iluminări*. Cluj: Idea Design&Print.

Berger, L. și Peter-Luckmann, T. (1999) *Construirea socială a realității*. Univers.

Bourdieu, P. (2012) *Limba și putere simbolică*. București: ART.

Butler, J., Laclau, E. și Žižek, S. (2012) *Contingență, hegemonie, universalitate. Dialoguri contemporane despre stânga*. Tact.

- Conea, I. (1938) Sugestii și indicații geoistorice pentru numirea și determinarea marilor unități administrative ale României. *Sociologie românească*, III, 4-6. Disponibil la [http://sas.unibuc.ro/uploads\\_ro/1154/148/Conea1938\\_denumire\\_tinuturi.pdf](http://sas.unibuc.ro/uploads_ro/1154/148/Conea1938_denumire_tinuturi.pdf).
- Costea, E. (1939) *Ctitoria Voievodului Ștefan Tomșa al II-lea de la Solca*. Cernăuți: Mitropoliei Bucovinei.
- Deleuze, G. (2005) *Tratative*. Cluj: Idea Design&Print.
- Deleuze, G. și Guattari, F. (2007) *Kafka. Pentru o literatură minoră*. București: ART.
- Derrida, J. (1999) *Spectrele lui Marx - starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*. Polirom.
- Foucault, M. (2006) *Puterea psihiatrică*. Cluj: Idea Design&Print.
- Foucault, M. (2007) *Nașterea biopoliticii*. Cluj: Idea Design&Print.
- Foucault, M. (2009) *Trebuie să apărăm societatea*. Cluj: Idea Design&Print.
- Golopenția, A. (2002) *Opere complete - Statistică, Demografie și Geopolitică*. Enciclopedică.
- Habermas, J. (2000) *Conștiință morală și acțiune comunicativă*. All.
- Habermas, J. (2008) *Etica discursului și problema adevărului*. București: ART.
- Heinen, A. (2011) *România, holocaustul și logica violenței*. Iași: Universității „Alexandru Ioan Cuza”.
- Locke, J. (1999) *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*. Nemira.
- Popa, A. (2013) Membrii Societății Academice „Junimea” din Cernăuți pe fronturile Primului Război Mondial (I). *Analele Bucovinei*. Academiei Române, XX, 1.
- Rousseau, J. J. (2007) *Despre Contractul social sau Principiile Dreptului Politic*. București: Mondero.
- Sloterdijk, P. (2003) *Reguli pentru parcul uman*. Humanitas.
- Sloterdijk, P. (2014) *Mânie și timp. Eseu politico-psihologic*. București: ART.
- Tocqueville, A. de (1995) *Despre democrație în America*. Humanitas.
- Tönnies, F. (1944) *Communauté et société: catégories fondamentales de la sociologie pure*. Introduction et traduction de J. Leif. France: Presses Universitaires de France.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society - An Outline of Interpretative Sociology*. California: University of California, Press.