



REVISTA  
DE  
ISTORIE SOCIALĂ

X-XII

2005-2007



IRSS

Copyright © Mihai-Răzvan Ungureanu

ISSN: 1453-5378

Institutul Român de Studii Strategice (IRSS)  
Facultatea de Istorie  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

Printed in Romania

Institutul Român de Studii Strategice

# REVISTA DE ISTORIE SOCIALĂ

X-XII  
2005-2007

Iași  
2009

## COLEGIUL DE REDACȚIE :

Violeta Barbu, Ioan Caproșu, Paul Cernovodanu, Ștefan S. Gorovei, Lucian  
Leuștean, Lucrețiu Mihailescu-Bîrliba, Alexandru-Florin Platon,  
Maria Magdalena Székely, Petronel Zahariuc (redactor responsabil),  
Mihai-Răzvan Ungureanu (director)

Manuscrisele, cărțile și revistele propuse pentru schimb,  
ca și orice corespondență se vor trimite redacției :  
The manuscripts, books, and periodicals for exchange,  
as well as any correspondence, should be sent to :  
Les manuscrits, les livres et les revues proposées pour l'échange  
ainsi que toute correspondance seront envoyées à la rédaction :  
Beiträge, Bücher und Zeitschriften für den Austausch sowie  
jegliche Korrespondenz werden an die Redaktion erbeten :

**Mihai-Răzvan Ungureanu**  
**Petronel Zahariuc**

Facultatea de Istorie  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
B-dul Carol I 11,  
700506, Iași, România  
Tel. : 40-(0)232-20.12.74  
e-mail : zahariuc@uaic.ro

## Cuprins

Lucrețiu Mihailescu-Bîrliba, <i>Les autochtones en Dacie Romaine</i> .....	11
Iulia Dumitrache, <i>Considerații onomastice asupra augustalilor din Ulpia Traiana</i> .....	17
Valentin Piftor, <i>Life expectancy and age structure of the masculine population in Aquincum in the 1<sup>st</sup>-3<sup>rd</sup> c. AC</i> .....	25
***	
Liviu Pilat, <i>Societatea și discursul de legitimare al Puterii în Moldova (secolele XIV-XV)</i> .....	34
Bogdan-Petru Maleon, <i>Familii moldovenești cu ascendență clericală la cumpăna secolelor XVI-XVII - între ascensiune și declin social</i> .....	53
Lidia Cotovanu, <i>La famille Cândescu-Mihălcescu et ses liens avec l'Épire. Origines lointaines et plus proches (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)</i> .....	65
Gheorghe Lazăr, <i>Avatarurile unei călugării. Cazul negustorului Istodor Kefala</i> .....	121
***	
Constanța Vințilă-Ghișulescu, <i>Foile de zestre și importanța lor în construirea unei căsătorii (1700-1865)</i> .....	129
Nicoleta Roman, <i>Păcatul femeii în fața justiției la începutul secolului al XIX-lea</i> .....	155
Cristian Ploscaru, <i>Despre „legalitate” în Principatele Române în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Obiceiul, pravila, legiuirea și legea</i> .....	180
Dan Dumitru Iacob, <i>Catagrafiile de avere - surse importante pentru istoria socială</i> .....	192
Alexandru Istrati, <i>Cum se învăța istoria în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Caietele de însemnări ale lui Ludovic Steege</i> .....	201
Lucian-Valeriu Lefter, <i>Reforma lui Cuza-Vodă. Improprietăriți și descendenți la Dumești-Vaslui (1864-1909)</i> .....	215
***	
Alexandru A. Mareș, <i>Zootehnia României în primele două decenii ale secolului XX</i> .....	242
Ovidiu Buruiiană, <i>Tineretul Național-Liberal în România anilor '30. Instituție și practică politică</i> .....	263
Dorin Dobrinu, <i>Tragedii personale și colective în rezistența armată anticomunistă din Munții Apuseni. Grupul Teodor Șuşman (1948-1957)</i> .....	299
Anca Dohotariu, <i>Uniunea liberă în România postdecembristă. O categorie socială între norme și proiecte legislative</i> .....	330
***	
Laura Sitaru, <i>Democrația în spațiul arab. O încercare de înțelegere a unei paradigme culturale</i> .....	343

Cristina Spinei, <i>Der Holocaust im Literaturnarrativ – Familiengeheimnisse als Ausblick auf Katastrophengeschichte (Doron Rabinovici's Suche nach M.)</i> .....	361
***	
Marian Ciucă, <i>Istoria misiunii iezuite din Moldova consemnată de iezuiții Francisc Tomanowicz, Martin Kiernożycki, Ioan Reḡarski și Francisc Parzechowski</i> .....	375
Mariana Lazăr, <i>O mănăstire bucureșteană la mijlocul secolului al XIX-lea – Văcăreștii</i> .....	385
***	
Artur Gorovei, <i>Folticenii. Cercetări istorice asupra orașului</i> .....	403
Constantin Nonea, <i>Memorii (III)</i> .....	454
***	
Ion Donat, Șerban Papacostea, <i>Ținuturile dintre Carpați și Siret într-o descriere austriacă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea (IV)</i> .....	468
Marius Chelcu, <i>Catagrafia locuitorilor evrei din orașul Iași, în anul 1851 (II)</i> .....	485
Andi Mihalache, <i>Raportul de poliție – o literatură de observație socială. Cazul Nicolae Iorga (II)</i> .....	537
***	
<i>Recenzii și notițe bibliografice</i> .....	564
<i>Abrevieri</i> .....	611

## Contents

Lucrețiu Mihailescu-Bîrliba, <i>The natives in Roman Dacia</i> .....	11
Iulia Dumitrache, <i>Onomastic considerations on the augustales in Ulpia Traiana</i> .....	17
Valentin Piftor, <i>Life expectancy and age structure of male population in Aquincum (1<sup>st</sup>-3<sup>rd</sup> centuries AC)</i> .....	25
***	
Liviu Pilat, <i>The society and legitimacy discourse of Power in Moldavia (14<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> c.)</i> .....	34
Bogdan-Petru Maleon, <i>Moldavian families with clerical ascendance in the 16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> c. – between social rise and decline</i> .....	53
Lidia Cotovanu, <i>The family Căndescu-Mihălcescu and its connections with the Epir. Far and nearer origins (15<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> c.)</i> .....	65
Gheorghe Lazăr, <i>The avatars of becoming a monk. The case of the merchant Istodor Kefala</i> .....	121
***	
Constanța Vintilă-Ghițulescu, <i>The dowry papers and their importance for the construction of a marriage (1700-1865)</i> .....	129
Nicoleta Roman, <i>The sin of the woman before justice at the beginning of the 19<sup>th</sup> c.</i> .....	155
Cristian Ploscaru, <i>On "legality" in the Romanian Principalities in the first half of the 19<sup>th</sup> c.</i> .....	180
Dan Dumitru Iacob, <i>The catagraphics of fortune – important sources for social history</i> .....	192
Alexandru Istrati, <i>How history was faught in the first half of the 19<sup>th</sup> c. : the notebooks of Ludovic Steege</i> .....	201
Lucian Lefter, <i>The reform of prince Cuza. New owners and descendants at Dunești-Vaslui (1864-1909)</i> .....	215
***	
Alexandru A. Mareș, <i>Zootechny in Romania in the first two decades of the 20<sup>th</sup> c.</i> .....	242
Ovidiu Buruiană, <i>The National-Liberal Youth in Romania in the 30 years. Institutions and political practices</i> .....	263
Dorin Dobrințu, <i>Personal and collective tragedies in the armed anticommunist resistance in Apusenii Mountains. The Teodor Șușman group (1948-1957)</i> .....	299
Anea Dohotariu, <i>The free union in post-December Romania. A social category between norms and legislative projects</i> .....	330
***	
Laura Sitaru, <i>Democracy in the Arab space. An prompt towards understanding a cultural paradigm</i> .....	343
Cristina Spinei, <i>Holocaust in narrative literature – family secrets as a regard of catastrophe history (The search of M. by Doron Rabinovici)</i> .....	361

regim, concubinajul este o categorie socială nereglementată prin lege, drepturile concubinilor fiind adesea limitate sau nerespectate. Cu toate acestea însă, chestiunea cuplurilor necăsătorite se află în atenția judecătorilor și a legislatorului nu numai datorită difuzării sale recente ci și datorită necesității alinierii la noile norme europene. Deși toate transformările legislative privind viața familială și de cuplu sunt realizate prin pași mărunți, faptul că ele totuși există dezvăluie o tendință concretă de „acompaniere” legislativă a metamorfozelor actuale din spațiul social. Prin urmare, schimbările legislative de după 1989 privind viața familială, ca și toate dezbaterile parlamentare în privința cuplurilor coabitante necăsătorite sunt o dovadă concretă a faptului că metamorfozele sociale recente sunt, puțin câte puțin, urmate de noi reforme legislative și politice. Astfel, existența celor trei inițiative legislative relevă faptul că trecerea de la dictatură la democrație a permis emergența unui joc complex între legislația în vigoare și necesitatea de a fi adaptată la realitatea schimbătoare ale spațiului social. Evident, rămâne de observat mai îndeaproape sensul evoluției acestui „joc”.

### L'union libre en Roumanie postcommuniste : une catégorie sociale entre normes et propositions de loi

#### Résumé

*L'apparition et la diffusion des couples cohabitants hors mariage représentent un des aspects les plus importants des transformations contemporaines de la famille, étant à la fois une réalité significative de l'espace social roumain après la chute du communisme. Parmi les nombreux projets législatifs concernant la vie à deux élaborés après 1989, les trois propositions de loi visant le concubinage occupent une place à part. L'auteur propose une analyse détaillée de leur contenu, ainsi que des entretiens réalisés avec leurs initiateurs, afin d'observer en profondeur la façon dont on essaie de régler la multitude des aspects concernant le concubinage – un phénomène par essence pluridimensionnel. Ainsi, l'article essaie de surprendre le jeu complexe, inhérent à toute société démocratique, par lequel l'ensemble des transformations sociales, lentes mais profondes, est accompagné par l'ajustement continu des normes juridiques et législatives en vigueur. Par ailleurs, la visée essentielle de l'auteur est celle de saisir en profondeur les tensions, les enjeux actuels présents au niveau des débats parlementaires à l'égard de la vie familiale et de couple. Dans le cadre de ces débats, la tendance paradoxale de marginaliser et à la fois de mettre en évidence l'importance de la question du concubinage attire particulièrement l'attention.*

Laura Sitaru

### Democrația în spațiul arab. O încercare de înțelegere a unei paradigme culturale

Precizăm, de la începutul acestui studiu, că perioada modernă din istoria islamului este cea vizată în analiza noastră, însă considerăm referințele istorice ca fiind indispensabile pentru înțelegerea actualelor aspecte ale gândirii islamice. Contextul în care intenționăm să dezvoltăm discuția despre democrație în spațiul islamic arab este rezultatul evoluțiilor istorice ale statului islamic clasic și ale principalelor sale trăsături.

Orice teorie politică în islam pleacă de la prezunția că guvernarea islamică există în virtutea unui contract divin, care se bazează pe *shari'at* sau legea islamică. Din acest motiv, științele politice, în islam, nu se constituie într-o disciplină de sine stătătoare, ci sunt un compartiment al teologiei. Religia nu este separată de politică, așa cum politica nu este separată de morală. Aceasta este o altă realitate pe care o avem prezentă în desfășurarea analizei de față. Cum avem în vedere, în egală măsură, posibilitatea teoretică a unei transformări, a unei mutații de percepție a modernității de către intelectualii arabi contemporani.

Islamul arab, ca orice alt spațiu cultural, trebuie analizat și înțeles într-un cadru dat, cu noțiuni, cuvinte și imagini specifice<sup>1</sup>, tot așa cum spațiile chinez, indian etc. sunt percepute prin imagini și concepte caracteristice.

Subiectul democrației este tratat, împreună cu derivația sa necesară – societatea civilă, de o mare cantitate de text scris în limba arabă, în perioada modernă. Preocupările pentru democrație se concretizează în colocvii și conferințe regionale și internaționale, în programe de guvernare care fac din perspectiva democratică asupra societății din Orientul Mijlociu o prioritate. Aziz Al-Azmeh<sup>2</sup> plasează începutul discursului despre democrație în spațiul arab în preajma anilor '80 ai secolului trecut, când un anumit număr de organizații provenind din societatea civilă panarabă au fost desemnate să promoveze adoptarea și difuzarea publică a normelor democratice. Astfel, problema democrației a devenit o componentă majoră a vocabularului

1. Cf. Abdallah Laroui, *Islam et modernité*, Éditions La Découverte, Paris, 1986.

2. Aziz Al-Azmeh, „Populisme contre démocratie. Discours démocratisants dans le monde arabe”, *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique* (sous la direction de Ghassan Salamé), Fayard, 1994.

politic arab, prezentă în toate tipurile de discurs politic, cu excepția celui radical islamic<sup>3</sup>.

Burhan Ghalifoun e de părere că discursul despre democrație în lumea arabă a apărut ca urmare a dorinței Occidentului ca acest discurs să existe.

*Après avoir affirmé pendant des décennies l'incompatibilité de la culture ou de la religion arabes avec la démocratie, voilà que des intellectuels et des hommes politiques américains se montrent aujourd'hui convaincus plus que jamais que rien dans la culture arabe ne s'oppose à l'instauration de celle-ci*<sup>4</sup>.

Necesitatea democratizării Marelui Orient Mijlociu constituie aparatul teoretic care însoțește și motivează marile gesturi ale politicii occidentale, în special americane.

## 1. Ipoteze lingvistice

Democrația a înlocuit în vocabularul politic arab al ultimelor două decenii alte concepte care au definit spațiul politic al Orientului Mijlociu în secolul XX, cum ar fi unitatea arabă, socialismul, marxismul etc. La rostirea termenului democrație, imaginea care se creionează imediat în mintea utilizatorului occidental al acestui concept este aceea a unui sistem liberal, în centrul căruia este poziționat individul, cu drepturile și obligațiile care-i revin din calitatea de cetățean. Definirea exactă a conceptelor folosite e absolut necesară pentru corecta înțelegere a realităților supuse analizei și raportarea la acestea<sup>5</sup>.

Studierea unui concept din punct de vedere lingvistic poate oferi informații importante despre substanța acestuia. Întrebarea: „*face parte din moștenirea lingvistică arabă sau este din terminologia transferată prin traducere?*” se poate dovedi de extremă importanță pentru analiza și înțelegerea unui anume context cultural. Prezența sau absența din fondul lexical autentic a unei vocabule este în strânsă corelație cu capacitatea acesteia de a fi sau nu purtătoare a unei informații culturale. Unii cercetători arabi contemporani<sup>6</sup>

3. *Ibidem*.

4. Burhan Ghalifoun, „Les tragiques destinées de la démocratie arabe”, *Confluences méditerranéennes – La nouvelle question d'Orient*, nr. 49, printemps 2004, Éditions L'Harmattan, p. 44.

5. „Un des procédés les plus courants de l'obscurantisme contemporain consiste à jouer sur le flou dans lequel sont laissés intentionnellement les notions utilisées”, cf. Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Éditions du Seuil, Paris, 1966.

6. Muhammad Abid Al-Gäbiri, *Fi naql al-häga ila-l istih*, Markaz dirasat al-wahda al-arabiyya, Bayrüt, 2005. Menționăm că Al-Gäbiri reprezintă noua linie de gândire naționalistă din mișcarea intelectuală arabă. El e de părere că terminologia folosită de curentul modern de gândire din spațiul arab este comparabilă cu cea utilizată în domeniul electronicilor. Astfel, termenul care traduce cuvântul *laicitate*, anume *'ilmäniyya*, susține Al-Gäbiri, nu are din limba arabă nimic în afara schemei de derivare, aceea de *masdar sinä'iyy*, iar procedeul de derivare s-a făcut de la numele *'alam*, cu sensul de *lume*, foarte rar folosit în limba arabă. Autorul refuză, de altfel, să folosească termenul *'ilmäniyya* pentru a traduce conceptul de laicitate, recurgând la barbarismul *tä'ikiyya*, de inspirație franceză, pe care-l diferențiază de *sikulariyya*, specific spațiului britanic și celui germanic. Termenii sunt o transliterare a celor două vocabule europene, neavând echivalent lingvistic în arabă, necorespunzând unor arii semantice recunoscutibile, susține Abid Al-Gäbiri.

consideră că absența numelor pentru lucruri sau fenomene dintr-o limbă anume este o dovadă a lipsei conținuturilor de sens, pe care le denumesc, din însuși aparatul cultural și de gândire al vorbitorilor acelei limbi.

Pentru a reda termenul democrație, limba arabă nu dispune de o vocabulă proprie și nici nu a creat, în laboratoarele academiilor de limbă arabă care se preocupă de înnoirea terminologiei spre a ține pasul cu evoluțiile modernității, o alta, fie prin exploatarea semantică a unui termen deja existent și reinvestirea lexicală a acestuia, fie prin crearea unui nou. În cazul vocabulei „democrație”, limba arabă a recurs la procedeul împrumutului fonetic specific, în general, tuturor împrumuturilor în arabă: *dimüqrätiyya*. Împrumutul lexical este una dintre metodele cele mai puțin folosite de limba arabă pentru înnoirea vocabularului, în comparație cu alte modalități la care arabă literară recurge cu o frecvență mai mare: neologismul, resemantizarea și calcul semantic. Iar atunci când o vocabulă este împrumutată din lexiconul altei limbi, deși din punct de vedere lexical ea își păstrează sensul din limba bază, fonetic și gramatical este în întregime asimilată. Astfel, vocabula *dimüqrätiyya* corespunde în limba arabă unei scheme clasice de nume abstract de calitate, derivat de la un adjectiv de relație, *dimüqräti*.

Procesul de aculturație lingvistică sau indigenizarea unor realități străine, nu este propriu numai limbii arabe. Este un proces suferit de limbile care exprimă culturi aflate într-o fază de asimilare de realități noi, de regulă exterioare propriei producții intelectuale. Pentru cazul democrației, lipsa unui termen indigen care să definească această realitate ne-ar putea conduce la ideea că realitatea însăși nu se regăsește printre produsele civilizației arabe.

Există, în același timp, și probabilitatea ca această realitate să fi fost desemnată printr-o altă vocabulă, a cărei întrebuițare a fost depășită sau există în continuare în fondul lexical, dar nu mai este în uz. Analizând câțiva termeni politici reprezentativi din limba arabă modernă, Bernard Lewis<sup>7</sup> atrage atenția că împrumutul *dimüqrätiyya* nu acoperă semantic un conținut cu totul nou pentru cultura politică arabă. Realitatea sistemului democratic, în forma lui antică, dezvoltată de cetățile grecești, este prezentă în cultura arabă medievală, prin opera de traducere din filosofia greacă, și dispune de un echivalent arab introdus de traducătorii vremii. Acesta este *madina gamä'iyya*, sintagmă în care *madina* este echivalentul grecescului *politela*, iar *gamä'iyy* se traduce prin „colectiv, comunitar”. Tot astfel, vocabula *madina*, folosită în mod curent în limba arabă cu sensul de „oraș”, a acoperit în traducerile menționate și conceptul latin de *res publica*. Termenul curent pentru „republică”, *gumhüriyya*, este un neologism de secol XIX, creat pe teritoriul Imperiului Otoman, în limba turcă, și reîmprumutat de arabă, fenomen care caracterizează marea majoritate a conceptelor politice moderne din gândirea arabă contemporană. Istanbulul, inimă a Imperiului Otoman, a reprezentat, începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, curia de rezonanță a evoluțiilor moderne din spațiul Europei occidentale. Nu este de mirare, așadar, că terminologia corespunzătoare noilor realități care invadează Imperiul Otoman, apare mai întâi în limba turcă.

7. Bernard Lewis, *Islam in History. Ideas, People, and Events in the Middle East* (New Edition, Revised and Expanded), Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 2001 : *On Modern Arabic Political Terms*.

Paradoxul acestei situații lingvistice constă din faptul că vocabulele resemantizate sunt la bază cuvinte de origine arabă, intrate masiv în turcă, în special după islamizarea populației turce, și care se întorc în limba arabă ca neologisme, cu înțelesuri semantice noi. În această situație se găsesc câțiva termeni fundamentali pentru definirea contextului politic arab modern: *qawmiyya* (naționalism), *ishtirākīyya* (socialism), *hukūma* (guvern), *dustūr* (constituție), constituți cu actuala valoare semantică în limba turcă, prin contactul societății otomane cu modernitatea europeană.

Alte concepte definitorii pentru cadrul gândirii politice arabe moderne, de tipul *umma* (națiune), *sha'b* (popor), *watan* (patrie), *dawla* (stat), *hurriyya*<sup>8</sup> (libertate), *islāh* (reformă) au dobândit sensurile cu care sunt în uz în momentul de față prin procedeul calculului semantic<sup>9</sup>.

Pe de altă parte, este de notorietate faptul că o noțiune poate fi anterioară vocabulei care o exprimă, și nu este vorba, de câte ori întâlnim un cuvânt străin, că și ideea pe care o conține este de import. Vom vedea cum este exploatat, în acest sens, termenul coranic de *shūrā*, care exprimă principiul consultativ și care este asociat în foarte multe scrieri arabe cu principiul electiv, bază a democrației.

Noua terminologie elaborată de către susținătorii gândirii liberale occidentale nu a apărut întâmplător, dintr-un capriciu al intelectualilor arabi și musulmani de structură și

8. Evoluția vocabulei *hurriyya* este, în mod particular, deosebit de interesantă. Termenul este atestat în poezia preislamică cu sensul de „noblețe”, iar adjectivul *hurr* (liber, în utilizarea actuală), în înțelesul de „nobil”, „bun”. În literatura arabă clasică, se întâlnesc frecvent aprecieri de genul *hurr al-kalām*, în care *hurr* este primul termen dintr-o *status constructus* de calificare și se traduce, de asemenea, prin „nobil”, în timp ce forma de feminin, *hurra*, înseamnă de-a dreptul „doamnă”. Prin extensie, trebuie remarcată dimensiunea socială a termenului, *hurriyya* este starea opusă sclaviei, *'ubūdiyya*, iar *hurr* este omul liber, opus lui *'abd*, sclavul. Ar-Rāḡib Al-Isfahānī (secolul al XI-lea), în dicționarul său de termeni coranici, distinge două sensuri ale vocabulei *hurriyya*: stare a unei persoane care nu este subiectul nici unei autorități și, al doilea sens, persoană nobilă (*muharrar*). cf. Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom. Prior to the Nineteenth Century*, E.J. Brill, Leiden, 1960. În doctrina sūfī, *hurriyya* denumește starea de eliberare de toate legăturile terestre și referirea directă la divinitate. Se pare însă că gândirea musulmană a cșuat în a lega nivelul metafizic al libertății de concretizarea sa socială. Louis Gardet consideră (în *La cité musulmane*, Paris, 1954) că adevăratul sens al termenului „libertate” nu poate fi înțeles în islam decât prin relația om-divinitate. Apare în mod explicit, din cele de mai sus, că vocabula *hurriyya* nu acoperă și nu reușește să exprime forța conceptului de „libertate”, așa cum s-a dezvoltat el în Europa modernă, și că ea a fost investită cu acest sens, sub influența modernității occidentale.
9. Calcul semantic este procesul prin care unui cuvânt din limba arabă, în cazul de față, i se face o extindere de sensuri sau o schimbare de sensuri, împrumutate din evoluțiile semantice ale termenului echivalent dintr-o altă limbă (limba-sursă), cf. Bernard Lewis, *op. cit.*, p. 341. Astfel, termenul arab *dawla*, echivalat semantic prin „stat”, în limbajul politic actual, își face intrarea în istorie odată cu „revoluția” abbasidă, în 750, când, în conformitate cu scrierile epocii, sensul său era acela de „rând”, „alternanță” la guvernare. Spre anul 1000, la aproape trei secole de la instalarea dinastiei abaside pe tronul califatului de la Bagdad, filologul Ibn Hilāl al-Askarī (m. 1004) atestă folosirea termenului *dawla* în sinonimie cu *mulk* și *sultān*, asociate cu autoritatea și regalitatea, cf. Pierre Bonte, Édouard Conte, Paul Dresch (sous la direction de), *Émirats et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Éditions CNRS, Paris, 2001. Fiecare din termenii enumerați mai sus îi va fi acordată o atenție specială într-un studiu viitor.

orientare liberală, ci este strâns legată de procesul social. Ignorarea acestei realități fundamentale, a legăturii dintre social și cultural, înseamnă, pentru orice fel de analiză, un inconvenient major care o poate anula.

## 2. Ipoteze socio-istorice: incompatibilități motivate istoric

Dincolo de dimensiunea lingvistică, sunt intelectuali arabi<sup>10</sup> care cred că democrația nu-și găsește, în societatea islamică, spațiul propice de manifestare, având în vedere că în structura socială continuă să persiste organizarea de tip tribal sau spiritul de corp care a reprezentat un factor de divizare în islam, de la începuturile istoriei acestuia. Aceștia sunt intelectualii din tendința autocritică, care motivează existența sistemelor autoritare printr-o serie de factori culturali. Printre reprezentanții cei mai vizibili ai tendinței autocritice se numără Hisham Sharabī, Saad Eddin Ibrahim, Ghassan Salamé și Abdallah Hammoudi.

Organizarea de tip tribal în *qāba'ū*<sup>11</sup> și *'ashā'ir* și persistența influenței acestor structuri în viața societății reduce dramatic încrederea individului în instituțiile statului, ceea ce se traduce prin eșecul democrației, sistem care se bazează, în principal, pe buna funcționare a instituțiilor și justa repartizare a funcțiilor acestora. Societatea arabă nu a reușit să dezvolte sau, mai bine zis, să mențină o burghezie puternică care, în Europa, a reușit să creeze o putere instituțională a celor guvernați. Maxim Rodinson<sup>12</sup> explică fenomenul slăbirii clasei burgheze în societatea arabo-islamică prin ascensiunea la putere a castelor militare, începând din secolul al X-lea, ceea ce a produs un blocaj la nivelul relațiilor sociale. În acest context, trebuie remarcat că vocabula *madanī*, „civil”, s-a dezvoltat în limba arabă ca antonim al lui „militar”<sup>13</sup>, militarizarea fiind caracteristica statului musulman din Evul Mediu târziu și până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, revenită în forță după 1950. În islam, independența și inițiativa societății civile nu trebuie măsurată în relația cu statul, ci mai degrabă cu religia, întrucât statul este o emanație și un instrument al acesteia. Dacă în Europa „civil” s-a dezvoltat cu sensul de „fără referire la religie”<sup>14</sup>, în islam o astfel de conotație este foarte greu de absorbit.

Politicizarea religioasă sau sacralizarea politicului, fenomen care succede aproape imediat morții profetului Muhammad, are drept consecință, la nivelul *societății civile*, divizarea musulmanilor în secte și facțiuni, fiecare revendicându-și legitimitatea de la același text coranic, interpretat în funcție de interese de grup. Mulți autori arabi

10. Această concluzie s-a desprins din discuțiile avute cu Ahmad Thabit, profesor la Facultatea de Economie și Științe Politice a Universității din Cairo.

11. *Qabila*, în arabă, înseamnă trib, iar *'ashira*, clan și reprezintă două din formele de organizare cele mai caracteristice ale societății din Peninsula Arabă de dinainte de apariția islamului și care s-au menținut și au reglementat raporturile sociale și în cadrul statului islamic, în diversele sale etape istorice, și pe care Ibn Khaldūn se numește, printr-un singur termen, *'asabiyya*.

12. Maxim Rodinson, *op. cit.*, p. 235.

13. Cf. Bernard Lewis, *op. cit.*

14. Cf. definiția lui John Locke: *neither Pagan, no Mahometan, no Jew, ought to be excluded from the civil rights of the commonwealth because of his religion.*

contemporani, în special cei din tendința autocritică<sup>15</sup>, văd în acest fenomen o prelungire a caracteristicilor tribale preislamice, dar și un eșec, în mare parte, a mesajului islamic, de constituire a unei comunități unite în jurul unui ideal religios comun. Astfel, urmare a acestei segmentări, interesul pentru acțiunea publică, spiritul de sacrificiu pentru binele colectiv, alături de inițiativă și sentimentul solidarității au dispărut. Fiecare individ s-a întors către familie, clan, ceea ce a dus la exacerbarea egoismului individual și, mai grav, la lipsa oricărui proiect politic sau a unei viziuni atocuprinzătoare despre viitorul comunității.

Saad Eddin Ibrahim<sup>16</sup> face o teoretizare a formelor pe care le-a îmbrăcat statul în lumea islamică, plecând de la realitatea multiplă și particulară a acestor structuri, în centrul cărora domină entitatea tribală și identitatea corespunzătoare acesteia. Referindu-se la Maghrebul Arab, rapid islamizat, dar niciodată pe deplin arabizat, Saad Eddin Ibrahim definește *qabila* ca fiind unitatea de organizare socio-politică fundamentală, care a dominat structurarea statală în primele douăsprezece secole de la pătrunderea islamului în nordul Africii. *Qabila* și spiritul de corp sau *'asabiyya* promovat de structurile tribale a reprezentat cu constanță un factor de slăbire a puterii centrale, chiar și după instaurarea dominației otomane sau a celei europene asupra Maghrebului. Motivate de un puternic sentiment de *'asabiyya*, triburile au împiedicat constituirea unui stat, în sensul propriu al cuvântului, permanentizând dominația segmentării societății. *Qānūn al-inqisām* și *qānūn al-iltihām*<sup>17</sup> sunt cele două realități ale Maghrebului Arab până în perioada în care autoritatea centrală<sup>18</sup> reușește să-și impună dominația și asupra zonelor tradițional rebele și rezistente la orice fel de autoritate, cele de frontieră și cele muntoase.

Legăturile prin care un individ se identifică cu grupul din care face parte sunt extrem de puternice. Această legătură este sugerată la nivel de limbaj printr-o serie de termeni care fac trimitere la părțile corpului uman<sup>19</sup>, sugerând, în această manieră, relația indestructibilă individ-grup. Astfel, o *qabila* sau trib apare în scrierile arabe care tratează genealogii și sub forma *ḡumḡuma*, care se traduce prin craniu, teastă, în timp ce subdiviziunile tribului sunt exprimate, de asemenea, prin cuvinte cu referiri anatomice: *ban*<sup>20</sup>, cu pluralul *butūn* pentru clan, și *fakhdh*, cu pluralul *'afkhadh* pentru sub-clan. Grupul este văzut, așadar, ca descendență a unui individ, ca părți ale unui singur trup.

Segmentarea și regionalizarea par să fie trăsătura dominantă a structurilor politice care se constituie în spațiul arab de-a lungul istoriei islamice, exceptând situația primilor doi califi, Abu Bakr și 'Umar.

15. Muhammad Saïd al-Ashmāwī, *L'Islamisme contre l'Islam* (traduit de l'arabe par Richard Jacquemond avec la collaboration de Iman Farag et Raphael Costi), Editions La Découverte, Paris și Editions Al-Fikr, Le Caire, 1989.

16. Saad Eddin Ibrahim, *Al-muḡtama' wa ad-dawla fi-l watan al-'arabi*, Markaz dirasat al-wahdat al-'arabiyya, Bayrut, 1988.

17. În traducere din arabă, legea segmentării și cea a solidarității tribale.

18. Autoritatea centrală este un termen destul de vag pentru Maghrebul Arab până relativ târziu, începuturile secolului al XIX-lea, ea fiind asociată cu capacitatea de a impune triburilor sistemul de plată a taxelor și impozitelor. Astfel, în Maghreb se dezvoltă un concept particular de stat, acela de *dawla makhzaniyya* (din ar. *makhzan*, care înseamnă „depozit, rezervor”, și, prin extensie, în Maghreb, stat, guvernare), exprimare metaforică pentru *bayt al-māl* (instituția financiară a statului), a cărui autoritate este în relație directă cu capacitatea de a se impune. Cf. Saad Eddin Ibrahim, *op. cit.*, cap. 3.

19. Cf. Emile Tyan, *Institutions du droit public musulman. Le Califat* (vol. I), Beyrouth, 1954.

20. *Ban*, în ar. abdomen, stomac, pântec; *fakhdh*, coapsă.

Statele care apar în lumea arabă după momentul de independență, și pe care înțelegem să le numim moderne, sunt adesea definite în terminologia discursului critic arab prin sintagma *dawla qutriyya*<sup>21</sup>, ceea ce face trinitere la continuitatea ideii de segmentaritate socio-politică în definirea conceptului de stat.

Explicațiile istorice se dovedesc a fi indispensabile pentru înțelegerea atitudinii individuale și de grup specifice societăților musulmane față de autoritate, indiferent de modalitatea acesteia de manifestare.

Din studierea societății preislamice se distinge cel puțin o trăsătură care poate explica atitudinea socio-politică a individului arab și, mai târziu, musulman. În organizarea societății preislamice nu domină principiul autorității, ci mai degrabă cel al onoarei, al demnității. Dintr-o analiză succintă a terminologiei folosite pentru a denumi funcțiile de putere în organizarea tribală pre și post islamică, reiese că accentul cade pe onoare<sup>22</sup>, prestigiu și înțelegere, mai degrabă decât pe alt gen de virtuți.

Limba arabă posedă un termen abstract pentru a denumi puterea, autoritatea: *sultān*, care a început să fie folosit ca titlu numai din secolul al X-lea, odată cu apariția dihotomiei calif/sultan, în epoca pătrunderii turcilor în structurile superioare ale califatului. Istoria termenului de *sultān*, în înțelesul de autoritate, este strâns legată de evoluția vocabulei *mulk* și, respectiv, *malik*. În perioada unmayyad, termenul de *malik* putea desemna guvernatorul unei provincii sau orice agent desemnat de calif pentru a-l reprezenta, iar autoritatea pe care o exercita este invariabil desemnată prin vocabula *sultān*.

Probabil cel mai vizibil tip de autoritate în spațiul definit de islam este autoritatea comunitară. Acest tip de autoritate se concretizează prin pătrunderea religiei în toate sectoarele vieții sociale, fapt care devine realitate începând cu secolul al II-lea al erei islamice, când ia naștere o clasă de teoreticieni ai religiei, acordându-și dreptul de a interpreta coranul, de a consilia puterea, de a o critica. Apariția acestei noi clase de autoritate, care se adaugă autorității califului deja existentă, este însoțită de dezvoltarea unui aparat ideologic, menit să însoțească acest proces. Astfel, se creează o terminologie adecvată care acoperă tot atâtea forme de autoritate religioasă și socială<sup>23</sup>: *muḡtahid*, *'ālim*, *faqih*, *mufī*. *Sunna*<sup>24</sup> devine o expresie a legislației curente după care se organizează viața socială

21. În traducere, în arabă, stat regional, asociat ideii de naționalism teritorial sau geografic, de la arabul *qutr*, care înseamnă „regiune”, „ținut”, „teritoriu”.

22. *Shaykh*, pl. *shuyūkh*, în arabă „bătrân”, dar fiindu-i asociate atribute precum înțelepciunea și noblețea. Mai trebuie spus că în alegerea conducătorului nu primează principiul ereditar sau dinastic, ci meritul personal. În strânsă legătură cu cele de mai sus trebuie plusată și înțelegerea și noțiunea de *murawwa*, tradusă, în genere, prin „spirit cavaleresc” și caracteristică mediului beduin. Un alt termen folosit pentru a indica conducătorul, șeful structurii politice tribale este *malik*, folosit în poezia preislamică cu sensuri diferite de conținutul semantic actual al vocabulei (*malik*, pl. *mulūk*, „rege”, „deținător al autorității”), de regulă în opoziție cu *sūqat*, „popular”, „de origine comună”, cf. Emile Tyan, *op. cit.*, pp. 70-73.

23. Începând din secolul al VIII-lea, sau secolul al II-lea, după periodizarea islamică, este foarte dificil, dacă nu imposibil, de făcut o distincție între religios și social.

24. Originea vocabulei *sunna* este preislamică și sugera, la început, cutuma sau tradiția unei comunități date, având putere de lege. Sensul cu care funcționează acest termen după apariția islamului, adică acela de summum al tradițiilor legate de faptele profetului, îi este asociat după dispariția fizică a apropiaților lui Muhammad, mai precis la începuturile epocii abbaside, când este plasată și apariția termenului de *isnād* (lanțul cronologic al transmitătorilor tradițiilor profetice), cf. Camille Mansour, *L'autorité dans la pensée musulmane. Le concept de 'ijmā'*

a comunității. Astfel, comunitatea și raportarea la aceasta ca element identitar principal, prin autoritatea ei socio-religioasă, devine prima îndatorire a unui musulman.

Celălalt factor de autoritate în islam este instituția califală. Autoritatea califului este de necontestat, întrucât acesta deține puterea prin mandat divin. El este cel care garantează că puterea se exercită în limitele și spiritul legii musulmane. Deseori, puterea califului este superioară celei a oamenilor religiei, aceștia din urmă fiind lipsiți de o organizare instituțională care să le creeze capacitatea de răspuns.

Califul reprezintă statul, autoritatea prin excelență, iar în islam, cultură istorică cu trăsături specifice, statul este o structură care se construiește pe religie. În islam, califul nu-și exercită autoritatea asupra unui ansamblu de indivizi, ca o consecință a stăpânirii teritoriului pe care aceștia îl locuiesc, ci puterea sa derivă din legătura directă care-i unește și care este de altă natură. Astfel, recurgând din nou la terminologie, indispensabilă în înțelegerea dimensiunii socio-istorice, suveranul în islam nu a primit un titlu cu referințe teritoriale, de genul „regele Arabiei”<sup>25</sup>, ci el este vicarul lui Dumnezeu, *khalīfatu-Allah*<sup>26</sup> și, mai elocvent, *amīr al-mu'minīn*<sup>27</sup>, prințul sau regele credincioșilor. Califul este conducător politic, militar și religios, plasându-se astfel în continuitatea atribuțiilor deținute de Profetul Muhammad, dar și în moștenirea bazileului și șahișahului<sup>28</sup>, a căror autoritate era considerată ca fiind de emanație divină. Cea mai vizibilă influență a celor două civilizații s-a manifestat prin instituirea principiului ereditar, începând cu perioada califilor ummayazi<sup>29</sup>. Natura teocratică a statului înființat la Medina pare să fi exclus orice altă tendință care s-ar fi putut dezvolta, având la bază modul de organizare preislamic, caracterizat de practica desemnării șefului comunității prin alegere de către *mağlis ash-shūrā*, un fel de consiliu consultativ.

Statul islamic a fost, de-a lungul istoriei, fundamentat pe forță și dominație, făcând din *sharī'a* legea sa de guvernare. În relația cu statul, mai ales în momentele de tensiune și conflict, individul se retrage în comunitate, unde găsește refugiu și sprijin, ceea ce face ca statul și comunitatea să fie două instituții autoritare paralele. Având o tradiție duală în relația cu autoritatea, este de presupus că individului modern îi este dificil să accepte autoritatea statului modern. Este gata individul, în spațiul de cultură islamic, să înlocuiască loialitatea față de comunitate cu loialitatea față de stat? Ar putea avea o nouă

(*consensus*) et la *problématique de l'autorité*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1975 (dans la série „Etudes Musulmanes”, Directeurs: Etienne Gilson et Louis Gardet).

25. Emile Tyan, *op. cit.*, pp. 195-198.

26. Titlul de *khalīfatu-Allah* este atestat deja în timpul lui Othmān: *anā 'abdu-Allahi wa khalīfatu-hu*, „eu sunt robul lui Dumnezeu și vicarul Lui”.

27. Primul calif care și-a luat titlul de „prinț al credincioșilor” a fost 'Umar ibn Al-Khattāb (m. 644), cel de-al doilea calif dintre cei cunoscuți sub denumirea de „califii cei drepti sau ortodocși”.

28. Al-Āhiz, marele prozator arab din secolul al IX-lea (m. 868/869), atestă în *Kitāb al-tāğ* influența mediilor bizantin și persan asupra organizării califatului musulman: *li-nabda' bi mulūk-i-l 'āğim idh kânū hum al-awwala fi dhalika wa 'an-hum akhadhna qawā'ida-l mulk wa-l mamlaka wa tartiba-l khassa wa-l 'amma wa siyāsata-l ra'iyya* („să începem cu regii străini, căci ei au fost primii în acest meșteșug și de la ei am luat noi bazele guvernării și organizarea socială, precum și principiile guvernării supușilor”), cf. Al-Āhiz, *Kitāb al-tāğ*, p. 23, *apud*. E. Tyan, *op. cit.*, p. 239.

29. Califul Mu'āwiya (661-680), primul ummayad, este și primul calif care își desemnează fiul drept succesor la conducerea califatului, obligând practic *ahl as-shūrā* (reprezentanții comunității) să-i jure credință.

atitudine în raport cu cei care dețin puterea? Sunt întrebări care-i preocupă, în mod special, pe intelectualii musulmani<sup>30</sup>, care încearcă să găsească explicațiile pentru indiferența maselor și neîncrederea acestora, în mod individual, în instituțiile statului modern. Individul arab preferă loialitatea față de comunitățile restrânse, reminiscență a organizării de tip tribal, iar statul nu are nici o justificare morală, fiind o lungă serie de istorii despotice.

Se pare că doar o mică parte din locuitorii țărilor din Orientul Mijlociu este interesată de democrație: un sondaj de opinie, efectuat pe subiecți din zece țări arabe, arată că doar 11% din cei intervievați au menționat democrația sau absența acesteia ca fiind una dintre problemele majore cu care se confruntă regiunea<sup>31</sup>. Atitudinea tradițională a individului în societatea arabă față de autoritate denotă nevoia de supunere și deferență față de elementul de putere, crede Saad Eddin Ibrahim.

Democrația este creația statului modern european sau, mai bine zis, s-a dezvoltat în contextul statului modern european. Conceptul de democrație îl implică în mod necesar pe cel de autoritate organizată, care este inseparabilă de noțiunea de stat. Ori, în islam, statul modern, determinat teritorial, este de asemenea o noțiune recentă, de import, în egală măsură. Începând din perioada preislamică, arabii au făcut deosebirea între 'arab și 'ağam<sup>32</sup>, aplicând, așadar, o distincție de tip etnic și nu teritorial între ei și ceilalți. Această distincție a fost preluată de islam și transformată, prin adăugarea dimensiunii religioase, în dihotomia *muslim/kāfir*, musulman/necredincios. În statele musulmane istorice, distincția politică, socială și economică între locuitori se făcea între *muslim*, *dhimmī* și *harbī*<sup>33</sup>, adică prin aplicarea unei diviziuni bazată pe criterii religioase.

Statele arabe moderne, în căutare de modele, la momentul constituirii lor, între naționalismul limitant și confederalismul cuprinzător, nu par a avea tradiții serioase pe care să se sprijine în exprimarea opțiunii lor<sup>34</sup>. Islamul a dezvoltat o altă viziune de împărțire a lumii, ale cărei criterii sunt dictate de caracterul universal al sistemului religios islamic. *Dār al-islām* este o noțiune ai cărei determinanți geografici depind direct de relația cu *dār al-harb*, cu teritoriile de cucerit. Musulmanii, în special arabii, privesc către Occident ca spre un bloc monolit (*dār al-harb*), iar politicile arabe sunt tributare acestui concept, acestui model de colectivism etnic<sup>35</sup>.

30. Laroui Abdallah, 1986, *op. cit.*

31. John Waterbury, „Une démocratie sans démocrates? Le potentiel de libéralisation politique au Moyen-Orient”, în *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique* (coord.) Ghassan Salamé, Fayard, 1994.

32. 'ağam, în arabă nume colectiv care se aplică nearabilor; îi definește ulterior, după apariția islamului, în mod special, pe persani.

33. Musulmani, necredincioși supuși ai statului musulman (*dhimmī*) și necredincioși aflați în teritoriile războiului (*harbī*); termenul *harbī* este un adjectiv substantivat derivat de la *harb* (război), care se regăsește și în expresia *dār al-harb*. Clasificarea menționată, precum și problematica conturării unui sistem democratic în absența ideii de toleranță dezvoltată în teocrațiile musulmane este pe larg dezbătută de Bernard Lewis în *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Fayard, 1988.

34. Cf. Jean-Paul Roux, *L'Islam au Proche Orient*, Payot, Paris, 1960.

35. Cf. Bernard Lewis, în James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation-State*, Cambridge University Press, London, 1986; Bernard Lewis este cunoscut prin poziția sa favorabilă incompatibilității dintre cele două sisteme-lumi, făcând adesea referire la indiferența culturală pe care au manifestat-o arabii față de restul lumii, aducând ca argument principal faptul că traducerea din greacă a fost făcută de sirieci.

Până târziu, în epoca modernă, pentru musulman fundamentul identității sale l-a constituit religia. Scrierile autorilor musulmani din Evul Mediu, dar și din perioada modernă până în a doua jumătate a secolului XIX, care se referă la teritoriile și populațiile din afara casei islamului, sunt foarte tranșante în ceea ce privește diviziunile lumii. Dincolo de frontierele islamului, spațiu pentru care interesul mai sus pomenitelor scrieri e extrem de scăzut, e perceput ca un întreg geografic și cultural, locuit de infideți. Termenul de *Kāfir*, care desemnează în arabă persoana care nu crede sau care neagă existența lui Dumnezeu, devenit în turcă *gavur* și *giaur*, în forma populară, este termenul generic cu care sunt desemnații creștinii în însemnările de călătorie, și nu numai, ale rarilor călători musulmani în teritoriile necredincioșilor. În sens propriu, cum remarcă Bernard Lewis<sup>36</sup>, termenul *kāfir* îl desemnează pe ne-musulman, însă în limbile arabă, turcă și persană el a devenit sinonim cu creștin.

Nu mai trebuie spus că statul-națiune nu are echivalent în teoriile politice ale islamului tradițional, însăși ideea de *umma*, al cărei prim înțeles este acela de comunitate de credință<sup>37</sup>, respinge determinările teritoriale, trimițând la caracterul universal al islamului. Când, în mai 1855, guvernul otoman a anunțat extinderea privilegiului de a servi în armata otomană și asupra nemusulmanilor din imperiu, excluși de la această îndatorire până atunci, principala îngrijorare care a apărut a pus în discuție lipsa unui factor motivant unitar pentru noul corp de armată. În lipsa invocării religiei, a datoriei războiului împotriva necredincioșilor, la ce vor putea face apel comandanții otomani pentru a-și mobiliza soldații?

Astfel, apariția unei conștiințe politice de tip național pare a fi fost stopată sau atrofiată din cauza persistenței ideii că lumea islamică, privită ca un întreg, se află în permanent război sau *ghihad* cu creștinătatea păgână. Concentrat pe efortul extern, de combatere a inamicului creștin, islamul, ca structură statală, a eșuat în organizarea unei componente sociale, permițând caracterului tribal și regionalismelor de tot felul, aceste determinări primare<sup>38</sup>, să devină dominante.

### 3. Ipoteze socio-istorice: compatibilități<sup>39</sup> motivate istoric

Faptul că unitatea islamică este anunțată ca deziderat reprezintă, pentru anumiți cercetători occidentali ai fenomenului islamic<sup>40</sup>, recunoașterea non-universalității comunității islamice, și, deci, o divizare ideologică și chiar culturală. Însăși ideea de împărțire a lumii în *dār*

36. Bernard Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, La Découverte, 1984, p. 172.

37. Sensul de națiune arabă și sintagma *umma 'arabiyya* care-l echivalează în limba arabă apare prin contaminare cu ideea occidentală de națiune și este, prin urmare, o creație semantică recentă prin comparație cu termenul coranic care denumește comunitatea islamică.

38. Cf. Hichem Djaït, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Editions du Seuil, Paris, 1974.

39. De observat cum aceleași argumente sunt folosite atât pentru a susține compatibilitatea sistemului liberal și democratic cu structura socio-politică a islamului, cât și împotriva acestei idei. Pluralitatea de orientări este văzută de unii intelectuali arabi și occidentali ca fiind segmentare și reminiscență a dezbinării tribale, iar de alții drept capacitate de acceptare a pluralismului specific democrațiilor occidentale.

40. James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation-State*, Cambridge University Press, London, 1986.

*al-islām* și *dār al-harb* poate fi interpretată ca o recunoaștere a pluralismului, cel puțin a celui teritorial. Mai mult<sup>41</sup>, în doctrina shafaită, apare o a treia noțiune de raportare geografico-identitară, aceea de *dār al-sulh*, o a treia arie care ar corespunde în planul relațiilor internaționale, categoriei *dhimmiilor*, adică o țară care plătește tribut și care a renunțat la anumite drepturi teritoriale în favoarea islamului. Acreditând ideea separării între „ei și noi”, islamul ar fi încurajat, în acest mod, determinările teritoriale și în interiorul lumii islamice. Exemplul cel mai la îndemână este individualizarea națiunii arabe, *umma 'arabiyya*, în interiorul comunității islamice, ca și porționările identitare și teritoriale sugerate de *watan*.

Rămânând în interiorul casei islamului, încă din perioada ummayyadă se fac remarcate regionalisme sau *solidarități de tip prenațional*<sup>42</sup>, chiar și în domenii mai puțin, precum cel al științei gramaticii, unde este binecunoscută rivalitatea dintre școlile din Basra și Kufa.

Pluralitatea este recunoscută și de textul coranic, care face referire la realitatea împărțirii oamenilor în națiuni sau comunități: *al-umma* -- comunitatea celor care cred în mesajul coranic, *al-mu'minūn* este pusă în opoziție cu celelalte comunități religioase. *Domnul nostru! Fă-ne Ție supuși și din seminiția noastră fă-Ți Ție supuși adunare* (Coran, 2 : 128) – *ummat-an muslimat-an laka*; sau *Voi sunteți cea mai bună adunare ivită dintre oamenii/ kuntum khayra ummat-in ukhriyat li-n-nas* (Coran, 3 : 110); sau *Noi te-am trimis la o Adunare – câte alte adunări n-au fost înaintea ei! / kadhhalika arsalna-ka fi ummat-in qad khalat umum-un...* (Coran, 13 : 30); sau *Această adunare a voastră este o singură adunare. Eu sunt Domnul vostru. / Inna hadhihi ummatu-kum ummat-an wahidat-an wa ana rabbu-kum* (Coran, 21 : 92).

Pluralitatea centrelor de putere în islam a fost și este o realitate, de la prima diviziune istorică între Mu'awiya și Ali, reprezentând fiecare un grup bine definit (zonele Siriei și, respectiv, Irakului de astăzi), până în perioada modernă. Fragmentarea lumii islamice este o realitate, am spune, permanentă, începând, în mod special, cu secolul al X-lea. Astfel, de pildă, mamelucii, în 1288, emit un fel de pașaport, pe care îl oferă negustorilor doritori să dezvolte relații comerciale cu Egiptul<sup>43</sup>. Se impune, în acest punct, să stabilim o linie de demarcație clară între ideal, acela al unității islamice, și realitatea de pe teren. Invocarea califului în predica oficială exprimă mai degrabă o revendicare de ordin spiritual sau, cel mai adesea, dorința de legitimitate<sup>44</sup>. O simplă privire în istoria islamului este de ajuns pentru a constata că particularismele au existat dintotdeauna, că apartenența la o patrie (*qutr*) anume a fost mereu o realitate sau că statul islamic a fost un conglomerat de entități dispersate și de guvernări aproape independente. Deși întotdeauna motivate religios, particularismele care au dus la fărâmițarea statului islamic, de-a lungul diferitelor etape ale istoriei sale care urmează guvernării ideale a celui de-al doilea calif, 'Umar ibn al-Khautab (634-644), maschează în fapt confuzia întreținută între politic și religios<sup>45</sup>, confuzie proiectată și asupra celor două ipostaze, de profet, respectiv, calif.

41. *Ibidem*, pp. 46-47.

42. Expresia îi aparține lui Hichem Djaït, *op. cit.*

43. *Ibidem*, p. 63.

44. Rolul spiritual al califului și invocarea numelui acestuia ca sprijin în întărirea legitimității puterii va deveni evident odată cu apariția demnității de sultan.

45. Muhammad Saïd al-Ashmāwi, 1989, *op. cit.*

Există în spațiul cultural arab, cel puțin în ultimile două decenii, un curent de gândire care se străduiește să demonstreze rădăcinile istorice ale principiilor democratice în societățile arabo-islamice. Într-o lucrare din 2007, editată de Centrul de Studii pentru Drepturile Omului din Cairo, Nabil Farag<sup>46</sup> face o incursiune în istoria antică a Egiptului pentru a găsi aici rădăcinile principiilor democratice dezvoltate în teritoriul cultural european. Jurământul depus de înalții demnitari din perioada faraonică, la momentul investiturii, reprezintă pentru cercetătorul egiptean o mostră de exercițiu democratic: *Să te porți cu dreptate și cu acela pe care-l cunoști și față de cel străin ție. Atunci când primești o plângere, fie că vine de la miazăzi sau de la miazănoapte sau din orice alt colț al ținutului, asigură-te că totul se desfășoară după lege și că totul s-a împlinit după tradiție, și dă-i dreptate celui care are dreptate. Nu uita să judeci cu dreptate, pentru că a favoriza înseamnă a nedreptăți*<sup>47</sup>.

### Shūrā, bay'a<sup>48</sup> sau principiul electiv în islam

O referință foarte frecvent evocată în susținerea acestei tendințe este principiul islamic al consultării sau *shūrā*<sup>49</sup>, considerat o manifestare primară a principiului electiv, instituit de sistemul democratic. *Gubernarea consultativă (gubernarea care are la bază principiul de shūrā), așa cum apare în lucrările pionierilor Renașterii arabe, înseamnă acea guvernare care se fundamentează pe consultare, iar vocabula shūrā este sinonimă, în limbajul modern actual, cu termenul de democrație*<sup>50</sup>. Termenul arab *shūrā* apare în mod curent în textele gânditorilor arabi din perioada Renașterii, preocupați de identificarea în interiorul matricei culturale arabo-islamice a surselor de revigorare socio-culturală a acestei lumi. Ne reiese din aceste scrieri că sistemul consultativ cunoscut de islam la începuturile sale, este echivalat, ca semnificație, cu sistemul democratic de concepție europeană. Libanezul Ishāq Adīb (m. 1885) face o clasificare a sistemelor de guvernământ, din care rezultă că, pentru el, *shūrā* înseamnă democrație: *gubernarea este de două feluri, fie despotică, fie democratică (hukm shūrī). Cea democratică este fie republicană, fie monarhică...; republica, care reprezintă guvernarea poporului prin popor, nu se potrivește cu un popor peste care domnește necunoașterea, iar monarhia autoritară, care înseamnă guvernarea poporului printr-un reprezentant al său unic, nu se potrivește cu un popor care a atins un înalt nivel de civilizație și cunoaștere*<sup>51</sup>.

Ideea de alegere a conducătorului comunității apare în Coran în opoziție cu exemplele negative reprezentate de regimurile tiranice din istoria omenirii, iar dreptul de *shūrā*, de consultare în alegerea liderului, este clar specificat<sup>52</sup>. Nu este invocată însă nici o

procedură specială, ceea ce, sunt de părere anumiți cercetători<sup>53</sup>, ar da posibilitatea dezvoltării unui sistem electiv, în acord cu circumstanțele și evoluțiile istorice. Această precizare coranică, alterată ca principiu și în fapt de evoluțiile istorice concrete ale comunității musulmane către un stat monarhic ereditar, asemănător cu regimurile tiranice invocate dezaprobativ de Coran, ar putea fi exploatată ca premisă în sensul dezvoltării unei *democrații specifice*<sup>54</sup>.

Pe de altă parte, trebuie remarcat că rolul care i se atribuie în Coran principiului consultativ este destul de slab conturat. Specialiștii încă discută natura acestui principiu, el este o recomandare sau o obligație. Tradițiile spun că Profetul Muhammad obișnuia să-i consulte pe apropiați în diverse probleme, însă nu respecta întotdeauna părerile acestora, ceea ce ar conferi principiului de *shūrā* o dimensiune facultativă<sup>55</sup>. O altă problemă care se ridică este gradul de reprezentativitate și modalitățile de stabilire a acesteia. Cine sunt, deci, cei care trebuie consultați și cum se face selecția acestora? În timpul vieții Profetului și, apoi, în perioada celor patru califi ortodocși, consultarea era privilegiul celor aflați în preajma deținătorului puterii. De asemenea, în timpul primilor ummayyazi, consultarea era apanajul marilor familii din tribul Quraysh, din care se trăgea Profetul. Ulterior, după instituirea principiului dinastic și transformarea statului într-o monarhie de tip absolutist, principiul consultativ a dispărut cu totul. El a fost redescoperit de către reformatorii musulmani, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când, ca rezultat al contactului cu realitățile modernității europene, islamul sau, mai bine zis, o parte a intelectualității musulmane s-a întors către patrimoniul clasic, exploatând teme și concepte plauzibile în a putea reforma societatea prin forțe autohtone.

Lipsa de claritate a conceptului de *shūrā* în perioada islamului de început, dispariția acestuia din gândirea islamică clasică, la care se adaugă contaminarea inevitabilă cu ideile occidentale de parlament și democrație reprezentativă, a dus la apariția unor exploatări interesante ale principiului consultativ islamic. Sub presiunea factorilor externi, dar și ca urmare a producerii unor modificări în structura socială după descoperirea resurselor de petrol și gaz, au apărut în statele arabe din regiunea Golfului o serie de consilii consultative, dar care nu pot fi echivalate cu parlamentele occidentale din pricina slabei reprezentativități electorale. De pildă, în Kuwait doar 13,5% din populație reprezintă baza electorală<sup>56</sup>. În Egipt, pe lângă parlament, mai există și un *mağlis ash-shūrā*, un consiliu consultativ care are dreptul de a propune modificări ale Constituției, de a discuta proiectele de lege și de a lua poziție în diferite probleme interne. Însă, nu este un organism legislativ, ci unul pur consultativ.

Lipsa unei tradiții legislative în islam, prin raportarea nemijlocită, ca sursă de lege universal valabilă, la *sharī'a*, interpretată și explicitată de doctorii în drept islamic, absența unei astfel de atribuții dintre funcțiile deținute de calif sau a altor organisme și instituții a dus la atrofierea capacității de a produce legi independente de cadrul religios. Desigur, discuția este mult mai amplă și implică, așa cum inspirat spunea Muhammad

46. Nabil Farag, *Ad-dimuqrāṭiyya fi fikr ruwwād an-nahda al-misriyya*, markaz al-Qāhira li dirasāt huquq al-insān, 2007.

47. *Ibidem*, p. 14 (trad. n.).

48. *Bay'a* este procedura de depunere a jurământului de credință față de suveranul ales în urma consensului reprezentanților comunității.

49. Deseemnând la început numai principiul consultativ, *shūrā* a ajuns să fie ulterior și organismul însărcinat cu această funcție.

50. *Ibidem*, p. 67 (trad. n.).

51. *Ibidem*, p. 70 (trad. n.).

52. Coran, 3 : 159.

53. Cf. Abdulrahman Abdulkadir Kurdī, *The Islamic State*, Butler&Tanner Ltd., London, 1984.

54. Cf. Hishem Djaït, *op. cit.*

55. Cf. Silvia Teilenbach, *La chūrā dans les nouveaux règlements des États du Golfe*, in *Les institutions traditionnelles dans le monde arabe*, Hervé Bleuchot (coord.), Éditions Karthala et IREMAM, 1996.

56. Cf. Silvia Teilenbach, *op. cit.*, p. 110.

Arkūn, relația dintre cei trei „d” ai islamului: *din*, *dawla* și *dunya*, religie, stat și lume (în sensul de societate).

Este istoric atestat că spațiul musulman nu este în totalitate străin ideii de democrație, cel puțin începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Este vorba despre experiența otomană, de constituția din 1876, de primul parlament otoman. Putem afirma că în secolul al XIX-lea, valori precum „națiune”, „constituție”, „parlament”, „cetățenie”, „patrie”, „egalitate” au fost asimilate de elitele politice, arabe și turce, în același timp. Literatura care ne parvine din această perioadă face dovada existenței unei pluralități de curente, de la cel liberal, la cel naționalist și până la curentul de renaștere islamică, ceea ce atestă o gândire modernă, activă, creatoare, necondiționată religios. De altfel, punerea în practică a diferitelor modele statale, după obținerea independențelor, fie că este vorba de statul naționalist, socialist sau comunist, nu are nici o legătură cu tradiția religioasă și culturală tradițională și nu datorează nimic acesteia<sup>57</sup>. Trebuie însă remarcat că aceste regimuri apelează la o întreagă simbolistică culturală care le oferă legitimitate și le plasează într-un continuum istoric de care au nevoie.

Evoluțiile și tendințele liberale pe care spațiul islamului arab le cunoaște în secolul al XIX-lea, dar și în prima jumătate a secolului XX, sunt sufocate de revoluțiile naționale, transformate ulterior în regimuri dictatoriale. Anii '80 ai secolului trecut au reprezentat perioada de maximă represiune și de presiune asupra societății: suspendarea parlamentelor, a libertăților publice, arestările masive și asasinatele politice au produs strivirea<sup>58</sup> structurilor sociale, paralizia acestora. Eșecul democrației, al acelor structuri de inspirație liberală care s-au dovedit funcționabile într-o anumită perioadă istorică, a creat terenul apariției contestării islamiste, ceea ce a reprezentat, și reprezintă încă, o nouă justificare pentru represiune și abuz.

### *Câteva versiuni autohtone ale democrației*

Deși despre preponderența discursului despre democrație în sfera politicului arab putem vorbi abia în ultimile două decenii ale secolului trecut, termenul nu este ignorat nici în perioade în care alte ideologii impuneau orientările politicii arabe. Interesul pentru acest termen vine, înainte de toate, din manifestările și concretizările particulare sub care el se prezintă în mediul arab. Este aproape universal valabil faptul că ideile și principiile suferă adaptări, în funcție de mediul în care sunt puse în aplicare și de alți factori culturali și sociali care pot acționa direct asupra acestora. În spațiul arab e cu atât mai vizibilă această realitate cu cât matricea islamică a societăților nu poate fi neglijată în orice tip de analiză dezvoltată în referire la această zonă.

### *Pluralism sub control, în Egiptul lui Husni Mubārak*

Pluralismul în spațiul arabo-islamic a fost echivalat de guvernele care s-au instaurat după obținerea independențelor naționale, pentru a fi mai eficient combătut, cu conceptul

57. Burhan Ghalioun, *op. cit.*

58. *Ibidem*, p. 52.

islamic de *fitna*<sup>59</sup>, care face referire la diferite momente istorice marcate de discordia comunității islamice. De altfel, invocarea *fitnei*, pe lângă motivația pentru despotismul practicat de regimurile instalate în a doua jumătate a secolului XX, a oferit cadrul necesar pentru ideologiile unitare, fie că e vorba de panarabism sau de realizarea marii națiuni islamice.

Decizia lui Husni Mubārak, de organizare de alegeri libere în 1984, se traduce prin dorința acestuia de a da regimului său o alt fel de legitimitate prin comparație cu perioadele în care țara a fost condusă de Nasser și Sadāt. Totuși, Mubārak este foarte prudent în abordarea chestiunii democrației, iar discursurile sale reflectă foarte clar acest lucru: „Nu-mi cereți să mă alînez aceluiași tip de democrație precum cel care funcționează în Anglia, Franța, Statele Unite sau Germania. Dorim să atingem acel nivel de democrație, dar nu putem s-o facem de azi până mâine<sup>60</sup>...vom introduce doze de democrație, în funcție de capacitatea noastră de a absorbi”.

Adoptarea unor principii democratice în organizarea sistemului de putere (organizarea de alegeri și permiterea unui pluripartidism dirijat) este văzut de analiștii scenei politice egiptene ca fiind tot rezultatul unei necesități, de data aceasta o necesitate economică legată de creșterea enormă a datoriei externe ale țării.

Nu este de recomandat, ca metodă de lucru, compararea sau încercarea de a găsi similitudini între introducerea pluripartitismului în Egipt și instaurarea democrației în Europa de Vest. Comparația se face, de regulă, între două obiecte, situații etc. care prezintă trăsături similare, astfel, pentru a înțelege cadrul politic al Egiptului, acesta trebuie comparat cu unul asemănător, al unei țări definite de contextul postcolonial.

### *Democrația, ca utilitate*

Democrația este folosită în spațiul arab<sup>61</sup>, în discursul politic arab, cu o încărcătură de talisman<sup>62</sup>, de cuvânt magic la a cărui rostire se poate schimba mersul lucrurilor.

Termenul democrație este rostit cu emfază și apare ca revendicare sau ca amenințare. Se pare însă că în anumite regiuni ale spațiului invocată, democrația sau, mai precis spus, o adaptare a ideii de democrație înțeleasă în accepțiune occidentală (care nu prezintă o formulă unitară), și-a găsit utilitatea. Utilitatea, pentru că sistemul garantat de anumite principii de guvernare democratică și pus în practică în aceste țări asigură stabilitatea și, mai ales, un echilibru de putere. Poate să pară bizară o astfel de interpretare a democrației<sup>63</sup>, văzută ca un mecanism care are o utilitate practică, dincolo de principii: „notre approche n'a rien de neuf si l'on se réfère aux explications non mythologiques de

59. *Fitna*, în arabă, dezordine publică, revoltă, disensiune, război civil, secesiune.

60. Cf. Roger Owen, „Changement socio-economique et mobilisation politique: le cas de l'Égypte”, în *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique* (Ghassan Salamé, coord.), Fayard, 1994.

61. Folosirea termenului „spațiu arab” nu se vrea o generalizare tendențioasă sau o analiză lipsită de precizia particularităților acestei lumi, ci este doar o referire generică.

62. Aziz Al-Azmeh, 1994.

63. Ghassan Salamé, „La démocratie comme instrument de paix civile”, în *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*.

*la naissance de la démocratie en Occident même [...] car ce régime, comme tout autre, favorise certains tout en prétendant être ouvert à tous*" (Salamé, p. 132).

Într-un studiu comparativ aplicat sistemelor de guvernare din Liban și Kuweit și intitulat sugestiv *La démocratie comme instrument de paix civile*, Ghassan Salamé explică particularitățile de organizare politică ale celor două state, care se fundamentează pe recunoașterea diversității etnico-culturale în Liban și, respectiv, pe ideea de *musharaka fi sulta* (împărțire a puterii) în Kuweit. Existența unui hegemon<sup>64</sup> confesional (comunitatea maronită) în Liban și a unui tribal (familia Sabah) în Kuweit, dimpreună cu recunoașterea principiilor mai sus enunțate, au creat în cele două state un echilibru necesar<sup>65</sup> și util de putere. Impus de înțelegerea din 1943, sistemul politic libanez și-a definit componentele, precum și elementul hegemon, comunitatea maronită. Contestarea hegemonului și a poziției de putere deținute de acesta a dus la conflictul interconfesional încheiat în 1991. Kuweitul, cetate-orăș, autoguvernată după reguli democratice de diviziune a puterii până la ocupația britanică, amintește întru câtva de sistemul tribal din Peninsula Arabă prin desemnarea conducătorilor în funcție de meritele personale. Tot din tradiția beduină provine și principiul menținerii puterii în interiorul familiei – lider, însă criteriile meritocratice prevalează în față primogeniturii. Ocupația britanică polarizează cetatea în jurul a doi centri diferiți de putere, unul reprezentând urbanitatea, celălalt pactul cu locuitorii din *extra-muros*, iar victoria celui de-al doilea se traduce prin invadarea spațiului urban de către elemente rurale sau beduine. Este trăsătura comună care marchează evoluția tuturor statelor arabe la momentul independenței acestora: *ruralizarea hegemonului politic*<sup>66</sup>, ceea ce explică, alături de alți factori, schimbarea de direcție și, în parte, eșecul procesului de liberalizare și democratizare de la începutul secolului XX. Răsturnările de regim sunt instrumentate de militari ieșiți din clasele marginalizate ale societății, nu mai sunt cadrele care acționau în armata otomană și care aparțineau aristocrației arabe și otomane deopotrivă. Este cazul tuturor mișcărilor de eliberare care au animat lupta pentru independență a viitoarelor state arabe și care au marcat o înnoire completă a clasei politice conducătoare, fie că e vorba de Egipt, Libia, Irak, Siria sau Arabia Saudită și Iordania.

Invocându-l pe Rousseau<sup>67</sup> și ideea că statele mici sunt mai ușor de guvernat, în spiritul legilor juste și al echității sociale, Ghassan Salamé constată că sistemele cele mai

64. Termenul de hegemon ar traduce aici conceptul arab de *'asabiyya*, în sensul în care apare la Ibn Khaldun, de grup caracterizat prin unitatea indestructibilă a structurilor sale sau *esprit de corps*, astfel, în situațiile analizate, suntem în prezența manifestărilor de *'asabiyya tribală*, în Kuweit, și de *'asabiyya confesională* în cazul Libanului.

65. În lucrarea sa, *Politique intérieure* (Éditions de Trident, Beyrouth, 1964), dedicată Libanului, Michel Chiha este convins de înăptietatea criteriului „necesitate” în menținerea structurii „patriei libaneze”: *Liban, une patrie qui serait; telle qu'elle se présente, une gageur, si la majorité de ses habitants ne la tenait pour une nécessité* (p. 17); sau *...pour permettre aux habitants de vivre politiquement ensemble; de faire ensemble les lois, on y est contraint, beaucoup moins par des goûts démocratiques excessifs que par les lois mêmes de l'équilibre* (p. 19).

66. *Ibidem*.

67. *Que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce gouvernement (la démocratie)? Premièrement, un Etat très petit où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres*, Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, 1992, 96.

apropiate de ideea de democrație funcționează, în spațiul arab, în țările de mici dimensiuni, Liban, Kuweit, Iordania, Mauritania, Bahrein și au ca principal stimulent nevoia menținerii păcii sociale și teama acestor entități statale de a nu fi absorbite de vreun vecin mai puternic (Arabia Saudită, în cazul Bahreinului, Siria, pentru Liban, Irakul, în cazul Kuweitului<sup>68</sup>).

Adăugările descriptive necesare prezentării tipurilor de democrație care funcționează în statele mai sus menționate, par în fapt negarea ideii de democrație însăși. Astfel, alătura epitetelor confesional, în cazul Libanului, și tribal, în cazul Kuweitului sau Bahreinului, al Iordaniei, în ultimă instanță, reprezintă o limitare a sensului conceptului de democrație și o cantonare a acestuia în spațiul de interpretare a particularismelor socio-culturale ale respectivelor entități. Democrația nu este centrată pe individ în societățile care fac obiectul analizei în curs, confesiunea sau clanul reprezentând criteriile de organizare a indivizilor, în funcție de apartenența la una sau alta dintre categorii. Există opinii în cercurile intelectuale arabe<sup>69</sup> care merg mai departe în a califica acest tip de guvernare, pe care o numesc antidemocrație sau dictatură a pluralismelor etnice și confesionale, plasând-o în continuarea *milletismului* otoman<sup>70</sup>.

### *Democrația directă, democrația populară, democrația socială*

Cartea verde libiană pune la îndoială compatibilitatea democrației de tip occidental cu structura societăților arabe, oferind, ca alternativă, democrația directă definită ca fiind „puterea poporului, prin popor, pentru popor”. Parlamentul sau adunările reprezentative nu sunt decât false imagini ale democrației, întrucât democrația este puterea poporului și nu puterea exercitată în numele poporului. Cât despre partid, trib al epocii moderne, este perceput ca fiind instrument al dictaturii unui grup. Negarea sistemului democratic de tip occidental continuă cu criticarea procedurii referendumului, caracterizat ca mijloc prin care o putere nelegitimă încearcă să-și legitimeze acțiunile și să dea poporului iluzia că participă la luarea deciziilor. Congresele populare, expresie a comitetelor populare, sunt, prin urmare, singura modalitate de reprezentare justă, conform ideilor conducerii libiene.

De altfel, critica democrației de tip occidental este un numitor comun al ideologiilor arabe revoluționare, fie că este vorba despre partidele Ba'th, irakian sau sirian, sau de regimurile revoluționare egiptean sau algerian. Contramodelul promovat este o democrație populară care eliberează conceptul democratic de conținutul său burghez, care restrângea prerogativele democratice în sânul unei clase privilegiate. În Egiptul lui Nasser, partidele

68. În fața amenințărilor irakiene, kuweitienui au dovedit un atașament extraordinar pentru statul lor, ceea ce a obligat hegemonul tribal, familia Sabah, să facă o serie de concesii de natură democratică, pentru asigurarea coeziunii interne: în 1992, au loc alegeri, iar Constituția este din nou aplicată. Totuși, cei care au acces la reorganizarea echilibrului de putere sunt forțele tradiționale implicate în jocul de putere; este de remarcat că noilor forțe apărute din conducerea societății li se refuză orice rol în ecuația politică prestabilită. Formula tripartită confesională libaneză și legăturile de tip tribal între marile familii kuweitiene trasează cadrul politic în cele două state.

69. Precum cele exprimate de Aziz Al-Azmeh și Abu Gabir, cf. Aziz Al-Azmeh, *op. cit.*, p. 240.

70. Preluând explicația lui Aziz Al-Azmeh, *milletism* provine din cuvântul turcesc *millet*, care definea un grup confesional, etnic sau lingvistic și care beneficia de un anumit nivel de autonomie în cadrul Imperiului Otoman, cf. *ibidem*, p. 240.

erau prezentate ca expresie a coaliției feudalo-capitaliste, produs al democrației burgheze, succesoare a regimului monarhic feudal. Democrației burgheze occidentale, Nasser îi opune o democrație socială: *democrația înseamnă libertate politică, iar socialismul libertate socială*<sup>71</sup>.

În discursul islamist actual, democrația contravine preceptelor legii islamice, iar prin promovarea libertății individuale și ridicarea acesteia la rang de valoare fundamentală distruge unitatea *ummei* islamice, întrucât islamul nu este o credință individuală, ci un model perfect de organizare socială. Benhağ, unul dintre liderii FIS, remarcă caracterul antiislamic al democrației, cuvânt de origine greacă care nu-și are rădăcinile în nobila limbă a Coranului<sup>72</sup>. Născută pe pământ străin, democrația este un concept *ğahilist*<sup>73</sup>, expresie a ignoranței preislamice. Discursul islamist recurge la o terminologie cu puternice conotații în mentalitatea musulmanului: este reactivată dihotomia muslim/kāfir, musulman/necredincios, susținătorii democrației fiind catalogați drept *kuffār*<sup>74</sup>, termen cu grele consecințe pentru credinciosul de rând.

## În loc de concluzie

Problematika democrației în lumea arabă trebuie să urmeze paradigme de analiză diferite, în funcție de regimurile care reclamă utilizarea acestui concept și care sunt fundamentate pe legitimități de tip religios, tribal sau revoluționar. Dacă luăm în considerare în aprecierea proporției de democrație în statele arabe cele două criterii admise ca fiind evaluatori democrației, alternanța la putere și, respectiv, gradul de participare politică, suntem în fața unei concluzii greu de negat: *toate regimurile arabe sunt nedemocratice*<sup>75</sup>.

Trecând în revistă principalele opinii despre democrație și gradul de aplicabilitate al acestui sistem politic în statele de tradiție arabo-islamică, tindem să credem că perioada de deschidere liberală înregistrată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului XX a fost un moment excepțional, legat de activitatea și zelul anumitor grupuri de intelectuali, care s-au dovedit a fi o minoritate în peisajul politic al perioadei menționate. Revoluțiile instrumentate de militari din a doua jumătate a secolului XX, *ruralizarea clasei politice*, ca să cităm expresia lui Ghassan Salamé, dispariția burgheziei liberale și a intelectualității reformatoare atașate acesteia, au reprezentat tot atâția factori de regres democratic.

71. Cf. Muhammad Safi al-Din Kharbouche, „La démocratie vue par le pouvoir libyen. De quelques expériences arabes”, *Démocraties et démocratisations dans le monde arabe (Actes du troisième colloque franco-egyptien de politologie, Le Caire, 29-30 septembre-1 octobre 1990)*, CEDEJ, Le Caire, 1992.

72. Abdelaseim El-Difraoui, *La critique du système démocratique par le Front Islamique du Salut, in Exils et royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Gilles Kepel (coord.), Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994, pp. 105-124.

73. Aluzie la perioada preislamică, considerată perioadă de ignoranță, în raport cu islamul.

74. „În ziua alegerilor, se va afla cine este un bun musulman și cine este *kāfir*”, din discursurile FIS, cf. Abdelaseim El-Difraoui, *op. cit.*, p. 123.

75. Hasan Nafa, „Le nouvel ordre international et l'avenir de la démocratie dans le monde arabe”, *Démocraties et démocratisations dans le monde arabe*.

Cristina Spinei

## Der Holocaust im Literaturnarrativ – Familiengeheimnisse als Ausblick auf Katastrophengeschichte (Doron Rabinovici's *Suche nach M.*)

Holocaust kennzeichnet die unwiederholbare jüdische Katastrophe in der Mitte des nicht längst ausgegangenen Jahrhunderts. Jedoch im wörtlichen Sinne bedeutet Holocaust Vernichtung, Unheil *par excellence*, folglich etwas, was immer droht, was immer ausbrechen kann. Über den Holocaust zu schreiben impliziert eine Gedankenarbeit, die daraus besteht, Fakten zu lesen, um zu erfahren und zu klären, wie wir sie in unseren geistigen Etat einordnen, oder wie wir unser geistiges Hausrat einrichten für etwas, was sich nicht nur als psychopathologische Ausnahme, sondern als immerwährende Möglichkeit erweisen kann: den Massenmord. Der Adornosche Satz „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben ist barbarisch“ hat eine breite Diskussion und die Auseinandersetzung<sup>1</sup> mit der Frage ausgelöst, ob eine literarische Formgebung für den Holocaust uneingeschränkt zu verwerfen sei. Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, dass jede Form von Literatur nicht nur über den Inhalt, sondern auch über ihre interpretierbare Struktur und über die sprachliche Matrix Ordnung aufweist. Daher stellt sich die Frage, ob es möglich ist, die Rekonstruktion des Grauens und die literarische Sinnerfahrung in eine Spannung zu bringen, um Wege der Sinnzerstörung zu vermeiden und so die Erinnerung an den Holocaust zu sichern. Wiederum, egal ob Gedicht, Drama, Erzählung, Berichterstattung, befindet sich die Holocaust-Literatur am Knotenpunkt zwischen dem einmaligen und dem wiederholbaren schwersten Verbrechen der Weltgeschichte. Und in diesem Sinne tritt das „Ästhetisieren“ des Holocaust hinter den Wahrheitsanspruch der Fakten zurück – die erste Anforderung an die SchriftstellerInnen, die über den Holocaust schreiben, ist eine adäquate Auseinandersetzung mit der Frage der Sicherung der Erinnerung an das Grauen. Um die „Wahrheit“ zu verstehen wird eine geistige Annäherung an das Geschehen vorausgesetzt, die nur durch eine solche Schilderung möglich ist, in der psychisches und physisches Leiden derart Gestalt gewinnt, dass es das Bewusstsein der Leser ändert.

1. Dan Diner, *Der Holocaust im Geschichtsnarrativ – Über Variationen historischen Gedächtnisses*, in Braese, Stephan (Hrsg.), *In der Sprache der Täter: Neue Lektüren deutschsprachiger Nachkriegs- und Gegenwartsliteratur*, Opladen/Wiesbaden, 1998, s. 13-31. Wenn nicht anders gekennzeichnet, bezieht sich die Zusammenfassung der Ausführungen zu dem Thema Holocaust in diesem Kapitel auf Diners Aufsatz.