

SESIUNEA ȘTIINȚIFICĂ DE COMUNICĂRI „ȚARA BĂRSEI”

Caius DOBRESCU

„CHESTIUNEA TRANSILVANĂ” ÎN SECOLUL XXI: EDUCAȚIA DEMOCRATICĂ ȘI REGÂNDIREA IDENTITĂȚILOR COLECTIVE

Problemele

Prezenta lucrare își propune să abordeze o dublă problematică: **a)** a modului în care se construiește reprezentarea despre Transilvania, ca parte a identității colective a principalelor grupuri etnice de regăsit astăzi în această provincie, românii și maghiarii și **b)** a formelor în care predarea literaturii și istoriei, mai precis, a literaturii în interdependență cu istoria, poate contribui la depășirea clivajelor ideologice și de mentalitate care separă, în mod tradițional, aceste comunități etno-culturale, contribuind la crearea unei culturi civice comune, și la cultivarea a ceea ce filosofia politică postbelică numește „patriotism constituțional”.

Relația dintre disciplinele clasic-umaniste care supraviețuiesc în curricula contemporane, literatura și istoria, și ideea unei negocieri transetnice a identității colective este cât se poate de problematică. Și asta dintr-un motiv evident: atât literatura (considerând aici beletristica, dar și critica literară și proza de idei), cât și istoriografia au reprezentat principalele instrumente și resorturi ale configurării și difuzării complexului de concepte, simboluri, atitudini, semnale de identificare sau „mari narațiuni” pe care, în epoca modernă, le descriem ca „identități naționale”. Dacă ar fi să aplicăm și în domeniul politicilor culturale și de educație principiul economic al „dependenței de cale” (care implică, de exemplu, că este puțin probabil să poți construi o economie liberă de piață cu o administrație formată într-o lungă tradiție a reglementării și controlului), putem conchide că este improbabil să putem utiliza, pentru transmiterea valorilor toleranței față de Celălalt, tocmai canalele și disciplinele care, istoricește vorbind, au articulat identitățile emfaticе, „fără rest”, ale națiunilor moderne din Apusul și Răsăritul Europei. Dacă este adevărat că „mediul este mesajul”, atunci este iluzoriu să ne imaginăm că putem construi un alt cadru mental cu instrumente literare și istoriografice elaborate în însăși intimitatea procesului de coagulare a identităților naționale „clasice”.

Oricât de complexă, situația nu este fără ieșire. Pentru a putea înțelege, însă, cât mai corect paradoxul și, în consecință, pentru a ne pune problema unei soluții practice, este util să pornim de la situația concretă în care ne aflăm implicați. Cu alte cuvinte, să reflectăm la modalitățile de articulare a principalelor două „blocuri identitare” de tip etno-național din Transilvania contemporană, cel maghiar și cel român.

Modelul „Kosovo”

Este un lucru bine cunoscut că hărțile reprezintă, de cele mai multe ori, un compromis, mai mult sau mai puțin onorabil, între un set de determinări geo-fizice, reprezentând un dat incontestabil al existenței, și spațiul mental, investit valoric și simbolic, în care se plasează orice activitate umană de orientare în lume. Din acest punct de vedere, este evident că, dincolo de realitatea geografică, Transilvania reprezintă o entitate abstractă, simbolică, disputată, în termenii unor ideologii identitare ireductibile și ireconciliabile, între România și Ungaria.

Indiferent de parcursurile lor istorice, diferit-sinuoase, România și Ungaria au intrat în secolul XX ca națiuni cu o puternică dominantă etnică, nu civică. Rezultatul Primului Război Mondial a făcut

ca procesele de omogenizare și de standardizare a reprezentărilor de sine, oricum impuse de întreaga evoluție a unei birocrății raționalizate, să primească, din partea unui context istoric de tip „catastrofic”, un input foarte puternic către regresia mitică. Direct spus, Tratatul de pace de la Versailles, care a consfințit o nouă ordine europeană la sfârșitul Primului Război Mondial, a creat, pentru ambele națiuni, situații radical noi și, în bună măsură, impredictibile în raport cu premisele lor imediate (motiv pentru care am denumit aceste situații, în sens descriptiv, tipologic, matematic chiar, „catastrofice”). Deși de semn contrar, aceste mutații au fost atât de bruște, și cu urmări atât de profunde, încât era imposibil ca ele să nu forțeze o reconfigurare dramatică a discursurilor identitare și a politicilor de educație subiacente acestora. Pentru națiunea maghiară, sfârșitul Primului Război Mondial a reprezentat o catastrofă de tip apocaliptic: regatul istoric a fost redus drastic, atât ca suprafață, cât și în ceea ce privește numărul supușilor direcți ai statului. Odată sistemul dualismului „chezaro-crăiesc” desființat, națiunea maghiară se află în situația de a se redefini, în condiții de maximă presiune istorică (să nu uităm și izbucnirea revoluției bolșevice din 1919), ca națiune strict etnică. Dar acest proces are consecința traumatică de a revela faptul că numărul maghiarilor care trăiesc în afara „țării mamă”, în granițele ei din 1919, este mai mare decât cel al subiecților „statului național”.

În aceste condiții, imaginarul colectiv s-a repliat pe aliniamente mitice, reformulând, în funcție de noua stare de fapt, teme și motive inerente ideologiei naționaliste. Orice naționalism, în spațiul european, este construit în jurul complexului elecțiunii colective. Cu rădăcini în Reformă și în Romantism, această viziune a ajuns să se formuleze ca matrice modelatoare atât a identităților colective cristalizate deja sub protecția unora dintre marile regate feudale europene (cum este cazul Ungariei), cât și a identităților tuturor etniilor deșteptate la activism civic și politic odată cu secolul al XIX-lea (cum este cazul României). În condiții de criză, de catastrofă politică și militară, tema elecțiunii a cunoscut, în contextul maghiar, o mutație radicală, în sensul pieririi pe mitul, de sorginte veterotestamentară, al Exilului metafizic și al mântuirii (colective) prin suferință.

O asemenea cristalizare, dincolo de varietatea inevitabilă a opțiunilor diferitelor subculturi, categorii, tradiții locale sau regionale, este un dat obiectiv, tocmai fiindcă este rezultatul unei matrice complexe de determinări. Este vorba aici despre o strategie și un comportament de reacție pe care îl descoperim și la intelighenția română din epoca militantismului unionist (e.g., la Mihai Eminescu, la care găsim mai multe variante de proiecție mitică spectaculoasă, intens dramatizată și cu puternice accente gnostice ale mitului „exilului” istoric românesc). De asemenea, este o formulă pe care o regăsim în undergroundul societății comuniste, în toate societățile est-europene (până acolo încât, după căderea comunismului, s-a putut vorbi despre o competiție pentru „clauza națiunii celei mai martirizate”). Ceea ce ne interesează aici este, însă, că o asemenea configurație identitară, chiar dacă adeseori asumată, în mod personal, individual, cu devoțiune mistică, reprezintă, totuși, în punctul său de pornire, o determinare culturală „involuntară” și „impersonală”.

În contextul acestui mit, Transilvania este personificată și proiectată la rangul de epitom al martiriului național, ca proces simultan istoric și metafizic. Desigur, intensitatea acțiunii spirituale a acestei configurații simbolice dramatice a pierdut, în timp, din intensitate. Dar conturul ei supraviețuiește, și reprezintă, inevitabil, unul dintre cadrele formative ale identității etnice (identitate ce are înscris în sine, în toate cazurile, și parcursul unei „istorii sacre” a comunității).

Readucând discuția, din planul determinărilor celor mai profunde, înspre un nivel intermediar, care presupune traducerea mitului fondator și formator în limbajul unei, cel puțin aparente, logici istorice, trebuie să spunem că, pentru a înțelege (nu doar pentru a ne *reprezenta*, ci pentru a *înțelege*) percepția maghiară asupra Transilvaniei, este util să uzăm de o analogie. Să o punem în relație cu o situație istorică apropiată de noi, atât istoricește, cât și geografic. Să ne raportăm, adică, la un proces

care reproduce, sub ochii noștri, procesul prin care a trecut auto-definirea național-etnică a maghiarilor, la sfârșitul Primului Război Mondial. Este vorba despre conflictul iugoslav, de-a lungul căruia națiunea sârbă, care ocupa o poziție hegemonică înăuntrul federației, s-a văzut redusă la granițe politice înguste, într-o formulă statală de o austeritate care, nu doar din perspectiva mediilor ultranaționaliste, dar și a opiniei publice în general, este de natură să producă un șoc psihologic dintre cele mai puternice.

Dincolo de acest proces general, care amintește dezintegrarea (încă și mai accelerată) a Regatului istoric Maghiar, există și o analogie mai specifică între evoluția provinciei Kosovo și Transilvania. În autoreprezentarea sârbilor, așa cum este aceasta instituționalizată, prin comemorări publice și prin politicile de educație, provincia Kosovo joacă un rol esențial în geneza națiunii. Drama medievală a înfrângerii de către turci și mistica sângelui și pământului legată de acest eveniment istoric îndelung mitizat fac ca această provincie să reprezinte un loc fierbinte pe harta mentală a națiunii. Faptul că, în ordinea realității, echilibrul demografic al provinciei s-a schimbat în timp în favoarea albanezilor, și încă într-un mod radical, nu este de natură să modifice, din perspectiva sârbă, structura narațiunii simbolice de auto-legitimare. Faptele empirice aparținând unei alte ordini decât lumea virtuală a eposului eroic național, acesta este cu atât mai opac față de argumentele ținând de ordinea empirică. Iată de ce, raportându-se la sine, centrându-se în sine, și în răspăr față de o comunitate internațională guvernată de o logică a reprezentării majoritare, opinia publică sârbă susține ideea unei legitimități istorice și mistice asupra provinciei Kosovo.

Exemplul de mai sus este relevant deoarece, după cum arată sondajele, publicul românesc a tins, de-a lungul conflictului, să se identifice cu poziția sârbă, dintr-un sentiment de solidaritate regională și cultural-religioasă. De asemenea, într-un mod destul de surprinzător, această solidaritate spontană presupunea și ideea că acceptarea unei derogări de la principiul sacrosanct al suveranității asupra unui teritoriu istoric poate constitui un precedent care să repună, la un moment dat, în discuție statutul Transilvaniei, sau, cel puțin, al zonelor locuite într-o majoritate absolută de maghiari. Însă această reacție este lipsită de o autentică raționalitate analogică, deoarece actuala autonomie a provinciei Kosovo, probabila ei independență de mâine și posibila unificare sau federare cu Albania se produc, sub ochii noștri, în baza absolut acelorși principii de drept ale națiunilor care au făcut ca, la sfârșitul Primului Război Mondial, Transilvania, Partium și o mare parte a Banatului istoric să revină Regatului României.

Dacă înțelegem clar acest lucru, atunci posibilitatea de identificare, pe o bază culturală, cu sârbii (faptul că, atribuindu-le stereotipii pozitive, suntem mai dispuși să ne punem, la modul ipotetic, în locul lor) ar trebui să ne folosească tocmai pentru a înțelege mai bine, și dinăuntru, experiența traumatică trăită de maghiari prin pierderea multora dintre provinciile regatului istoric, printre care Transilvania s-a bucurat de o aură mitică aparte, ca „vatră” a etnogenezei.

Modelul „Africa de Sud”

În cele de mai sus, am propus un exercițiu de înțelegere a Celuilalt, mai întâi pe cale *analitică*, prin analiza complexului de determinări care modelează relația faptelor istorice cu necesarele (inevitabilele) lor proiecții imaginare; apoi, pe cale *analogică*, prin reflecția asupra evenimentelor consumate (sau pe cale de a se consuma) în Iugoslavia vecină, care reproduc în mic, atât sub aspectul contextului politic, cât și sub cel al implicațiilor mitico-ideologice, procesul de dezagregare a monarhiei austro-ungare de la sfârșitul Primului Război Mondial.

În cele ce urmează, vom continua acest exercițiu, trecând la un nivel sporit de dificultate: acela de a înțelege că, perfect aidoma „celorlalți”, nici „noi” nu trăim într-o lume a evidențelor și a legitimităților obiective indiscutabile, ci, în exact aceeași măsură, într-un univers de reprezentări

simbolice și de proiecții fantasmatice. Vorbeam mai sus despre modelul „catastrofic” care descrie atât evoluția Ungariei, cât și a României, în momentul 1919. Pentru publicul românesc, o asemenea afirmație pare cel puțin paradoxală. Dacă dimensiunea apocaliptică a mitului național maghiar post-habsburgic pare intuitivă, în cazul românesc, care este unul „cîștigător”, modelul „catastrofei” pare cu osebire inadecvat. Asta însă numai până în momentul când rememorăm sensul în care am folosit noțiunea de „catastrofă”: acela de mutație bruscă, imprevizibilă sau aparent aleatorie în raport cu premisele ei directe. Din acest punct de vedere, pot exista și, ca să spunem așa, „catastrofe fericite”.

Deși evident satisfăcătoare, din perspectiva majorității românești aflate între granițele ei, emergența României Mari a reprezentat un cutremur pentru structurile administrative și instituționale ale Vechiului Regat. În plus, prioritățile publice au glisat și ele, radical și neașteptat, de la continuarea și adâncirea unei construcții democratice, începute înspre mijlocul secolului al XIX-lea, spre legitimarea externă dar și internă a noii construcții statale prin politici culturale menite să producă și să difuzeze cu maximă eficiență o reprezentare identitară omogenă, prestigioasă și convenabilă. Această situație istorică de criză (menținută de instabilitatea generală a contextului european, care va conduce, de altfel, la o nouă conflagrație mondială) va genera și ea un mit, întrețesut într-un model identitar, al națiunii apoteotice, focalizat în mod obsesiv asupra etnogenezei, împinsă într-un trecut cât mai îndepărtat, cât mai arhaic.

În subcapitolul precedent, am avansat ipoteza că reprezentarea maghiară consacrată asupra locului Transilvaniei în istoria simbolică a Ungariei este, structural vorbind, asemănătoare cu aceea a sârbilor asupra provinciei Kosovo. E aici o concrețiune mitică ce opune cerul legitimator al eroismului mitic unui pământ al factualității, la nivelul căruia națiunea prestigioasă și hegemonică ar fi fost deslocuită, în timp, printr-un fatal proces demografic. În ambele cazuri, este vorba despre o disonanță cognitivă generatoare a unei reprezentări identitare tensionate, dramatice, dar care, în planul istoriei culturale, care este una a configurării, succesiunii, interdeterminării unor obiecte mentale, este un fenomen obiectiv-modulat, dar nu determinat esențial de voințele individuale. În cele ce urmează, vom încerca să găsim o analogie relevantă, și la fel de contemporană (având, adică, același avantaj al aducerii, prin analogie, a proceselor istorice înspre evenimente pe care le-am văzut desfășurându-se sub ochii noștri), pentru cazul românesc, pentru modul cum reprezentarea Transilvaniei a cristalizat în construcția identitară ce informează până astăzi instituțiile și politicile publice românești.

Analogon-ul pe care îl vom propune este, ca să o spunem în modul cel mai direct, Africa de Sud. O regiune cu care, fără a avea beneficiul vecinătății geografice și culturale, ca în cazul ex-Iugoslaviei, ne aflăm totuși în raporturi pe care le-am putea denumi de „vecinătate mediatică”. Asta deoarece, pentru foarte mult timp, Africa de Sud a reprezentat o temă fierbinte de dezbateră pentru comunitatea internațională, polarizând atenția până în punctul în care lupta împotriva segregăției rasiale din acest stat a devenit unul dintre miturile politice esențiale ale epocii postbelice. Cu toate că istoria, în acea parte a lumii, a luat, între timp, o cu totul altă întorsătură (prin demantelarea sistemului legislativ și juridic pe care se baza segregăția rasială, prin organizarea de alegeri libere și corecte, care au oferit, pentru prima dată, accesul populației de culoare la procesul politic, prin proceduri de reconciliere bazate pe confesiunile publice ale celor ce au făcut parte din aparatul de represiune), evenimentele sunt încă destul de aproape de noi pentru a reconstitui percepțiile asupra apartheidului.

În acest caz, ca și în cel al Transilvaniei istorice, discursul de autolegitimare al populației dominante din punct de vedere demografic, dar dominate sub aspect politic, economic și cultural, diferă sensibil de discursul asupra ilegitimității practicilor discriminatorii caracteristic opiniei publice din lumea democratică. Nativii sud-africani accentuau, în practica lor militantă, temele

continuității, ale drepturilor lor ca stăpâni originari asupra ținuturilor transformate în colonii de olandezi și britanici, cu alte cuvinte, vorbeau, adeseori, limbajul relației magice dintre sânge și pământ. Ceea ce sensibiliza, însă, lumea civilizată la cauza lor nu era atât invocarea simbolică a unei moșteniri ancestrale, ci preocuparea pentru drepturile omului, îngrijorarea și indignarea pentru modul în care persoanele umane erau supuse, în baza unei inacceptabile filosofii a ierarhiilor rasiale, unor tratamente segregacioniste, discriminatorii și represive. Perspectiva apropiată pe care o avem asupra evoluției înspre democratizare a Republicii Sud-Africane, evoluție decisiv influențată de constante presiuni internaționale, ne permite să înțelegem cu claritate că larga solidarizare în jurul cauzei populației de culoare din această țară nu a fost motivată în primul rând de mesajele *nativiste*, bazate pe dreptul ocupantului presupus imemorial al unui teritoriu dat. Principalele rațiuni (cel puțin în rândul societății civilizate, cea mai capabilă să genereze presiuni civice eficiente) pentru a susține cu convingere și pasiune abolirea sistemului de apartheid veneau din fidelitatea față de principiile incluse în *Declarația universală a drepturilor omului*, un document care sintetizează filosofia etică a modernității.

Revenind la tema care ne interesează, Transilvania, trebuie să notăm că desprinderea acesteia din cadrul monarhiei austro-ungare și integrarea în Regatul României este caracterizată de o similară non-coincidență a reprezentărilor interne și externe asupra principiilor legitimității. Opinia publică românească din Transilvania, susținută, de-a lungul secolului al XIX-lea, de elitele modernizatoare din spațiul românesc extracarpatic, și-a creat despre sine o reprezentare întru totul asemănătoare „nativismului” sud-african de după cel de-al Doilea Război Mondial (ideologie, de altfel, caracteristică și multor altor regiuni din așa-numita „lume a treia”). În această reprezentare, elementul etnic românesc din structura demografică a provinciei își deriva preponderența dintr-o istorie imemorială, și, deci, dintr-o relație arhaică, arhetipală, a unei configurații etno-culturale, tradusă în termeni de „rasă”, cu un anumit teritoriu, și, prin acesta, cu „mumele” goetheene, cu stihia mitică a „pământului”. O asemenea continuitate de bază, și o asemenea legitimitate, care transcende orice concepte juridice pozitive înspre structuri pe care C. G. Jung le numește „ale inconștientului colectiv”, este menită să delegitimeze orice alte structuri instituționale, configurate într-un timp istoric considerat, prin însăși esența sa, inferior timpului mitic în care trebuie să fie înrădăcinată identitatea „proprietarului de drept”. De aici și tema (care, tradusă în limbajul logicii empirice, pare de-a dreptul auto-contradictorie) a istoriei ca „dăinuire”.

În acest plan, demersurile rafinate și singuratiche ale unor intelectuali fin-de-siècle, inspirate de filosofia intuiționistă franceză, sau de filosofia germană a experienței, care schimbau radical reprezentările tradiționale despre timp, au interferat cu pulsunile auto-assertive „imperiale” ale elitelor sociale post-unioniste și cu deciziile real-politice generate de presiunile conjuncturilor interne și internaționale de după Primul Război Mondial. Rezultatul final fiind o reprezentare mitico-simbolică asupra identității românești care a supraviețuit în timp și a revenit la suprafață, chiar dacă modulată în forme ce, adeseori, o transformau într-o caricatură grotescă, și în faza autarhică, naționalistă, a regimului comunist. O analiză atentă ne-ar arăta cum demersuri intelectuale complexe, producătoare de modele inovatoare în domeniul științelor umane, cum ar fi personalismul energetic al lui Rădulescu-Motru, filosofia blagiană a culturii, sau morfologia religioasă bazată pe opoziția dintre înțelegeri profund diferite ale timpului, propusă, mai târziu, de Mircea Eliade, sunt legate prin fire invizibile de nucleul de elaborare al unui discurs pan-românesc de auto-legitimare care favorizează miticul, arhaicul, primordialul, *Urgrund*-ul, în ultimă instanță, elementarul și originarul, în detrimentul unui concept al legitimității obținut printr-o autentică derivare istorico-juridică.

Mai târziu, locomotiva ideologică a statului-partid, pornită în anii 1950 pe șinele rigorismului marxist-leninist, avea să fie „deviată” și ea către exaltarea legitimității arhaizante, una dintre

obligațiile centrale ale aparatului de propagandă fiind aceea de a împrumuta iluzia realității, a raportării *i-mediate* (de exemplu, prin mari serbări rituale), unui trecut imemorial, mitico-utopic. Este de reținut că dezvoltarea exponențială a elementelor arhaic-tribale în strategia de legitimare a regimului comunist de la București se corelează cu politica de apropiere de țări ale lumii a treia care, sub sloganul „nealinierii”, cultivau un discurs nativist, al mitologiilor regresive, al vârstei de aur de dinaintea invaziilor coloniale europene.

Ceea ce se cuvine remarcat, atunci când reconstruim durata lungă a configurării unei identități simbolice a românilor ardeleni, corelată cu identitatea simbolică pan-românească, este că aceasta este marcată de aceeași disonanță cognitivă pe care am remarcat-o și în cazul populației de culoare din Africa de Sud. Am observat că, pentru un segment important al militanților anti-apartheid, miza luptei lor nu era una politică, având ca scop o republică a cetățenilor egali și liberi, indiferent de apartenența rasială, ci una mitico-simbolică, vizând revanșa seculară împotriva unor „cotropitori”, alungarea acestora, anihilarea lor (cel puțin prin exorcizarea simbolică, în efigie), ștergerea efectelor acestei dominații străine resimțite ca un atentat la natura lucrurilor, la ordinea naturii și a cosmosului, și, în ultimă instanță, „re-purificarea” națiunii și a teritoriului cu care aceasta se află într-o osmoză simbolică. Or, este evident pentru oricine participă, în orice formă și de pe orice poziție, fie ea și marginală, la rețeaua de solidarități a civilizației liberal-democratice că în niciun caz nu aceste idealuri mitico-utopice au insuflat simpatia pentru cauza populației majoritare din Africa de Sud. În același fel, este evident că liberalii din lumea civilizată care au susținut și susțin (cu mai multă sau mai puțină îndreptățire, în funcție de momentul istoric) cauza palestiniană, o fac în numele unui umanitarism universal de esență personalist-raționalistă, iar nu aderând la acel „hate-speech” de extensie pan-arabă care pune conflictul cu statul Israel în termenii unui război sfânt, mitologic, ce nu se poate termina decât prin victoria „binelui” asupra forțelor „răului” și prin ștergerea acestora din urmă de pe fața pământului.

Deși aparent foarte îndepărtate de istoria modernă a României, aceste modele pot, prin câteva ajustări, să ne ajute să ne auto-înțelegem mai bine, dintr-o perspectivă internațională – mai precis, din perspectiva unui consens politico-juridic largit, valabil între toate națiunile civilizate și care aspiră la civilizație. Pentru a face inteligibilă această analogie, trebuie să subliniem (cu atât mai ferm, cu cât sistemul nostru de educație nu o face, până în ziua de azi, în pofida diferitelor valuri de reformă care au afectat programele școlare) că Unirea din 1918 nu a reprezentat, în ochii opiniei publice internaționale, triumful unor drepturi teritoriale imemorabile, derivate din epoca arhaică a uniunilor de triburi tracice. Conceptul de legitimitate care a prezidat Unirea a fost unul strict modern, bazat pe filosofia democratică a dreptului la cuvânt al majorității și a preeminenței drepturilor cetățenești asupra privilegiilor stărilor și breslelor tradiționale. Adevărata confruntare, în reprezentarea curentelor de opinie care au susținut sistemul politic rezultat în urma Primului Război Mondial, a fost aceea dintre un sistem ierarhic de esență feudală, care permitea perpetuarea ereditară a dominației unor elite restrânse, și un sistem politic modern, care lărgeste la scara națiunii conceptul de corp cetățenesc și îi deschide fiecărui membru al acestuia accesul la procesul politic.

Înăuntrul sferei publice internaționale, așa cum a emers aceasta la sfârșitul Primului Război Mondial, fiind apoi instituționalizată în Societatea Națiunilor, nu a contat niciun moment lupta seculară dintre români și maghiari, stilizată mitic în același fel în care, mai târziu, avea să fie prezentat conflictul seminal dintre nativii sud-africani și coloniștii olandezi și britanici, ci confruntarea dintre valori etico-politice derivate din privilegiile „de drept divin” (cu ierarhizarea de rigoare a nivelelor sacralității) ale unui sistem tradițional, de sorginte feudală, de putere, și valorile etico-politice ale modelului democrațiilor liberale seculare (ceea ce nu înseamnă în mod necesar „ostile religiei”). Este, de altfel, de notat că și valorile precedente de emancipare ale românilor din Transilvania au fost

legate nu de recunoașterea drepturilor, de natură divină, ale „primului ocupant”, ci tot de o filosofie politico-juridică modernă, bazată pe preeminența valorii personale și pe individualizarea politică a cetățeanului, mod de gândire caracteristic iluminismului liberal austriac.

Revenind la ideile și convingerile care informau climatul în care s-a decis, la sfârșitul Primului Război Mondial, crearea României Mari, trebuie spus că această nouă construcție statală și constituțională, bazată pe o semnificativă majoritate etnică românească, era văzută ca o șansă pentru modernizarea și stabilizarea democratică a întregii regiuni. Unirea nu a fost gândită de nimeni ca o încurajare a mesianismului naționalist al românilor, ci mai degrabă ca un mod de a fideliza o relativ importantă națiune est-europeană emergentă față de valorile fundamentale ale civilizației democratice.

Știm bine că acest lucru nu s-a întâmplat. Datorită crizelor economice și politice ale anilor 1930, națiunile central- și est-europene emancipate în 1918 au tins să sacrifice instituțiile democratice și valorile liberale în numele unui realism politic menit să mențină, în primul rând, coeziunea teritorială a noilor state. De asemenea, ascensiunea național-socialismului a încurajat abandonarea principiilor de drept intern și internațional înrădăcinate în Epoca Luminilor, în numele unei reinterpretări voluntariste și darwiniste a noțiunii de „drept natural”. După cel de-al Doilea Război Mondial, însă, lumea occidentală a ajuns la un compromis rezonabil, în planul dreptului internațional, între realismul politic și principiile reprezentativității și legitimității democratice. Din perspectiva acestui consens, dictaturile de partid ale modelului sovietic, având în centrul lor instrumente represive menite să asigure conformarea ideologică, au fost supuse unei susținute presiuni politice și morale.

În România, momentul semnării, la Helsinki, a *Declarației universale a drepturilor omului*, ce marca, în aparență, acceptarea publică a normelor și principiilor civilizației democratice, este perfect contemporan cu nașterea unui discurs nativist, arhaic și voievodal, care venea să substituie populismul de expresie marxist-leninist în ordinea legitimității monopolului de partid asupra puterii politice. Ca urmare a acestor politici culturale, din discursul identitar instituționalizat, al cărui resort principal era sistemul de educație, au fost eliminate aproape complet temele politice, elementele cetățenești și constituționale, accentul căzând tot mai puternic pe timpul mitic și pe hermeneutica alegorică (specializată în a citi în evenimentele trecutului prefigurarea „viitorului”, adică a prezentului de referință).

În aceste condiții, datorită unor reprezentări colective centrate pe metaforele organicității, pe celebrarea relației osmotice dintre națiune și teritoriu, dintre sânge și pământ, și pe alegorizarea teleologică a destinului național, societatea a devenit tot mai puțin capabilă să perceapă temeiurile juridice reale ale legitimității ca națiune înăuntrul unor cadre de referință internaționale. Ceea ce creează din nou, pentru a reveni la analogia de la care am pornit, o situație asemănătoare, până la un punct, cu aceea în care se aflau militanții sud-africani împotriva apartheidului nutriți cu mitologii nativiste. Deși, din perspectiva prevalentă în rândul națiunilor civilizate, integrarea Transilvaniei în România este văzută, retrospectiv, ca o expresie, reală, chiar dacă imperfectă, a proiectului modern de a propulsa valorile democratice de la nivelul drepturilor individuale la cel al dreptului de autodeterminare al națiunilor, auto-reprezentarea internă, plasată la o distanță intelectuală incomensurabilă față de viziunea ante-evocată, vrea ca Unirea cu Transilvania să fie expresia unei teleologii milenariste. Actul, sau succesiunea de acte politico-diplomatice de la 1918 înseamnă, în mitologia școlară de circulație intern-românească, transformarea în actualitate instituțională a unei plenitudini care, existând dintotdeauna în planurile mai profunde ale spiritului colectiv, ar fi informat și configurat, pe termen lung, desfășurarea epopeii istorice pan-românești.

Analogia sud-africană ne ajută, într-un alt plan, să înțelegem și analogia între imaginarul politic maghiar și cel românesc, în raport cu includerea într-o istorie sacră națională, mitică, a Transilvaniei.

Dacă, în subcapitolul precedent, am vorbit despre o disonanță cognitivă între viziunea eroic-aristocratică asupra istoriei maghiare, care intră în inevitabile tensiuni cu modurile de raționalizare a conceptului de legitimitate politică propriu democrațiilor moderne, se vedește acum că același lucru, chiar dacă din altă perspectivă, trebuie să-l spunem despre mitologia arhaizant-nativistă care domină „istoria sacră” românească. În pofida faptului că modernitatea politică și intelectuală este aceea care a făcut posibilă Unirea și aceea care livrează, în continuare, premisele conceptuale ale legitimității construcției statale născute la sfârșitul lui 1918, auto-percepția românească este centrată pe o viziune simbolică, tribală și medievalizantă, asupra istoriei națiunii.

Dacă, așadar, în cazul maghiar am văzut posibilitatea unei analogii cu o reprezentare despre legitimitatea istorică așa cum este aceea prevalentă astăzi în societatea sârbă (reprezentare care permite, în răspăr față de sistemul de valori internațional, afirmarea drepturilor speciale ale minorității sârbe în provincia Kosovo, în baza unei istorii mistice), în cazul românesc putem vorbi despre o suspendare simbolică a istoriei, care ar dori să (re)aducă în rândul principiilor de legitimare viziuni, fatalmente cețoase, asupra unor strămoși imemoriali intens idealizați.

Despre „secularizarea” literaturii și istoriei

După dublul excurs de mai sus – care a încercat, prin analogii pe cât posibil sugestive, să redea configurația și spiritul percepției maghiare, respectiv, românești, asupra Transilvaniei imaginare – este momentul să ne întoarcem la întrebarea de la care am pornit: este posibilă depășirea barierei culturale, create prin socializarea timpurie în două universuri de simboluri, în două forme de codificare mito-poetică a identității colective, care nu sunt doar opuse, ci și direct concurente? Cum poate fi eludată ostilitatea potențială conținută în aceste strategii imaginare alternative, și, totuși, fatalmente interferente, de „înșurubare” în același spațiu geografic? Cum putem elimina sau cel puțin atenua faptul că două geografii simbolice, cu o îndelungă elaborare, adânc și complex internalizate de cele două comunități demografic-dominante ale Transilvaniei, maghiarii și românii, își revendică unul și același suport în geografia fizică? Mai mult decât atât, cum am putea implica tocmai educația umanistă, intim și inalienabil legată de formarea rețelei de reprezentări identitare, de complexitatea și de caracterul inaparent, diseminat, al acesteia, într-un proces care ar însemna, la rigoare, propria sa critică rațională, propria sa deconstrucție analitică?

Deși, în mod practic, o asemenea sarcină reprezintă o provocare majoră, în planul principiilor, răspunsul este mult mai ușor de formulat. Simplu spus, pentru a putea acomoda două mentalități „catastrofice” concurente, pentru a le putea pune în comunicare, în dialog, pentru a le face să se raporteze una la cealaltă, să se reformuleze sau remoduleze una în raport cu cealaltă, în așa fel încât, în cele din urmă, raportul lor să fie resimțit ca unul de comprehensiune și încredere, este probabil nevoie să transformăm însuși conținutul conceptului de „identitate”. Spunând aceasta, nu avem velleitatea vreunei forme de inginerie socială, nu ne imaginăm proceduri de reformatare de conștiințe individuale și colective bazate pe strategii elaborate fără știrea celor vizați și care ar putea să le altereze viziunea despre sine în forme profunde dar, pentru ei, incontrollable și chiar inaparente. Nu este vorba, aici, în niciun fel, de transformarea politicilor de educație în tehnici de manipulare culturală. Ci doar de o acțiune publică aptă să înțeleagă modalitățile în care valorile și instituțiile unei democrații moderne reconfigurează, aproape spontan, conștiința de sine.

Această reconfigurare este legată, în primul rând, de valoarea politică, socială și culturală, într-un cuvânt instituțională, care revine individului uman în tipul de democrație care s-a cristalizat în lumea europeană (și de sorginte europeană) după cel de-al Doilea Război Mondial (proces civilizațional care a sorbit în raza sa de influență și țările fostului „bloc sovietic”, după prăbușirea comunismului). Spre deosebire de comunitățile politice antebelice, construite, chiar și atunci când

era vorba de democrații, sau măcar de sisteme electiv și concurențiale funcționale, pe o idee constrângătoare, omogenizatoare, a voinței publice și a binelui public, democrațiile contemporane au înscrise în ele instrumente de control, de feed-back, de re-echilibrare, canale de comunicare orizontală și verticală, concepte juridice menite, cu toate, să asigure o marjă rezonabilă pentru ceea ce am putea numi „dizidența civilă individuală”. Logica pe care este construit spațiul politic, și spațiul public în general, în democrațiile mature este una care nu subordonează autoritar „generalul” față de „particular”. Îndepărtându-se, preventiv, de metaforele biologizante care au caucionat politici rasiale sau eugenice care astăzi ne produc repulsie, aceste democrații nu consideră individul uman subordonat societății din care face parte în același mod în care, ca entitate biologică, el ar fi, noțional vorbind, subordonat speciei.

Disjungerea relației individ – specie de aceea individ – societate (sau grup social) are drept corolar faptul că, sub raport logic, între individ și grupul său de apartenență se stabilește o relație de indeterminare, în care nu se poate stabili vreun regim autoevident al priorității. Or, această replasare a identității personale în economia identității individuale reprezintă o evoluție de natură să atenueze aspectul abrupt al diferențelor cultural-identitare dintre grupurile etnice marcate de litigii istorice complexe. Educația umanistă, mai precis, predarea istoriei și literaturii, poate fi regândită în așa fel încât să se adreseze prioritar, sau măcar într-o măsură relevantă pentru menținerea sistemului de echilibre al unei democrații mature, acestui nivel de configurare a identității.

O altă evoluție semnificativă este aceea a schimbării naturii și raporturilor diferitelor tipuri de identitate, sau conștiință, sau auto-definire colectivă. Naționalismul clasic central- și est-european postulează etnicitatea ca pe forma de identitate-solidaritate în cel mai înalt grad naturală (în sensul de spontană, înnăscută, dotată cu o valoare intrinsecă distinctă și autoevidentă). Însă nici analizele științelor sociale și nici evoluția postbelică a societăților dezvoltate nu confirmă această premisă metafizică. Experiența arată că pot fi considerate „spontane” comunități de mult mai mici dimensiuni, care permit, cel puțin la modul tendențial, o relație de tip față-în-față. Democrațiile complexe și mature includ și stimulează o dimensiune comunitariană foarte importantă, orientată nu spre conținerea, integrarea, docilizarea personalității individuale, ci spre crearea unei „plase de siguranță”, a unei rețele subiacente de solidaritate, menite să asigure condițiile unei dezvoltări individuale autonome.

Din acest punct de vedere, cultivarea identităților regionale, locale, comunale, incluzând aici chiar tradițiile unor cartiere sau școli (în general ignorate în democrațiile antebelice și, după al Doilea Război Mondial, direct reprimare și eliminate în societățile comuniste), reprezintă o formă non-intrusivă de a acționa în spiritul proceselor de reechilibrare ale unei democrații complexe. Educația umanistă se poate insera firesc în acest proces, problematizând nu doar o identitate ardeleană trans-etnică, dar, de asemenea, sprijinind configurarea unor forme echilibrant-compensatorii de identitate subregională și locală în spațiul acestei provincii istorice. Este vorba aici de procese care nu urmăresc, în mod evident, să altereze identitățile etnice așa cum au fost ele configurate istoric, ci să le integreze într-o rețea pacificatoare de nuanțe și sub-determinări, capabilă să creeze și gestioneze diferite nivele de mediere și de empatie.

În sfârșit, putem vorbi despre structura însăși a conceptului de „identitate”. „Estetica transcendențială” a naționalismului clasic (pentru a relua un termen kantian, cu conștiința faptului că marele filosof este unul dintre cei mai riguroși adversari intelectuali ai naționalismului) avea drept valoare centrală armonia co-extensivității. Națiunea „frumoasă” era aceea în care conturul comunității politice se suprapune peste cel al comunității sociale, etnice și economice. Ceea ce se abate de la acest model poate fi, la limită, tolerat, dar ca un preț plătit fatalei imperfecțiuni a lumii reale, în raport cu puritatea con-centrică a formelor ideale. Democrațiile complexe au fost afectate de

o evoluție cognitivă, artistică, filosofică pentru care simetria, armonia perfect echilibrată sau con-centricitatea reprezintă forme mai degrabă primitive, de o simplitate care nu recompensează intelectual, ale conceptului de „ordine”. Din acest punct de vedere, limitele non-coincidente nu conduc la haos, iregularitățile și „conglomeratele” nu revelează tarele metafizice ale conștiinței și societății umane, ci reprezintă, mai degrabă, situații care favorizează răspunsuri plurale și creative. Non-coincidențele creatoare de tensiuni interrogative sunt cele care provoacă inteligența individuală, dezvoltându-i capacitatea de înțelegere și auto-înțelegere.

O evoluție către o asemenea estetică identitară „deschisă” presupune, în primul rând, o reflecție critică asupra predominării autoritare a miturilor originii în structurarea identității colective. Cultul social al „originii” este, de altfel, marcat de o ambiguitate logică structurală, fiindcă presupune cunoașterea, deci prezența reală, a unei surse de energie modelatoare, *poietică*, plasată, în același timp, într-un timp mitic, indeterminat. Ceea ce ne duce la o paradoxală „memorie a imemorialului”, al cărei principal neajuns, atunci când se confruntă cu obiectivele și metodele unui sistem de educație rațional și democratic, este acela că blochează analiza științifică a faptelor istorice. Într-o societate modernă, educarea spiritului de corp, a solidarității sau coeziunii comunitare se centrează în primul rând asupra unor proceduri comune, transparente, raționale, de stabilire a adevărului, de deliberare și de ajungere la concluzii și decizii. Solidaritatea prin origini presupune o interrelaționare predilectă în planul experienței emoționale, transraționale. Coeziunea rațională pe care trebuie să o creeze și stimuleze sistemul de educație se bazează, însă, pe asumarea demnă și responsabilă a propriei raționalități, a propriei capacități de deliberare autonomă, intelectuală și morală, și pe imperativul de a interacționa cu ceilalți în primul rând în baza acestei condiții comune de ființe raționale.

Altfel spus, este posibil să se ajungă la o comunicare reală între cele două „comunități hermeneutice” care atribuie Transilvaniei sensuri concurente în istoriile lor sacre, doar în măsura în care putem descoperi, și asuma într-un mod convingător, vibrant, o perspectivă care să neutralizeze sau să atenueze liniile de demarcație și de conflict mito-poetic. Iar pentru aceasta, o precondiție de neocolit este aceea a unei autentice secularizări a sistemului de educație. Proces care nu se referă în primul rând la problema locului ocupat de religie în programele școlare, ci în special la materiile de studiu care întrețin rețeaua de reprezentări „para-sacrale” ale naționalismului clasic. În calitatea sa de religie politică, naționalismul presupune sacralizarea simultană a statului și a națiunii, mai precis a etno-națiunii, iar principalele instrumente pedagogice de instalare a acestei rețele de reflexe condiționate para-, pseudo- sau cripto-religioase sunt de găsit în sfera istoriei și literaturii, ca discipline curriculare.

Altfel zis, în acest moment, *adevărată miză a procesului de secularizare, în România, Ungaria și, probabil, în Europa de Est, nu ține atât de limpezirea distincțiilor conceptuale, juridice, politice, dintre Biserică și Stat. Această problemă este, într-un fel, subsecventă și condiționată de rezolvarea relației Statului cu Biserica para-sacrală și para-rituală a Istoriei & Literaturii Naționale*. Desigur, politicile publice de educație nu pot încălca libertatea de conștiință a celor ce doresc să adore Națiunea sau să se dedice unui cult sistematic al strămoșilor. Problema, însă, este că delimitarea instituțiilor publice față de complexul etno-sacral trebuie să fie la fel de clară, politic, conceptual și juridic, ca și față de orice altă formă convențională de instituționalizare a sentimentului religios. Ceea ce înseamnă că politicile publice din domeniul educației nu au legitimitatea de a preconfigura literatura și istoria ca părți ale eposului etno-sacral, ci datoria lor este să organizeze predarea acestora ca materii apte să dezvolte reflecția critică autonomă și capacitatea de interacțiune deliberativă care constituie baza unui sistem politic democratic.

Concluziile experimentului mental de mai sus sunt că, pentru a ajunge la un limbaj unificat, la o perspectivă comună și la valori împărtășite, într-un sistem de educație în mod real multicultural, sau

mai precis, în acest moment, bi-cultural, cum este cel românesc (cu relevanță, în primul rând, pentru spațiul Transilvaniei și Banatului), unica soluție, consistentă cu principiile Constituției și ale legislației din învățământ, este desacralizarea predării istoriei și literaturii. Doar într-o perspectivă laic-constituțională, în care identitatea colectivă a elevilor se centrează într-o măsură importantă pe principii raționale, contractuale, liberal-democratice, chestiunile de istorie politică și culturală pot fi privite cu detașarea necesară unui dialog româno-maghiar, intra-transilvan, civilizată și autentic.

Din această perspectivă, se poate vorbi despre o prioritate a reformei curriculare, în sensul *secularizării* predării literaturii și istoriei. Proces care nu presupune doar evitarea prezentării provocatoare, incitatoare, a elementelor ce presupun perspective diferite, litigii politico-culturale moștenite. Mai mult decât atât, predarea literaturii și istoriei trebuie realizată în forme care să susțină direct formarea autonomiei persoanei, care să conștientizeze diversitatea apartenențelor de grup, care să stimuleze gândirea critică, științifică, și să avertizeze asupra riscurilor amestecului dintre domeniul problemelor ce pot fi gestionate prin dezbatere publică și sfera imaginarului, a fantasmaticului. În esență, secularizarea învățământului literar și istoric presupune internalizarea principiului că educația umanistă nu trebuie să stimuleze emoțiile provocate de experiențele de identificare colectivă, ci să ne învețe să le înțelegem, să le controlăm și să le triem în mod rațional, astfel încât ele să nu devină obstacole „etnice” în calea comunicării inter-cetățenești și, în consecință, amenințări la adresa păcii democratice.

Abstract

The paper looks into the historical determinations, the cultural policies, and the collective mind mechanisms that created two competitive sacramental epics of Transylvania, as inserted in the Hungarian, respectively in the Romanian identity building. It is assumed that an effective means of comprehensive inquiry in these processes is the construction of relevant analogies.

In the case of the feudal, heroic identity of Hungarian Transylvania, the analysis is conducted in close contact with understanding the shock resented by present day Serbian society with respect to the autonomy, as a result of the international intervention against the state-repression of the demographically dominant Albanian population, of the historical Kosovo province. In the case of Romanian Transylvania, the archaic fantasies that model its insertion in a pan-Romanian sacramental epic are exposed on the basis of their similitudes with the nativist-millennial discourse of black radical anti-apartheid movements active in the late white-dominated South Africa.

The perspective adopted in the present paper leads to the conclusion that both the Hungarian and Romanian representations of Transylvania are built on mythical-poetical notions of legitimacy at odds with the secularity and the proportional-representation rationality that dominate contemporary international law.

Another set of conclusions points to the fact that the teaching of history and literature, as core subject matters of the Romanian humanistic curricula, can and should be reshaped in order to accommodate the basic civic values of a democratic society. In other words, the paper contains a plea in favor of re-orienting humanistic education, from the transmission of mythical collective self-representations, towards the development of individual critical thinking, and towards enhancing the individual capacity of dealing rationally with a wide range of positive and negative emotions implied by the process of self-definition, and by the contact with cultural difference and Otherness. This reform of the Romanian basic pedagogic philosophy is seen as essential for the creation of a civic and political identity that could bridge the mythically codified ethnic divides of contemporary Transylvania.