

FELURITE ÎNTÎMPINĂRI ALE DIFERENȚEI

Petru Bejan

"De ce evreii sînt socotiți întotdeauna vinovați?"

Întrebarea de mai sus revine frecvent în discuțiile asupra antisemitismului. Recent, ea este pusă de Adam Michnik lui Leszek Kolakowski, într-un dialog tipărit de *Gazeta Wyborcza*, publicație poloneză, preluat în traducere și de *Timpul* ieșean (nr. 5/1996). Multe din mișcările secolului nostru - spune Michnik - au fost generate de lupta pentru identitate națională. Naționalismul este legat atât de experiența fascistă cît și de cea comunistă. Cu toate acestea, în multe țări, o analiză serioasă asupra acestei probleme nu s-a făcut, cei mai îndrituiți intelectuali ezitînd să se pronunțe, ori refuzînd-o din capul locului pentru miza speculativă îndoielnică. O critică a naționalismului s-ar lăsa așteptată, în mod curios, tocmai în țările confruntate cu excese de acest gen. Ar fi interesant de descifrat locul în care naționalismul, "înțeles ca identificare etnică, se transformă în barbarie".

Kolakowski, la rîndul său, vorbește despre "baza intelectuală slabă" a naționalismului (polonez), acesta nefiind - consideră el - decît "reacția spontană" a unor oameni înspăimîntați de "tot ceea ce era străin". Cîtă vreme naționalismul este numai un sentiment al unității etnice, "el trebuie să pară ca ceva normal". În situații de criză însă, ar putea degenera. "Refugiul în naționalism reprezintă refugiul în cea mai apropiată sferă ideologică ce promite asigurarea securității". De unde totuși antisemitismul? Din aceea că societatea, pentru a-și explica disfuncțiile, are nevoie să ipostazieze răul, culpabilizîndu-l. De ce tocmai evreii? Pentru că, spre deosebire de masoni, care "erau mai greu de arătat cu degetul" (s.n.), evreii puteau fi identificați cu ușurință: "tichie pe cap, perciuni lungi pînă la bărbie, nas coroiat".

Care este tîlcul acestei observații? Există vreo legătură între semnele individualizatoare și percepția publică? Cine instituie diferența și care este "logica" funcționării ei? Naționalismul poate fi explicat ca întîmpinare ostilă a diferenței? Sau, dimpotrivă, ca expresie a unei vocații identitare, croită în tiparul acesteia? Înainte de a dibui un răspuns, să mai luăm în calcul o opinie, care vine și să confirme dar și să infirme supoziția lui Kolakowski: "Acuzația cea mai veche îndreptată împotriva evreilor vizează, e adevărat, fidelitatea lor tenace față de un mod de viață riguros, închiderea lor față de lume și barierele pe care le ridică, cu plăcere parcă, între ei și restul omenirii... Totuși, textele care au pregătit genocidul, de la *Proto-coalele Înțelepților Sionului* la *Mein Kampf*, pun în cauză, înainte de toate, invizibilitatea evreilor, puterea ocultă pe care o exercită și modul perfid în care se

strecoară... Diferența evreilor e neliniștitoare și malefică doar pentru că nu poate fi determinată cu precizie... Evreul este intrusul... și insesizabilul... Identitatea sa constă tocmai în a nu putea fi identificat" (s.n.)¹.

Sînt evocate aici, implicit, două situații: una cînd diferența este afișată iar diferitul se închide în sfera propriei diferențe; alta cînd diferența este disimulată iar diferitul își sustrage identitatea "judecății" celuilalt. Ambele situații coincid cu ceea ce Hannah Arendt numea ca marcînd "criza diferenței", semn distinctiv dar și pericol al lumii moderne². Tema poate fi înfîlnită în tot spațiul cultural occidental, cel francez, prin, între alții, Levi-Strauss, Lévinas, Foucault, Jankélévitch, T. Todorov, Deleuze, Derrida, B. Henri-Lévy..., dîndu-i o importanță deosebită.

"Însemnele" diferenței

Cum se explică totuși diferența? Dacă ar fi să-l încuviințăm pe Deleuze, am spune, ca și el, că "diferența este efectiv inexplicabilă" sau, și mai rău, că ea "se explică, dar tinde să se și anuleze în chiar sistemul care o explică"³. Dînd la o parte retoricile paradoxului, am spune că diferența se explică tocmai prin "însemnele" ei. Semnul însuși, ce este, dacă nu emblemă a diferenței? Lumea celuilalt este lumea semnelor sale. Limba, portul, obiceiurile, formele culturii sînt tot atîtea semne care definesc și individualizează o comunitate. În cele din urmă, ele devin oglinda sensibilității colective, purtînd amprente etnice, religioase, filosofice și morale.

Semnul distinge și "etichetează", astfel încît identitatea se cîștigă doar la înfîlnirea individualului cu "semnul" său. Pentru a-și certifica identitatea, fiecare are nevoie de o semnătură, de o pecete sau parolă, de un steag, blazon, consemn ori sigiliu. În lipsa unui semn distinctiv, este riscată soluția risipirii anonime. Poate de aceea lumea modernă acordă un respect nemăsurat uniforme. Ea poartă "însemnele" recunoașterii sociale; absența acestora vorbește despre descalificarea publică a celuilalt, "străin" de codul cultural al majorității. "Însemnați" sînt și nebunii, mutilații, infirmii; la fel geniile, sfinții, profeții sau eroii.

Pot fi "citite" astfel de semne în configurația exterioară a națiunilor și grupărilor etnice? Care este natura lor? Textele vechi explică semnele fie ca teofanie, revelație a divinității, fie ca epifanie a naturii, fie ca intuire arbitrară a oamenilor. Funcție de aceste surse, diferența este sau privilegiu, investiție sacră, sau blestem, sentință irevocabilă. Boala, suferințele, frustrările pot fi "semn divin", urmare a îndepărtării de "normă", sancționată drastic de un zeu capricios, dar și alterări în ordinea naturii. Cutremurele, seceta, molimele sau malformațiile native își pot găsi, la rîndul lor, explicații "fizice", naturaliste, ca și temeuri suprafirești. În felul acesta, semnele capătă semnificații transcendente; istoria însăși devine teofanie, iar evenimentele ei capătă sensul dorit de Creator. Dacă există răul, vina este a oamenilor, dar aceștia - prea puțin dispuși a o recunoaște - sînt în căutarea unui "țap ispășitor".

Înțelegerea istoriei ca expresie a unei voințe divine și "inventarea" credinței într-un pol religios țin de spiritualitatea iudaică⁴. O asemenea disponibilitate devotivă nu trebuia generos răsplătită?

Două sînt legăturile care asigură unitate neamului evreiesc: cea de sînge și semnul circumciziei. Ele sînt urmarea pactului încheiat de divinitate cu "poporul ales", desemnat a fi "împărăție de preoți și neam sfînt" (*Exodul*, 19, 5-6). Și pentru ca diferența să fie oricînd evidentă, Dumnezeu prescrie reguli clare în privința vestimentației obișnuite ori a celei preoțești. Iar dacă veșmintele vor fi înlăturate, mai rămîne totuși un semn: "În neamul vostru, tot pruncul de parte bărbătească... să se taie împrejur în ziua a opta... și legămîntul va fi însemnat pe trupul vostru, ca legămînt veșnic..." (*Geneza*, 17, 12-14). Orice ne-evreu poate deveni evreu dacă acceptă baia rituală și circumcizia⁵, astfel încît semnul obținut ca urmare a fidelității se poate substitui descendenței ereditare.

Convertirile sînt atestate de acceptul "însemnării" fizice. Apostaziile sînt posibile, dar, în fapt, par a fi dictate de împrejurări. Dacă acestea solicită disimularea identității, evreul se poate proteja, renunțînd la semnele evidente (nume, port...). Dincolo de masca publică, rămîne însă, ascuns, semnul. În jurul lui se încropesc orgolii meșianice, ce decurg din privilegiul oferit de Dumnezeu. Naționalismul religios iudaic satisface orgoliul de a da unui proiect universalist configurație etnică.

Refuzul diferențial

Raliată în jurul crucii, lumea creștină este purtătoarea unui mesaj diferit. "Crucea ni s-a dat ca semn pe frunte în așa chip în care li s-a dat evreilor tăierea-împrejur"⁶. Noul universalism, întemeiat pe iubire, tinde să estompeze diferența. "Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi sînteți una în Christos" (Pavel, *Galateni*, 3, 26-28). Ideea revine în *Scrisoarea către Diognet* (sec. II): "Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pămîntul pe care-l locuiesc, nici prin limbă, nici prin obiceiuri... Căci locuiesc în propria lor patrie așa cum ar sta acolo un străin; iau parte la tot ca niște cetățeni, dar se țin deoparte ca niște străini. Orice țară străină le este patrie și orice patrie le este străină..."⁷. Adaptabilitatea creștinului se explică prin refuzul de a-și înfățișa ostentativ diferența. Dacă aceasta există, ea nu se justifică etnic, ci în raport cu prescripțiile dogmei. Adeziunea este marcată, și ea, prin semne, vizibile doar în incinta comunității și pe obiectele de cult.

Crucea însă poate fi invocată, ori de cîte ori este cazul, printr-un simplu gest ritualic, însușit de orice nou fidel. Identitatea este dovedită numai cînd creștinul își asumă responsabilitatea unei atari recunoașteri. De aceea și libertatea sa este totală, pusă fiind în slujba unui proiect translumesc. Refuzul diferențial îl vizează doar pe cel ce se opune planului de mîntuire descris în *Carte*: barbarul, păgînul, ereticul sau evreul.

Semnul lui Cain

Spre deosebire de creștini, care poartă semnul distinctiv la vedere, pe piept sau pe frontoanele bisericilor, evreii și-l ascund⁸. Soluția fusese dictată de împrejurări ostile. Cum va fi primit evreul într-o lume ce ispășește vina de a-l fi crucificat pe Christos? O dată cu vânzarea Mântuitorului, spune Léon Bloy, poporul lui Israel a fost pecetluit în necredința sa; "viermele osîndei lor i-a ros vreme îndelungată, dinăuntru"⁹. Pentru a-și recunoaște "vina", el este silit să poarte un semn, fie să-și disimuleze identitatea. Nu la fel procedase D-zeu, după fratricidul lui Cain, hotărîndu-i un semn, "ca oricine îl va găsi să nu-l omoare" ? (*Geneza*, 4, 15).

Vinovatul este demonizat; el poartă urma damnării colective. De aceea va încerca să se sustragă privirilor acuzatoare. "Să fii evreu acasă, dar om (la fel ca ceilalți) în afara locuinței tale", recomanda, la 1786, Moses Mendelsohn. Identitatea minoritarului se vede primejduită, astfel încît, pentru păstrarea ei, primejduitul va pune în joc "figuri ale ambiguității", care să îl protejeze de agresivitatea acuzatorilor. Aceștia vor fi cu atît mai severi cu cît afișarea diferenței va fi mai provocatoare, și cu atît mai suspicioși cu cît ocultarea ei este deconspirată.

Și într-un caz și în celălalt antisemitismul își găsește justificare. "Nu trebuie să ne mirăm că diferența pare blestemată, că e greșeala sau păcatul, chipul răului menit ispășirii"¹⁰. Diferitul este și periculos și perfid. Deghizarea sa este însoțită de intrigi și intenții complotiste. Pentru a preveni efectul lor catastrofic, este cerută recluderea maleficului sau divulgarea identității sale.

Evrei și leproși

În a sa *Istorie nocturnă*, Carlo Ginzburg analizează "ostilitatea crescîndă față de grupurile marginale", soldată, după 1300, cu acea culpabilizare colectivă a leproșilor¹¹. Au urmat, în secolele următoare, nebunii, săracii, criminalii, evreii și teroriștii. Secolul XIV marchează prima asociere a evreilor și leproșilor într-un presupus complot, deși bănuiele similare s-au mai făcut cu mult înainte.

Conciliul din 1215, de la Roma, îi obligase pe evrei să poarte pe haine un semn rotund, de culoare galbenă, roșie sau verde. La rîndul lor, leproșii trebuia să poarte ca veșminte distinctive o manta cenușie sau neagră, o beretă și o glugă stacojie și, cîteodată, o toacă de lemn, prescripții înnoite în 1330, prin Conciliul de la Marciac. "Ferește-te de prietenia unui nebun, a unui evreu sau a unui lepros", avertiza o inscripție plasată la intrarea unui cîmîtir parizian.

Care este sensul obligației de a purta semne? Ginzburg reia anumite "fixații" ale mentalului colectiv: leproșii sînt "rău mirositori"; evreii put. Leproșii răspîndesc molima; evreii contaminatează mîncarea... Leproșii provoacă oroare pentru că boala lor, înțeleasă ca un semn carnal al păcatului, îi desfigurează, lipsindu-i aproape de o înfățișare umană; evreii sînt un popor deicid... Începînd cu secolul XIV, marginalizarea s-a transformat în segregare. Pe lîngă leprozerii apar ghetourile, dorite

chiar de comunitățile evreiești, ce vedeau în ele "un mod de a se apăra împotriva ostilității din afară".

Istoria se repetă în veacul nostru. Naziștii îi obligă pe evrei să poarte un semn la vedere, pentru a putea fi arătați cu degetul. Recluziunea forțată este însoțită de exterminare. Alte minorități (țigani, slavii...) împărtășesc aceeași experiență. Ari-anul este noul justițiar, proclamându-și propria diferență prin convertirea în inferi-oritate a Celuilalt, străin de modelul pe care îl întrușipează el. În refuzul diferenței își dau mâna - crede Finkielkraut - "particularismul îngust și universalismul minci-nos"¹². Etnocentrismul ostentativ se opune unei etici a toleranței, care și-ar dori să scoată diferența din starea ei de maledicție, investind-o cu respect.

Cercul vicios

După cel de-al doilea război mondial, rolurile se inversează; victimele devin judecători iar persecutații persecutori. Vânătoarea de naziști purtată și după 50 de ani amintește de vânătorile de vrăjitoare din Evul Mediu. Foștii călăi sînt descon-spirați și constrînși a-și recunoaște vina, în procese de anvergură mondială, puternic mediatizate. Verva justițiară se confundă pe alocuri cu cea vindicativă, care duce uneori la culpabilizarea unor comunități întregi. De aici o nouă ostilitate și su-poziția, neacceptată de evrei, că antisemitismul este produs chiar de ei.

Mare dilemă a poporului lui Israel fusese "fie cea de a se integra, ca un popor printre altele în comunitatea cu adevărat universală pe care Christos avea să o întemeieze în lume, fie să persevereze în menirea de a extinde pînă la limitele umanității o grupare etnică aparte"¹³. Istoria sa este cronica acestei ezitări. "Criza diferenței" nu pare mai degrabă a fi o "criză" a "identității"?

Naționalismul, în formele sale degenerate, se poate însoți de antisemitism. În fapt, este replica nefericită dată unui alt gen de naționalism, croit în jurul unor obsesii mesianice. Ideea de a constrînge diferitul să se ralieze la modul absolut regulii majoritare este tot atît de neinspirată ca și aceea de a-ți proclama, cu titlu exclusiv, monopolul diferenței. Numai agresivitatea se transformă în barbarie, uitîndu-se prea lesne că identitatea nu pretinde anularea diferenței, ci, dimpotrivă, afirmarea ei.

1 Alain Finkielkraut, *Înțelepciunea dragostei*, Editura de Vest, Timișoara, 1994, p.144.

2 Hannah Arendt, *Le Système totalitare*, Paris, Seuil, 1972.

3 Gilles Deleuze, *Diferență și repetiție*, Editura Babel, București, 1995, p.351.

4 Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, 1, Editura Științifică, București, 1991, p.350-1.

5 Josy Eisenberg, *Judaismul*, Humanitas, București, 1996, p.59.

6 Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, Editura Scripta, București, 1993, p.177.

7 cf. Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Humanitas, București, 1995, p.153.

8 Léon Bloy, *Mîntuirea prin evrei*, Editura Institutului European, Iași, 1993, p.54.

9 *Ibidem*, p.49.

10 Gilles Deleuze, *op. cit.*, p.54.

11 Carlo Ginzburg, *Istorie nocturnă. O interpretare a sabatului*, Editura Polirom, Iași, 1996, pp.44-45.

12 Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p.141.

13 Étienne Gilson, *op. cit.*, p.150.