



Marius Jucan

Trăsături ale tranziției culturale românești. Observații privind reconstrucția societății civile și existența unui model cultural identitar

ABOUT THE AUTHOR:

Associated professor,
Ph.D, Faculty of European
Studies, Babeș-Bolyai
University, Cluj, Romania.
E-mail:

marjucan@yahoo.com

Author of the books:

*Fascinația ficțiunii sau
despre retorica elipsei*
(1998), *Singurătatea
salvată. O încercare
asupra operei lui Henry
David Thoreau din
perspectiva modernității
americane* (2001), *The
Complex Innocence. A
Phenomenological- Herme-
neutical Approach to the
Tales of Henry James*
(2001).

Abstract: The author intends to look at Romanian cultural transition as an ongoing process which since 1989 has known an accelerated pace according to the fall of communism and the real perspectives of integration in the European Union. Seen within the cultural constraints of globalization, the impact of social and cultural change in Romanian society affected considerably the cultural behavior of the individual as well as the setting of new institutions, their functioning and implicitly the rhythm of democratization. Remarking on modernization in Eastern Europe, the author considers that unless civil society asserts its presence, reconstructing the Romanian public sphere, transition may be a reversible process.

Motive pentru o investigare a tranziției culturale românești

Studiul de față face parte dintr-un proiect mai amplu ce intenționează să investigheze conceptul de tranziție culturală precum și consecințele tranziției în perioada modernității târzii, mai ales în accepțiunea restrânsă a modernității post-iluministe, în contextul României. Câteva explicații prealabile sunt necesare. Înainte ca cititorul să parcurgă prezenta desfășurare de argumente care urmărește să ilustreze modalitatea tranziției culturale în România, mai precis în perioada ce a urmat anului 1990, doresc să arăt că privesc *modernitatea*, în general, ca pe o tranziție de forme culturale al cărui

KEY WORDS :

transition, modernity, modernization, religious faith, social trust, cultural identity, Romanian-ness.

demers final este producerea noutății sociale și politice pe baza unor practici culturale, iar *modernul* ca implicând o aptitudine și o atitudine explicită față de ceea ce se constituie ca actualitate sub forme diferite de tranziție, adică „depășirea” unor forme culturale și sociale considerate la un moment dat drept ultimele dezvoltări ale practicilor culturale ori ale instituțiilor politice.

Explicațiile de mai sus caută să asigure baza unei comprehensiuni mai largi a practicilor culturale privind modificarea comportamentului cultural al individului, articularea unei schimbări de viziune privind democrația, (trecerea de la ideologia unei așa-zise democrații comuniste la principiile unei democrații liberale), de unde interpretările adesea conflictuale privind renașterea societății civile, și nu în ultimul rând, articularea unei concepții privind rolul statalității și al națiunii, azi. În aceeași ordine, intenționez să mă refer și la aspecte ce depind de imaginea și imaginarul tranziției în schimbarea discursului puterii de la stalinism la național-comunism, trecând prin măștile centralismului democratic, etatismului paternalist, până în actualitate, când asertarea trăsăturilor unei societăți liberal democrate rămâne încă doar o referință imagologică controlată, care nu exclude totuși existența unor politici liberale și democratice. Coabitarea de practici social culturale revolute cu unele noi, antagonic opuse modelului totalitar, a permis dezvoltarea rapidă a unei noi clase de manageri politici și economici provenind din structurile vechiului regim politic, ne-democratice și anti-liberale, care susțin procesul tranziției pentru a exercita un control asupra procesului propriu-zis.

Există, de aceea, un clivaj între ceea ce practica tranziției pusă în joc de clasa politică oferă ca imagine politizată a tranziției, și ceea ce imaginarul tranziției înseamnă pentru societate ca schimbare de profunzime. Pornesc de la premiza că în România a avut loc o tranziție socială și politică, dar că practicile culturale ale tranziției continuă se reflecte un comportament cultural similar cu cel al vechiului regim politic, ceea ce apare la etalonarea tranziției actuale în raport cu standardele europene ori internaționale, cu atât mai mult cu cât din punctul de vedere al unei analize a practicilor culturale, investigarea unei asemenea tranziții ar trebuie să reliefeze percepții noi ale realității în imaginarul cultural și utopismul social, ca surse ale unei schimbări de durată.

În același loc al premizei, e poate util să subliniez că preocuparea pentru tranziția românească reprezintă de fapt un aspect al „unei conștiințe a crizei” care caracterizează dezbateră despre modernitatea noastră, modernismul ori postmodernitatea, ca și constructe probabile ale tranziției culturale românești. Termenul ‘conștiință’ poate reliefa pe lângă fundamentarea sa ideologică, o divizare a reprezentării tranziției, prin aceea că s-ar statua că doar un segment al societății poate efectua un exercițiu critic asupra tranziției, acesta fiind în mod tradițional elita intelectuală. În condițiile diversificării mass mediei, a existenței unui mesaj mediatic pluriform, este dificil să se localizeze care parte a societății poate reda autentic conștiința crizei. Prin urmare, reprezentarea crizei nu revine automat unei conștiințe a intelectualului în tranziție, și nu este din punctul meu de vedere un atribut al

unei reflectivități de castă. Pe de altă parte însă, sfera considerabil lărgită a intelectualității, de fapt a experților de diferite profile, care se implică în modernizare, poate fi considerată ca mediatore a reprezentărilor despre o „conștiință a crizei”. Criza constă în existența unor etalonări diferite, contradictorii și polemice privind modernitatea românească, mai cu seamă în ceea ce privește autenticitatea modernității în comparație cu descrierea acesteia în funcție de standarde occidentale. Astfel, pentru a da un exemplu, statalitatea românească premerge nașterea societății românești moderne, ceea ce explică statutul încă puternic al etatismului paternalist, concepția instrumentalizantă despre cetățean, gradul redus de autonomie al acestuia, ori condiția de client al statului, pe care cetățeanul și-o reînnoiește atunci când vorbește despre încredere socială.

În aceste condiții, se poate observa că modernitatea culturală autohtonă reliefează trăsături centralizante, posibil discriminatorii și exclusiviste, militând pentru afirmarea unui ideal de unitate culturală prin care apartenența ori afilierea la un model paradigmatic să fie mereu afirmată. Unitatea culturală românească pre-modernă conferită de limbă și credința religioasă, de o cultură a oralității mai ales, în comparație cu una scripturală, a fost preluată de statalitate, de unde accentul uneori exclusiv pragmatic dat de acest factor asupra centralizării culturale înțelese ca „unitate”. Altfel spus, confuzia uneori voită care se face între unitate și centralizate culturală a permis controlul diversității culturale, respectiv restrângerea diversității culturale la sfera unei ideologii culturale

conduse de un singur centru. Spre deosebire de alte culturi moderne, a căror unitate este viabilă mai cu seamă în perimetrul limbii, culturii scrise și al confesiunii, cultura română modernă este activă mai ales în cadrul statalității moderne, relativ recente, realizată după 1918. Liantul limbii nu a fost coeziv pentru comunitățile românești dinafara României, cum de asemenea nici cel al credinței religioase nu a avut un efect pragmatic, rămânând în planul unor proiecții de unitate națională fragmentar realizate ori irealizabile.

Este adevărat însă, că la întrebarea dacă factorul etnic poate fi sublimat complet în modernitate într-o cultură civică, nu se poate da un răspuns afirmativ cu valabilitate generală care să întrunească validitatea tuturor experiențelor europene. Ideea că o cultură poate fi exclusiv civică, fără a avea o fundamentare etnică, sau o contextualitate etnică definitorie, îmi apare ca o proiecție utopică. Chiar dacă efectele *globalității* culturale (și nu ale globalizării) trebuie reevaluate continuu, consider că o percepție culturală de extracție etnică va dăinui, datorită chiar mijlocului de comunicare dat de limba națională. Aceasta va continua să fie vorbită, chiar în cadrul general al folosirii unei / unor limbi internaționale. În același fel, se poate aborda impactul unei industrii culturale globale, asupra culturii naționale, în înțelesul dat acesteia de Adorno, sub impactul căreia elementul cultural național poate diminua, dar nu dispăre complet. Acest aspect poate constitui un al doilea moment al „conștiinței crizei”, anume, descoperirea totalității culturii naționale văzută ca depozitară a unei esențe culturale distincte și transcendente. Recunoașterea

unei asemenea esențe, a modelului ei fundationalist nu a dispărut din mentalitatea euro-atlantică, și nu există motive pentru a crede că acest lucru s-ar putea petrece într-un viitor apropiat prin practicile de integrare europeană. Recunoașterea deosebirilor culturale nu apare doar ca un conflict al imagologiilor, nu ține doar de legitimarea istorică și socială (civilizațională) a unor interese politice de rang național și internațional, ci este produsul unor practici culturale diferite. Legătura dintre cultural și politic este, mai e nevoie să o certific, una din trăsăturile moștenirii clasicității culturii europene, dar nu numai europene. Cunoașterea de sine, întrebarea despre virtute și interogațiile despre cine trebuie ales să conducă exercițiul politic au jalonat de la Platon înspre modernitate legătura dintre o cultură a sinelui și una societății. Continuând să mai refer la „o conștiință crizei”, reamintesc succint modul în care istoricitatea oricărei dezbateri despre practice culturale și model cultural trebuie reevaluată continuu, sau altfel spus, ar trebui să existe o mai atentă supraveghere a modalității în care conceptul de model ori paradigmă culturală, adesea invocate ca fiind erodate, revin în prezent în definirea identităților culturale la sfârșitul secolului XX. De aceea, cu toată rezerva eclectismului pluridisciplinar care caracterizează abordarea imaginarului, înclin să cred că investigarea culturală propusă de hermeneutica imaginarului poate da seama cu acuratețe de tranziția culturală, în sensul de a urmări morfologiile culturale și politice în schimbările lor. Termenul „morfologie” poate trimite la o anumită viziune organicistă, pe care o găsim în filosofia istoriei de sorginte hegeliană. Fără să neg de fapt

această sursă majoră genealogică, doresc să arăt prin evoluția unor „forme” culturale și politice mai cu seamă, că tranziția este reversibilă, că nu trebuie privită ca un proces unidirecționat o dată pentru totdeauna, nici confundat cu ideea de progres realizat prin simpla parcurgere a etapelor ei.

O dezbatere despre modul în care se percepe modelul cultural românesc, ca descriere a identității culturale și naționale poate deveni utilă, dacă observăm legăturile dintre ceea ce se susține a fi un asemenea model, ca formă culturală și politică în tranziție, cât și dacă se ia în seamă performanța politică românească în ceea ce unește Europa după căderea comunismului, integrarea europeană, după unii, după alții euro-atlantică, și impactul globalizării. Ca dovadă că descrierea unei noi „geografii” culturale a premers unor decizii politice, stă renașterea conceptului de *Mitteleuropa* (sursa germană) și de *Zentraleuropa* (sursa austriacă), ceea ce subliniază o schimbare profundă, să-i spunem tranziție de la modelul politic al războiului rece la cel al hegemoniei americane, după unii, ori al unei lumi multi-polare, după alții. Performanța politică românească în perioada 1990-2004 este pentru a folosi un eufemism, sinuoasă și indecisă, punând sub semnul îndoielii chiar sensul tranziției, gradului de implicare / participare la un proces european numit tranziție (*Gallagher*, 2004, 2004). Geografia culturală și legătura ei cu geopolitica, vezi studiile de imagologie politică ce interesează de asemenea crearea unui imaginar cultural politic dovedesc în cazul modelului cultural românesc variații considerabile. Dacă istoricul francez de Martonne considera România drept țară central-europeană,

planurile sovieticului Valev (1964) contau pe statutul României de țară agrară, înapoiată, iar politologul Huntington despărțea Transilvania de restul țării pe considerentul că provincia aparținea Europei centrale față de celelalte provincii românești.

Reîntorcându-ne la modelul cultural românesc și la ipostazele sale istorice, să observăm că acesta a fost caracterizat a fi în general reactiv, adaptativ sau acomodant, depinzând mereu de un factor călăuzitor extern, ceea ce nu exclude însă pe de-a întregul inovația interioară cu caracter adaptativ. Pe de altă parte însă, indepedența culturală a unei comunități mici cum este cea românească în concertul actorilor internaționali de anvergură, nu poate fi exagerată, după cum nici rolul acesteia în stabilizarea unor hegemonii culturale. Se poate vorbi despre influențe ori larg spus de „mode” culturale care au influențat modelul românesc, cel francez la 1848, cel german în epoca criticii modernității la „Junimea”, cel sovietic în epoca stalinismului, ori influența unui model euro-atlantic după 1990. Modernitatea românească nu poate fi pusă la îndoială, dar nu această certitudine ar fi, cum se crede, marea izbândă, adică aceea de a se afla încă o dată ceea ce de fapt se știe. Ci, capacitatea de a figura mai precis, în ce mod suntem moderni, dacă există un consens despre modernitatea culturală și politică, drept suport al acestei afirmații. În acest sens, ceea ce merită a fi privit critic în modernitatea autohtonă este proiectul ei relativ ambiguu, neunitar, trădat de numeroase compromisuri. Pe de altă parte, însă, modernitatea și mai cu seamă procesul de modernizare, nu mai pot fi ancorate

într-un tipar strict occidental, deoarece putem vorbi de modernizări diferite, după cum experiența comunismului a însemnat pentru situația socio-culturală românească, în mare parte pre-modernă, o „modernizare” sui-generis, cel puțin în ceea ce privește gradul nivelării sociale produse de industrializare. Modernitatea și modernizarea românească a depins, și credem că depinde în continuare, într-o măsură prevalentă, de o cultură rurală în opoziție cu cea urbană, de unde ambiguitățile definirii cetățeanului ca element decisiv al societății civile, și într-un alt plan, nu mai puțin important, al definirii conceptului de proprietate, și al diferitelor categorii de proprietar, pentru înțelegerea gradului de autonomie reală pe care îl are cetățeanul român. O altă chestiune majoră a studiului tranziției culturale în modernitate este problema mai complexă a secularizării și de-secularizării, a repercusiunilor acestora asupra comportamentului socio-cultural al individului. O menționez aici doar în treacăt. Remarc doar că tranziția culturală românească nu este definită de consecințele secularizării asupra comportamentului cultural, deoarece este greu să vorbim de o nivelare religioasă profundă care să fi creat un comportament cultural modern, similar cu cel catolic ori protestant. Argumentul care stă la îndemână este lipsa încrederii sociale care trebuie să fie liantul unei deveniri sociale culturale post-comuniste.

Cu totul alt aspect este cel al democratizării, loc în care standardele occidentale, mai precis cele euro-atlantice au fost și sunt puse de alte culturi decât cele euro-atlantice sub semnul întrebării. Nu însă de cultura română, care se recunoaște ca

aparținând celei europene, deși nu doar înafara României există îndoieli asupra acestei apartenențe, ci acestea există exprimate încă de la teza maioreșciană a formei fără fond, până la îndoiala privind capacitatea unei integrări europene rapide. Critica europenității noastre surprinde atât din sursele ei exterioare cât și din cele interne, ce-i drept foarte puține, democratizarea inefficientă a instituțiilor, reabilitarea societății civile atomizate de stalinism, comportamentul socio-cultural modern precar. Se poate observa din acest punct de vedere un clivaj între un anumit grad de modernizare care a avut loc în România, și o percepție critică a modernității românești, ca experiență a democratizării în România. De vizibilitatea separărilor între aceste abordări depinde modul în care tranziția culturală este descrisă, ca proces istoric și cultural, percepând critic, de fiecare dată la timp, nu doar narativitatea unei asemenea descrieri, dar și gradul în care o imaginație socială ori un model utopic cultural funcționează în proiectarea unui asemenea construct cultural de amploarea tranziției, ca reflectare a unei realități nemijlocite. În cele ce urmează mă voi referi la trei aspecte, care mi apar înrudite, și anume : 1). Credință religioasă și încredere socială 2). Românul generic - o încercare de definire a unui comportament cultural identitar 3). Un model ipotetic al tranziției continue.

1. Credință religioasă și încredere socială

Rolul acordat credinței religioase în recunoașterea unui model cultural este evident îndatorat viziunii sociologiei europene de la începutului de secol 20, mai ales opereii lui Max Weber dar și a lui Werner Sombart. Nu validitatea factorului religios / spiritual privind influența asupra economicului interesează aici, ci ceea ce Pierre Bourdieu definea drept *habitus social*, ceea ce poate oferi înțelegerea unei constrângeri culturale asupra existenței, prin urmare și asupra evoluției unui model cultural (Pierre Bourdieu, 1980, 2000). Dacă se acceptă că în exercitarea unei credințe religioase se creează o matrice culturală comunitară, prin nivelare și conformitate, atunci se poate accepta și ideea că societatea modernă, cea europeană întâi de toate, oferă exemple numeroase de asemenea nivelări, am putea spune *radicale*, care au pregătit tranziții de diferite tipuri. De menționat că *habitus-ul* cultural care apare în timpul ori mai ales în urma instalării unei credințe religioase, apare și ca tip de constrângere culturală complexă, așa cum o tratează Pierre Boudieu, în alți termeni decât Weber, dar continuând linia acestuia și a lui Norbert Elias, de asemenea validă pentru înțelegerea procesului civilizării. (Norbert Elias, 1968, 2002). Importanța viziunii lui Weber, nu fac decât să repet un lucru cunoscut, este că subliniază rolul nivelator al credinței în practica socială, deci, că modelul economic pus în funcțiune de capitalism este de fapt instrumentat de supremația unei credințe. Nu

urmăresc să detaliez alte aspecte ale tezei weberiene larg acceptate azi. Doresc să relev că spre deosebire de alte credințe ori cutume, credința religioasă este prin practica ei comunitară o constrângere culturală majoră care a reconstruit comportamentul comunității și individului din temelii. De asemenea, merită să se observe că mai ales raportul dintre secularizare ori secularismul european iluminist a creat diferențieri majore culturale. Aici este poate locul să spun că nu mă refer doar la partea secularismului iluminist, cea mai cunoscută de altfel, dar și la cea religioasă a „luminismului” care a însemnat o reconstrucție și o reformă a comportamentului religios.

Credința religioasă nu acționează în mod direct, ci printr-o intermediere „culturală”, adică a unor practici individuale care sunt localizate în „lume”, dar introducerea în „lume” a unei „asceze” profesionale motivează importanța cunoașterii gradului de manifestare al sus-menționatei asceze, ori percepții a nivelării culturale, în cele din urmă, produsă de exercitarea constrângerii religioase. În modelul cultural românesc, dar nu numai, rolul acestei constrângeri este major, în același timp diferit, de alte culturi, fapt datorat diferenței confesionale majoritare. Observ în continuare că pentru o pleiadă întreagă de autori, mai ales autohtoni, ortodoxia și-a pus amprenta asupra definirii acestei constrângeri culturale. Ea a fixat un comportament cultural distinct. În același timp, pentru unii autori, ce-i drept mai puțini, dintre care Daniel Barbu este cel mai reprezentativ pentru investigația sa cu adevărat critică la fenomenul secularizării, ortodoxia nu este o manifestare a unei

credințe religioase, ci a unei forme culturale de afirmare a politicului. Daniel Barbu face o interesantă distincție între credință și lege în practica ortodoxiei românești, arătând convingător că ea a fost mai puțin o credință, cât o „lege”, interpretată apoi în imaginarul românesc ca „lege a pământului”. De asemenea, superficialitatea educației religioase propriu-zise, face ca modelul religios ortodox să fie referențial doar pentru o elită, nicidecum pentru mase, care vor confunda mereu credința religioasă cu credincioșenia, iar pe acestea două cu încrederea în instituții, și îmi permit să adaug cu încrederea socială ca factor de legătură al membrilor unei societăți (Daniel Barbu, 2000, 2001).

Este însă locul să ne întrebăm totuși, dacă *numai* constrângerea religioasă este responsabilă de o asemenea înțelegere a modelului cultural autohton, sau dacă nu există și alte constrângeri, și constat cel puțin pentru acest moment că există, cel puțin una, și anume cea a proprietății pe care o văd într-o legătură dependentă de credința religioasă. Mai multe argumente conduc spre relevarea unei dependențe între credința religioasă creștină și conceptul modern de proprietate (*Emanuel Todd*, 1996, 2002), având cele din urmă ca definire a acelui „eu” rogator (exprimat tacit în rugăciune față de „noi”, „nouă”, cuvinte care desemnează apartenența insului la poporul lui Dumnezeu). Pentru acest „eu” care se roagă, care își organizează fie și sumar, poate doar momentan, o atenție personală asupra sa atunci când se roagă, când constată separarea dintre planul uman căruia îi aparține și cel ne-uman, divin spre care se îndreaptă, separare dată de voința de a se ruga, există

constatarea unei diferențe între un „noi” care nu poate fi el care se roagă, și un „eu” care este particularizat în rugăciune. O diferență care nu este descrisă doar de proprietatea de a avea voința ori atenția de a se ruga, ci de ceea ce se află înapoia acestora, în cele din urmă ca proprietatea juridic-legală a acelui eu subsidiar în formula sacramentală a rugăciunii. Se știe că creștinismul primar ca formă de comunism a exorcizat proprietatea privată, pentru ca apoi să permită și chiar să încurajeze, în limite niciodată trasate exact, acumularea proprietății materiale. Există însă chiar și azi, o oarecare mefiență a comportamentului religios creștin la opulență, un anumit impuls spre reticența consumeristă, și selectivitate, dacă nu economisirea riguroasă a efortului uman, deci în linii mari, o strategie proprie privind acumularea proprietății. În legătura pe care am descris-o pe scurt între constrângerea religioasă și ideea de proprietate, este cuprins de asemenea conceptul de muncă, asupra căruia nu voi insista, arătând doar că „hărnicia” în muncă este apreciată ca trăsătură a unui comportament de maximizare a efortului pentru realizarea unei plenitudini a vieții. Fie și în treacăt, observ că între asertarea unei obligații de hărniciei și o descriere neconcludentă a limitelor de acumulare, constrângerea religioasă creează o tensiune vizibilă, care nu poate fi rezolvată prin redistribuirea bogăției comunitare, acceptată în comunități cultice ori sectare restrânse, nu însă în întregul unui stat modern.

Credința religioasă ca formă de constrângere și proprietatea modernă ca formă de afirmare a unei etici individualiste sunt factori modelatori pentru

crearea unei nivelări, și de aici a unui nivel de conformitate socială și culturală necesar pentru definirea modernității, implicit pentru afirmarea unui model cultural care să aibă însemnele „localității”, deci și ale unui proces de localizare pe care modernitatea ca tranziție îl învederează. Problema proprietății este probabil mai specială decât cea a constrângerii religioase în contextualitatea istorică și socială a României. Nu este greu de observat că pentru o perioadă îndelungată proprietatea a fost una tribală (Henri H. Stahl, 1980), iar în timp epocii staliniste, a fost vorba de „un vacuum de proprietate” (Pavel Câmpeanu, 1980, 2002). Între aceste două limite, proprietatea individuală la români nu a fost nicicând descrisă ca fiind tipică unei „clase de mujloc”, ceea ce comportă cel puțin două consecințe, prima asupra polarizării sociale, a doua asupra comportamentului individual și conceptual de muncă, adică valorizarea simbolică a muncii. Imaginarul românesc modern este bogat în dovezi care nu evaluează munca ca mijloc de promovare socială, și nici de acumulare legală. După cum vom vedea, o anume încredere în fatalism, șansă ori noroc, și negociere (târguială) determină individualismul comportamentului cultural autohton. Este cred, important să subliniez că neexistând o valorizare pozitivă a muncii, nici imaginea fie simbolică fie reală a proprietății nu este evaluată ca formă de modelare superioară. Revenind la proprietatea individuală în România în ultimul secol, fără a încerca să trasez un contur general, observ fracturarea acesteia în diferite etape, în care a fost constituită ori destituită. Trecerea în 1990 la o

societate în care încrederea socială, ca de altfel reconstrucția societății civile se întemeiază și pe proprietatea privată sugerează dificultățile de adaptare ale comportamentului cultural, dacă nu cumva existența, cel puțin la ora actuală unui *hiatus* între diferite comportamente culturale, ceea ce poate explica lentoarea cu care societatea civilă se reconstituie, ori indecizia democratizării reale. Din aceeași perspectivă, recunoașterea proprietății private după 1990 s-a făcut treptat și parțial, ceea ce a legitimat funcționarea pe mai departe a „pieții negre”, precum și clanizarea monopolului politic. Efectul vacuumului proprietății despre care vorbește Pavel Câmpeanu nu poate fi trecut cu vederea.

2. Românul „generic” - încercare de definire a unui comportament cultural identitar

O întrebare străbate tranziția: a fost / este oare individul subiect al tranziției ? (Daniel Barbu, 1999) Vorbim de un individ generic, de grupuri de indivizi, posibil de „clase” (deși termenul pare definitiv compromis), ori doar, cum s-a spus cu oarecare frustrare de o „schimbare de putere” ? Tranziția este privită diferit de diferiții ei actori. În ambele cazuri se observă aptitudinea de a fixa un comportament identitar. Pentru cei care au reușit să se impună în tranziție, există termenul „revoluție”, ei considerându-se „revoluționari”, în sensul unei răsturnări violente care a readus însă în cele din urmă România în democrație. Pentru alții, momentul

care a declanșat tranziția nu a fost decât o substituie de eșalon ale aceluiași partid ori grupare politică. S-a glosat între 1999-2004 pe marginea absenței culturii politice în România, arătându-se că reîntoarcerea de pildă la partidele politice „vechi” era un semnal prost despre lipsa unei culturi politice „noi”, care să jalonează preferințele politice ale românilor. Oricum, tranziția politică care a încheiat războiul rece fusese pregătită cu mult timp înaintea de „gloriosul” an 1989, iar rolul societății civile din țările Europei Centrale, (Polonia, Ungaria, Cehoslovacia) nu poate fi decât mereu subliniat în comparație cu lipsa cvasi-totală a unui asemenea rol în România. Astfel întrebarea despre actorii tranziției poate fi înțeleasă și ca o întrebare despre cine inițiază tranziții și cine suportă costurile ei, care este consensul politic în tranziție și cum poate fi el trasat, cum de altfel se poate întreba despre rolul intelectualului dar și al muncitorului în aceasta reconstrucție complexă culturală și socială. Revoluția română, dacă acceptăm acest termen, a implicat relativ puțini indivizi. Într-o țară care avea peste 45% din populația ei la țară, „revoluția română” a triumfat mai întâi, simptomatic doar în trei sau patru mari orașe. Abia apoi, cu ajutorul televiziunii, în toată țara. Încrederea în tranziție a aparținut, cum voi încerca să demonstrez succint doar, unor intelectuali, pe de o parte, și grupului restrâns de demnitari politici și militari care l-au părăsit în ultimul moment pe dictatorul stalinist, pe de alta. Trebuie să facem diferența între *starea de spirit* incendiară care a pregătit tranziția, și care ține incontestabil de utopia culturală care s-a dezvoltat în perioada comunismului stalinist. Nu această

inadecvare între un anumit tip de discurs politic post-comunist și realitate este scopul acestor rânduri, ci faptul de a întreba dacă individul, adică „românul” s-a schimbat, a suferit percepția respectivei tranziții, în afară de „zgomotul și furia” ei. Cu alte cuvinte, mă întreb dacă tranziția culturală a început cu adevărat după răsturnarea de la putere a stalinismului și a simbolurilor instituționale ale acestuia, ori înaintea acestei răsturnări, adică dacă tranziția s-a întâmplat după respectarea unui model cultural occidental ori central-european în care societatea civilă a avut un rol de jucat, cel puțin în rezistența împotriva demolării civice și instaurării dictaturii.

Este interesant de remarcat însă că odată cu creșterea îndoielilor privind rolul societății civile în declanșarea tranziției la noi, a crescut și interesul pentru definirea individului generic, al românului și a motivațiilor acestuia pentru care tranziția trebuie să fi apărut ca proces organic, ori dimpotrivă ca formă de adaptare obligatorie, încă una venită din regulamentele instituțiilor statului. Descrierea românului de după 1989 a devenit o preocupare favorită a unor categorii diferite de cercetători, analiști și esești, redeschizându-se astfel capitolul definițiilor etnopsihologice reactualizate în descrieri culturale imagologice. Încercarea de a ajunge iar la „românul generic”, românul transcendent, a fost cu atât mai întemeiată cu cât renașterea unei *Mittleuropa* ori *Zentraleuropa* arată că unele modele culturale au putut fi privite ca „transcendente”, odată ce europenitatea europenilor este rediscutată. În acest punct s-a reluat dezbaterea interbelică despre dilema maioreșciană a formei fără

fond, iar societatea civică românească a investigat structurile ei prin care putea fi de fapt solidară cu tranziția culturală care se petrecea în Europa. Probabil termenul Europa este la rândul său prea generic, cultural vorbind, și ar trebui să se înțeleagă tocmai diferențele punctelor de vedere europene asupra tranziției în Centrul și Estul european, cum de altfel sensurile acordate culturii „europene” diferă în accepțiunile curente de azi. Sunt de părere că o discuție despre românul „generic” are ca miză modelul cultural autohton, și că o privire diacronică asupra variantelor acestui român generic merită atenția cititorului, tocmai pentru a se sesiza construcția imaginarului sub formulările imagologice de ecou în alte vremuri, ca și azi. „Noutatea” omului este o teză adânc înrădăcinată în fundamentarea religioasă a culturii europene, ea nu a dispărut, chiar după așa zisul „sfârșit al istoriei”.

Ne putem întreba desigur de ce în tranziție se vorbește de „noutatea omului”, prin aceasta percepându-se modificările din cadrul comportamentului cultural al individului. Paradoxul acestei întrebări este că dacă în timpul avangărzilor culturale, al elitelor care promulgau modele culturale între cele două războaie, modul de producție al noutății ideologice se sprijinea pe critica și acceptarea în același timp al unui model romantic, (vezi variantele europene ale sale, fascismul ori comunismul, mai puțin însă democratul), în postmodernitate, o dată cu destructurarea avangardei ideologice, și atacul asupra oricărui fundamentalism cultural, printre care și cel al europocentrismului, asistăm la o dezbatere asupra utilității ideii de model ori paradigmă culturală. Proiecțiile

despre un român generic ori transcendent nu au fost o invenție autohtonă, ele au aparținut unui proces de „împrumut” până la un punct al formelor culturale moderne europene, și apoi, de la acest punct, de acomodare și invenție locală. Apariția interesului pentru definirea românului generic, implicit al statutului său „transcendent” coincide cu activitatea grupului cultural și politic al „Junimii”, care face în general prima critică ideologică coerentă a modernității și modernizării românești. Critica maioreșciană a inadecvării modernității românești reia teza hegeliană a corespondenței organice între un „fond” și o „formă”, în care statalitatea ca și construct nu poate aparține decât unei dezvoltări „interioare” a națiunii. Este de observat că paradigma criticii maioreșciene s-a păstrat aproape în întregime între cele două războaie, când diferiți ideologi și teoreticieni culturali au repus în drepturi inadecvarea modelului cultural românesc sub diferite forme. Teoria imitației dezvoltată de Eugen Lovinescu recunoștea implicit nevoia unei „coordonări” instituționale, și aducea după cum se știe exemplele Rusiei și Japoniei, țări care deveniseră moderne prin „imitație”. Pragmatismul imitației lovinesciene nu eluda însă punctual nodal al civilizației românești, faptul că aceasta conținea „forțe reacționare” care se opuneau modernizării. Viziunea lovinesciană transferă opoziția maioreșciană generată de organicismul romantic într-o dialectică a modernului și premodernului, o confruntare în care modernul putea fi considerat învingător. Ceea ce s-ar fi petrecut probabil mai târziu, înafara impactului stalinizării și sovietizării, în cazul coagularea unei culturi care să nu fie

„organică” cu statalitatea, cum demonstra după cel de al doilea război mondial Adorno, reliefând gradul de ne-instrumentalitate al culturii moderniste, rezistența ei împotriva societăți capitaliste consumeriste. De asemenea, trebuie observat că raportarea inadecvării de care scriam mai sus, se face azi, din același unghi maioreșcian încă nedepășit al unei „rămâneri în urmă” care a condamnat tranziția noastră la începuturile modernității.

Chestiunea „rămânerii în urmă” nu este o dilemă exclusivă a modelului cultural românesc. Este greu de apreciat dacă este una impusă ori resimțită dinăuntru, ca o criză de adaptare, o critică a modernizării, probabil un compromis între cele două, după școlile de gândire ale intelectualilor care susțin aceste poziții. Totuși, după dezvoltarea studiilor coloniale și a celor despre imaginar este dificil ca „victimei” culturale să i se restituie integral inocența, iar „agresorului” cultural european să i se citească actul de acuzare al civilizării ca joc al ierarhiilor de putere. „Europenizarea” secolului 19 este continuată azi de o „orientalizare” a Europei. Pe alt plan „americanizarea” semnalată la sfârșitul secolului 19 de europeni a dizolvat liniile de forță ale modelul cultural european prevalent al primei părți a secolului 20. Războiul rece nu poate fi „citit” corect fără a lua în seamă sovietizarea la care a fost supusă o jumătate de Europă (Alexandru Zub, Flavius Solomon, 2004). Este desigur limpede că traseele culturale sunt ierarhiile de putere internațională, în cele din urmă, care țin de simbioza simbolică dintre cultural și politic. Ceea ce importă în acest caz privind „întârzierea” ce caracterizează modelul cultural românesc, este absența unei

„conștiințe a crizei”, cea care să declanșeze nevoia unei autoexaminări, analiza proiecțiilor noastre culturale, investigarea resurselor noastre imaginare și critica propriu-zisă (nu demolarea ori denigrarea pamfletară). Puține surse creditabile azi depășesc configurația unui model cultural autohton socotit a fi *original* fiindcă este unul al sintezei (dintre Occident și Orient), ori este *ex-centric* european, fiind o creație a ortodoxiei bizantine. Ultimul mod de clasificare pare a fi recâștigat din admirația dintre cele două războaie, datorită imaginii marginalității pusă în mișcare de relația centru-margine din postmodernitate, ceea ce relativizează de fapt „întârzierea”, dar nu oferă o înțelegere despre organizarea democratică și dezvoltarea unei societăți civile autohtone. Desigur, „rămânarea în urmă” este mai pregnant evidențiată dacă se invocă construcția societății civile, prin care se atinge cea mai sensibilă componentă a apartenenței noastre ca model cultural la unul european.

Este interesant de observat că între cele două războaie au existat câteva modele ale românului „generic”, la care probabil ar trebuie să revenim pentru a face evaluarea unei distanțe parcurse de tranziția actuală. Românul „generic” s-a născut între cele două războaie și ca atare poartă haina unei retorici culturale ce ține de acel timp. Cu toate acestea, nu doar pentru interesul istoric, ci pentru a dovedi istoricitatea unei asemenea construcții generice, merită să ne oprim mai ales asupra modelului mitic (Blaga) și a celui relativist (Ralea). Cele două modele de român „generic” mi se par cele mai generoase sub raportul corelării realității românești cu comprehensiunea schimbării în Europa acelui

moment, vizavi de ideologiile radicale, naționaliste, de mare putere. Cele două variante ale românului „generic”, aş spune cea mitică și cea relativizantă se acordă în fond cu un eclectism cultural al modelului autohton, modul sintezei fiind pus pe seama spațiului la Blaga, iar cel al negocierii și al adaptării pe seama „firii” sceptice și negociatoare a românului. Ele par a fi, dacă mi-aș permite o caracterizare, „modele ale rezistenței” în istorie, dovedind la o repede privire abilitatea insului generic de a se autoconserva, dăinuind „în sine”, o victorie asupra istoriei, și foarte puțin ori de loc, „pentru sine”. Atât mi-aș permite o generalizmi Blaga și Ralea își contruiesc proiecțiile culturale sub amprenta unei gândiri a istoricilor, *obsesia lor fiind cea a ființării istorice a românului generic*. Prin urmare, mi se pare firesc, chiar dacă proiecțiile lor diferă considerabil, fie și prin dimensiunea operei lor, ca cei doi autori să fie conectați la problema pe care încercăm să o tratăm, cea a societății civile, fie și pentru că la ceasul istoriei la care scriau, statalitatea etnică era cea mai performantă temă. Dar tocmai aici apare legitimarea interesului pentru opera lor, prin aceea că aceasta oferă un model cultural al individului generic, al modului de reacție la constrângerile culturale care au urmat în cele două tipuri de tranziție, mai întâi spre comunism și apoi spre democrație.

3. Un model ipotetic al tranziției continue

Deconstrucția variantelor tari ale modelelor culturale, în special cele ale unor viziuni ale istoriei, prin deconspirarea ficțiunii istoriei (Hayden White, 1978), a dus la cea mai amplă răsturnare de paradigmă în evaluarea teoriilor culturale, dizolvând esențialismul unor modele culturale autarhice și a unor indivizi reprezentativi ori generici pentru aceste modele, în genul popular în epocă al lui Herman Keyserling. Studiile despre imaginar vorbesc despre „invenție” mai ales în cultura scripturală a hărții, ori cea a reprezentării trecutului în muzeu, ori în cea imagologică a recensământului (*Benedict Anderson*, 2000), invenție imagologică a unor părți a Europei (Larry Wolff, 1994, 2000) ori de cele ale unor „etno-peisaje” (Arjun Appadurai, 1996). Am menționat aceste câteva surse pentru a semna că viziunea istoricilor nu mai este unica creditabilă, și că în prezent există ipoteze concurențiale ale unei comprehensiuni integratoare mai degrabă decât a uneia exclusiviste, ori altfel spus ale unei / unor ipoteze de hermeneutică culturală. În condițiile globalității culturale, se poate vorbi de un hegemonism cultural, dar în același timp nu se poate nega existența simultană a mai multor centre de iradiere culturală. Nivelarea culturală a americanizării de care se vorbea ca de o amenințare incontestabilă imediat după terminarea războiului rece, (în timpul acestuia nu se observau, ciudat, aceste tendințe), nu se manifestă totuși în modul radical la care era așteptat fenomenul. Mai mult

chiar, nivelarea produsă de americanizare ori sovietizare a dovedit în diferite părți ale lumii, inclusiv ale Europei reacții diferite, unele prompte, altele lente, ori chiar absența unor reacții, deci o acomodare ori coabitare chiar profitabilă cu factorul cultural nivelator. Acesta este încă un aspect al demontării gândirii fundamentaliste care vede în coerența unui model cultural (coerență între laturile sale culturale și politice) un exemplu de „hegemonism”. Sugerez că dorința unei egalități culturale este o proiecție a utopiei ideologiei a drepturilor care ignoră de fapt forța habitus-ului cultural și se direcționează în cele din urmă împotriva acestuia.

Deși timpul modelelor culturale stabile, autarhice, ușor recognoscibile după chiar indivizii care le încarnau „generic” ori „transcendent” a trecut, avem totuși nevoie dacă nu de reasertarea unor limite culturale în noile spații etno-peisajelor în care navigăm, cel puțin de o *situare* culturală, care să joace rolul unei reflecții hermeneutice, și nu o simplă reproducere a realității complexe și compozite, așadar se resimte nevoia unei reasezări a simbolizării culturale. În circumstanțele globalității culturale și ale globalizării economice și politice este greu să se susțină ideea unei centralități tari, ierarhice și structurante prin autoritatea ei nedezmințită. În același timp, accentuarea unor identități culturale, ori încercarea de recuperare a acestora nu poate să nu aibă un efect reactiv asupra identității culturale românești. De aceea, cred, analiza actuală a „modelului” cultural românesc nu poate fi privită ca o chestiune vetustă, depășită fie de stridențele discursului naționalist, fie de

relativizarea perspectivelor fundamentale al simbolurilor culturale naționale. Dar sub continua înrâurire a globalității culturale, a hegemonismului cultural este de așteptat ca sentimentul unei afilieri culturale să devină prevalent, să se concretizeze într-o replică la alte modele culturale. Medianitatea modelului cultural autohton aflat între lumi și experiențe istorice diferite, deschiderea spre alte experiențe culturale, dar în același timp conservatorismul tradițional al unui foundationalism românesc îl fac paradoxal mai puțin previzibil decât s-ar crede. În acest sens, dacă se urmărește un segment de istorie recentă, cea dintre apariția organizației LANC (1921), semnal al unei orientări culturale naționaliste, în cele din urmă pro-fasciste și, într-un alt moment de istorie, realegerea lui Ion Iliescu ca președinte al României (1992), semnal al orientării spre etatismul paternalist, se poate concluziona că societatea civilă românească nu a reacționat în nici un caz din cele două de mai sus, la nivelul expectanței, pe care tocmai ea le formulase prin vocea elitei sale.

Astfel, în primul exemplu, planul unui model cultural centralizat, riguros ortodoxist și purificator a eșuat tocmai pentru că reprezenta un fel de „aristocratism” al românității bazat pe masa rurală a cărui reprezentant, țăranul era privit ca un fel de agent metafizic între Dumnezeu și cosmopolitismul urban tolerat totuși de „aristocrații” naționaliști. În a doua secvență, societatea civilă românească devine fragmentară după momentul de euforic al schimbării, când din nou o stare de spirit, și nu raționalitatea politică a cetățeanului a fost liantul necesar. Reîntoarcerea la formulările etatismului pa-

ternalist evidențiază în 1992 lipsa de valoare a proprietății, victoria statului clientelar, confuzia care exista la nivelul societății civile asupra tipului de lider politic care mai presus de profesionalism politic trebuia să prezinte certitudinea unor virtuți morale. În ambele cazuri, eșecurile sunt lecțiile din care societatea autohtonă învață și se repliază, dovedind ulterior, prin replica ei că este avertizată asupra pericolelor extremelor. Fascizarea țării nu este un fenomen de masă al societății românești în 1941. Mobilizarea societății pentru prima victorie a forțelor ne-comuniste din 1996 este exemplară. Dar în ambele secvențe, ceea ce se petrece după 1945, sub impactul unei ocupații, și în 2000 sub deruta unei pierderi a controlului politic al Convenției, dovedește în grade desigur diferite, imaturitatea exercițiului democratic în chiar interiorul societății, al comportamentului cultural, care de altfel nu s-a putut instala decât în condițiile instaurării treptate, nici acum certe, a unor practici culturale meritocratice, liberale, democratice.

Drept urmare, continuitatea tranziției se impune. Cu atât mai mult, cu cât demersul globalității culturale abia începe să fie teoretizat, după ce a existat preocuparea evidentă pentru întâietatea globalizării economice, politice și militare. (Tomlinson, 1999, 2002) Cel puțin până când încrederea socială se va reaseza sub o altă emblemă decât cea a etatismului paternalist, conceptul de muncă și de îmbogățire va putea fi măsurat cu standarde mai transparente, iar coerența societății civile nu va consta în alianțele între grupurile de interes ori de presiune și stat, și nici a sindicatelor ca pepiniere ale guvernelor ori

partidelor. Ceea ce nu înseamnă însă că situația de față nu se poate permanentiza, și că încrederea socială care ar putea juca rolul de seamă într-un viitor previzibil, nu se va restrânge doar la oportunism politic, dorința de îmbogățire prin corupție și violență intra-socială. Tranziția continuă arată că tranziția poate fi, repet, reversibilă, și că optimismul ori pesimismul față de reușita integrării europene, ca stări de spirit, nu dau imediat răspunsurile așteptate despre posibila reconstrucție a societății civile.

Referințe

1. Anderson, Benedict, *Comunități imaginate*, Antet, 2000
2. Appadurai, Arjun, *Modernity at Large*, University of Minnesota Press, 1996
3. Barbu Daniel, *Republica absentă*, Nemira, 1999
4. idem, (coordonator), *Firea românilor*, Nemira, 2000
5. idem, *Bizanț după Bizanț*, Nemira, 2001

6. Bourdieu, Pierre, *Simțul practic*, Institutul European, 2000
7. Câmpeanu, Pavel, *Societatea sincretică*, Polirom, 2002
8. Elias, Norbert, *Procesul civilizării*, Polirom, 2002
9. Gallagher, Tom, *Furtul unei națiuni. România de la comunism încoace*, Humanitas, 2004
10. Stahl, H., H., *Teorii și ipoteze privind sociologia orânduirii tributale*, Editura științifică și enciclopedică, 1980.
11. Todd, Emmanuel. *Inventarea Europei*, Institutul European, 2002.
12. Tomlinson, John, *Globalizare și cultură*, Amarcord, 2002
13. Zub, Alexandru și Solomon, Flavius (coordonator), *Sovietization in Romania and Czechoslovakia. History, Analogies, Consequences*, Polirom, 2003.
14. White, Hayden, *Tropics of the Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, 1978
15. Wolff, Larry, *Inventarea Europei de Est*, Humanitas, 2000