

Dilema supraviețuitorilor: identitatea evreilor maghiari după Șoah (1945-1956)

Viktor Karády

Identitatea colectivă: câteva generalități

Este un lucru comun în sociologie că studiul identității colective aparține de cea mai complexă zonă de probleme a științelor sociale, mai cu seamă din cauza dificultății de a găsi indicatori obiectivi pentru definirea socială și autodefinirea grupurilor. Un autor a rezumat nu demult această complexitate spunând că „Evreitatea este în parte religie și în parte naționalitate, într-un amestec schimbător”. Această afirmație era, desigur, gândită ca o vorbă de spirit ce simplifică în mod necesar problema în vreme ce includea câteva din componentele sale principale. Printre acestea, trebuie fără îndoială subliniat faptul că identitatea colectivă este un *construct*, alcătuit din componente variabile, care subînțelege că ea este întotdeauna o chestiune de *definire* voluntară sau arbitrară. Dacă așa stau lucrurile, forma identității colective trebuie să aibă *caracteristici* esențial *istorice*, care se schimbă în timp și în funcție de context(ul social). Din astfel de afirmații simplificatoare se pot, în multe chipuri, dezvolta diferite perspective asupra naturii reale a identității colective. Mă voi referi pe scurt la câteva din perspectivele majore utile în contextul de față, înainte de a le aplica situației post-șoah din Ungaria.

Odată acceptat faptul că identitatea colectivă este un *construct istoric* compus din diferite elemente, trebuie înțeles că importanța și greutatea acestora variază mult în timp. Aceasta este în realitate o afirmație fundamentală dacă se reexaminează cele mai pertinente analize ale marcătorilor identității evreiești, de la denominațiune și practici religioase, limbă și folosirea limbii, folclor, trăsături fizice, separația și competența socio-economică și pînă la modelele intelectuale sau comunitatea de destin. Este destul de clar că specificitatea religioasă și economică a avut mai multă relevanță în ghetouri. În cazurile limită de astăzi se pot găsi evrei în Diaspora sau chiar în Israel cu un puternic sentiment de apartenență la poporul evreu, însă lipsiți de orice formă „obiectivă” de „evreitate”. Evreii „moderni”, convertiți sau „asimilați” din punct de

vedere cultural, pot dovedi în multe cazuri caracteristici spirituale sau antropologice hotărît „evreiești”.

Odată ce identitatea este considerată o chestiune de definire, este inevitabilă întrebarea: *de către cine se face această definire?* Membrii unei comunități își definesc diferența față de ceilalți într-un alt fel decît o definesc cei din afara ei. Pe deasupra, atît unii cît și ceilalți pot sugera mai multe definiții în același timp. De aceea, adeseori există definiri *interne* ale evreității aflate în competiție, adică moduri de a stabili cine este evreu și ce este (sau ce ar trebui să fie) un evreu, elaborate de cei care se consideră evrei, precum și definiri sociale sau *externe* aflate în competiție, adică definiri elaborate de cei din afara grupului. Aici intrăm în miezul problemei. Odinioară, în timpurile de dinaintea emancipării, definirile interne și externe nu lăsau loc unei divergențe prea mari întrucît religia constituia criteriul suprem, cu toate că atît cei dinăuntrul grupului cît și cei din afara lui puteau completa definițiile cu atribute morale, economice, intelectuale diferite. Pe măsură ce s-au impus secularizarea și modernizarea, atît definirile interne cît și cele sociale ale evreității au tins să se diferențieze foarte mult și să dea naștere unor dezvoltări conflictuale.

Într-adevăr, conflictele apar din utilizări colective diferite ale definirii identității, care în general răspund unor scopuri sociale specifice. Întrebarea este nu numai pentru cine, ci și *în ce scopuri* se definește cineva pe sine sau definește pe alții într-un anumit fel. Evreii secularizați sau „moderni” din Diaspora ar sublinia, de pildă, implicațiile spirituale, intelectuale sau etice ale iudaismului precum și contribuția istorică specifică a evreilor la modernitate, spre deosebire de tradiționala evocare a diferenței denominaționale. Definițiile date de cei din afara comunității pot varia de la stereotipuri și atribute pozitive sau negative pînă la tot felul de fantasmagorii (mai cu seamă antisemite). Se poate adăuga că majoritatea acestor afirmații conflictuale despre cine și ce este un evreu trădează un mare grad de interdependență. Atît evreii cît și neevreii se referă la definiții propuse de fiecare celuilalt pentru a le contrazice, schimba sau detalia. Astfel de afirmații constituie un vast cîmp de bătălie spirituală ale cărei mize sînt adeseori diferența și separarea sociale. Dovezile abundă în acest sens în ce îi privește pe antisemiți, pentru care faptul de a face din evrei țapi ispășitori pentru toate relele sociale funcționează ca un fel de clasificare primitivă care le permite să se situeze pe ei înșiși în partea bună (sau nobilă) a societății. Însă chestiunea nu este mai puțin esențială pentru grupurile evreiești, mai cu seamă în ce privește tensiunile dintre cei care au atins grade sau stadii istorice diferite de secularizare și mobilitate socială. Autodefinirea în termenii ortodoxiei sau „modernității” pare a fi un puternic instrument de legitimare a opțiunii unei persoane ca fiind diferită și superioară celor adoptate de ceilalți.

Odată ce este afirmat acest fel de relație între definiții conflictuale, mai cu seamă între autodefiniții, este inevitabil să se pună întrebarea referitoare la o altă

situație conflictuală generată de experiența unei *identități colective date*. Astfel de conflicte sunt deosebit de persistente și vehemente în grupuri aflate sub presiune sau în pericol, ca evreii. În circumstanțele contemporane, toți cei interesați pot, trebuie într-adevăr să elaboreze modele de atitudine pentru a se putea împăca cu identitatea lor, acceptând-o ori refuzând-o, revendicând-o sau disimulând-o, fiind mândri sau rușinați de ea, urînd-o sau apreciind-o, pentru a numi doar opțiunile diametral opuse. Astfel, în trecutul istoric al evreității moderne este ușor de diferențiat între persoanele cu același statut social sau intelectual, însă care manifestă *relații complet diferite* cu condiția lor evreiască dată. Aceasta confirmă teza că identitatea nu este în nici un caz determinată doar obiectiv – prin naștere, educație, consens social. Întotdeauna ea este în același timp o chestiune de alegere sau de *strategie* existențială. În cazurile limită implicațiile identității impuse din afară se pot chiar eluda fără ca această eludare să atragă o despărțire de experiența „diferenței”.

Astfel, în studiul identității, trebuie făcută sistematic o distincție între *marcatorii obiectivi* ai identității (limbă, trăsături antropologice, competențe culturale etc.) și cei legați doar de experiența interioară, adică *stările de conștiință*. Semnificația celor dintâi se poate asocia cu sau poate diferi de cea a celor din urmă. În circumstanțele moderne autonomia conștiinței identitare tinde să devină maximă în sensul în care experiența unor forme extreme de alteritate poate fi cuplată cu forme nu mai puțin complete de „asimilare”. Aceasta explică atât *dependența* identității – ca experiență – de circumstanțele istorice cât și transformările sale în timp – uneori în timpul unei singure generații – adică remarcabila lor natură schimbătoare ce a dus adesea la revenirea la modele anterioare pentru aceleași grupuri sau aceiași indivizi în timpul unei singure vieți. Atitudinile strategice pot într-adevăr evolua odată cu situațiile, și cu atât mai mult odată cu schimbări dramatice de felul celor la care au fost expuși evreii înainte, în timpul și după șoah în Europa Centrală și de Est. Cazul ungar oferă exemple izbitoare de reversibilitate similară.

Contextul situațional al strategiilor identitare post-șoah

Pentru a interpreta descoperirile referitoare la noile opțiuni identitare de supraviețuire adoptate de evrei, trebuie să ne amintim că evreii de dinainte și de după șoah din Ungaria difereau nu numai ca număr – redus la doar o treime din cifra inițială – ci și ca structură socio-profesională și intelectuală precum și în ceea ce privește perspectivele de creștere a mobilității în cadrul ierarhiilor sociale. Profilul social al unui grup este strâns legat, după cum vom vedea, de opțiunile sale identitare.

Un factor major al acestei evoluții poate fi clar legat de *selecția socială operată de persecuțiile* înseși. Vărsarea selectivă de sânge s-a datorat în Ungaria unui set variat de circumstanțe. Păturile înstărite și/sau educate ale evreilor locali

au fost într-o anumită măsură cruțate de Soluția Finală datorită eforturilor prietenilor și aliaților lor neevrei sau chiar din conducere a statului. Deportările în lagărele de muncă au dezrădăcinat aproape complet jumătatea provincială a evreilor locali, însă numai parțial cealaltă parte, care trăia în Budapesta. Aceasta a însemnat totodată că o proporție ridicată, fără precedent pînă în acel moment, a acestora din urmă s-a putut îndrepta către convertire (lucru pe care tovarășii lor întru credință nu apucaseră să îl încerce) în lunile pline de panică din primăvara și vara anului 1944. Deși solicitate sub presiune și constrîngere, numeroasele botezuri din acea perioadă au modificat profund și definitiv compoziția denominațională a persecutaților. Cei din unele orașe provinciale (ca Szeged și Debrecen) au fost deportați în lagăre austriece unde riscurile era oarecum mai reduse în comparație cu cel de la Auschwitz. Grade dovedite de asimilare, precum acelea demonstrate de botez sau de căsătorii mixte, implicau o măsură de protecție de către partenerii sociali, autoritățile oficiale sau biserici. Cei bogați și cel mai bine situați și-au putut uneori cumpăra libertatea prin corupție sau negociere colectivă. Salvarea puternicei familii Weisz sau „trenul protejat” escortat de SS în Elveția au constituit ilustrări bine cunoscute ale acestui fapt.

Astfel, chiar dacă selectivitatea nu a funcționat întotdeauna în vreun sens de „supraviețuire a celui mai bine adaptat (social)” – întrucît, pentru a da un contraexemplu, femeile și vîrstnicii din Budapesta au fost mai puțin expuși decît bărbații și tinerii în general – ea a introdus o părtinire bine delimitată în distrugere. În ansamblu, ea a provocat, în mod destul de paradoxal, o mișcare de mobilitate ascendentă și modernitate a supraviețuitorilor atît în ce privește stratificarea socio-profesională cît și tradiționalismul. Odată cu evasieliminarea comunităților provinciale, au rămas foarte puțini evrei ortodocși în Ungaria. Evreimea rurală a suferit pierderi mult mai grele decît cea din capitală. Straturile mai înalte ale clasei mijlocii urbane au fost în general mai ocolite de decimare decît evreii de rînd sau de condiție joasă. Converteții sau cei pregătiți pentru asimilare au supraviețuit în proporție mai mare decît alții. Drept concluzie generală, se poate afirma că supraviețuitorii reprezentau secțiunile mai maghiarizate din punct de vedere cultural și mai bine integrate din punct de vedere social ale evreimii din Ungaria.

Aceste trăsături de bază au devenit mai marcate de noile perspective de mobilitate și integrare socială deschise de Eliberare, din cauze destul de evidente. Noul regim nu numai că a ridicat imediat toate restricțiile care fuseseră aplicate împotriva evreilor în baza legislației antisemite de după 1938, ci în multe chipuri, aspecte ale discriminării negative anterioare au fost transformate în aspecte pozitive, astfel că evreii au fost mai tentați decît oricînd înainte de un nou început care implica abandonarea (dacă nu dezertarea de la) a rămășițelor identității lor specifice. Apelul la intrarea în noua structură a puterii a fost urmat fără întîrziere: evreii nu aveau cum să nu fie considerați drept sprijinitori politici firești ai noului

regim, ca antifasciști cu acte în regulă ce se aflau. O „schimbare de gardă” de un nou tip a impus schimbarea rapidă a personalului funcționăresc necorespunzător al vechiului regim. Nevoia de funcționari de încredere și de un personal politic nou i-a pus în mod colectiv pe evrei într-o bună poziție de negociere pe multe piețe de activitate ce aparțineau prin tradiție clasei de mijloc, în virtutea atât a „capitalului lor politic” cât și a pregătirii lor profesionale specifice. Ea a deschis totodată căi de succes pînă atunci inaccesibile în cadrul forțelor armate, în carierele diplomatice și în nou formată birocrație politică a statului-partid, care, practic vorbind, ofereau șanse de integrare socială completă mai bune decît oricînd înainte.

Asemenea noi perspective fără precedent de succes profesional în aparatul de stat s-au dovedit a fi cu atît mai tentante cu cît alte căi, mai tradiționale, de accedea la carierele clasei de mijloc au fost treptat închise în urma preluării puterii de către comuniști. Acum calea clasică a existenței „burgheze independente” era cea mai compatibilă cu menținerea diferitelor forme de identitate evreiască specifică. Discursul antiburghez din ce în ce mai isteric al noului regim a început încă din 1946, perioada în care a fost introdus noul sistem monetar și în care au fost naționalizate principalele întreprinderi capitaliste. Ea a fost urmată de exproprierea micii burghezii comerciale și industriale și de transformarea liber profesioniștilor în bugetari în cadrul întreprinderilor administrate de stat. Astfel noile modele de integrare oferite de regim în curînd s-au schimbat dintr-o simplă tentație într-un imperativ aproape inevitabil, odată ce conducerea stalinistă a ajuns să fie stabilită definitiv după „anul de cumpănă” 1948. Prețul său social a fost nu mai puțin decît eliminarea tuturor căilor majore de ascensiune socio-profesională deschise (și adesea rezervate de preferință) evreilor pînă în acel moment. Astfel, atracția căii comuniste s-a cuplat în același timp cu respingerea brutală, distrugerea pînă la urmă, a modurilor de existență economice și lumii sociale evreiești anterioare.

Așadar, sîngerosul proces de restratificare și condițiile socio-politice post-șoah din Ungaria au fost favorabile numai în parte creșterii mobilității sociale a evreilor. Pentru mulți evrei ele au reprezentat un nou fel de dezastru economic și existențial. Indiferent în ce fel au fost modelate aceste condiții, ele au funcționat ca simplu cadru sau ca o determinare exterioară a opțiunilor identitare. Ele au demonstrat într-adevăr un grad pînă atunci necunoscut de *asimilare obiectivă* și au însemnat pentru mulți o chemare la o nouă experiență de integrare socială, însă au lăsat totuși deschise un set de opțiuni și de strategii care puteau include, după cum la fel de bine puteau exclude calea comunistă. Avem aici ingredientele unui caz pilot pentru o criză a identității. Pe de o parte, factorii identitari „obiectivi” și multe interese aparent nu mai puțin „obiective” militau în favoarea integrării pozitive în noul regim, însă mulți alți factori i-au făcut pe evrei să aleagă opțiunile diametral opuse. Pe de altă parte, toate aceste cauze „obiective” au fost acutizate de experiența „subiectivă” a șoahului, care la rîndul său, putea duce la evoluții complet divergente.

Predispozițiile socio-politice, atracția și constrângerea nu au fost destul pentru a canaliza opțiunile identitare ale evreilor în aceeași direcție, oricât de mare s-a dovedit impactul lor. Pe deasupra, opțiuni opuse puteau găsi cauze la fel de satisfăcătoare de legitimare. Astfel evreimea post-șoah din Ungaria s-a găsit într-o situație istorică excepțional de „deschisă”, într-o stare cu adevărat „prometeică”, în care contextul situațional putea motiva mai multe opțiuni opuse fără a fi suficient pentru a impune vreuna din ele în mod exclusiv asupra celorlalte. Acest caracter unic al situației istorice s-a datorat unicității experienței șoahului.

Opțiunile identitare ca reacții la șoah

În mod evident, trauma cauzată de șoah a constituit experiența primară în determinarea tuturor alegerilor existențiale ulterioare ale evreimii supraviețuitoare. Oricare variabile contextuale ar fi intrat în joc, importanța ultimă a șoahului a consolidat conștiința evreilor referitoare la *radicala lor alteritate colectivă* și prin aceasta a limitat opțiunile evreilor la acelea care reprezentau o *rupere de trecut*.

Este binecunoscut faptul că odinioară evreimea ungară fusese puternic angajată față de maghiaritate atât cultural cât și politic. Aceasta însemna, printre altele, că majoritatea ei și pătura sa oficială au îmbrățișat marile cauze naționale după revoluția din 1848 (care a exclus sprijinirea mișcărilor desimiliaționiste de tip sionist sau folkist) și că în Ungaria de după Trianon limba lor maternă era aproape în totalitate maghiara. Comunitățile cele mai ortodoxe sau chiar hasidice împărtășeau această identificare națională cu țara gazdă, deși se opuneau cu hotărâre oricărei concesiuni față de laicismul sau secularizarea denominațională. Acum această „simbioză iudeo-maghiară”, comparabilă doar cu modelele occidentale, s-a prăbușit ca urmare a șoahului, spre deosebire de evoluțiile occidentale sau chiar de celelalte evoluții est-europene. Într-adevăr, spre deosebire de Polonia sau de Occidentul ocupat de naziști, în Ungaria evreimea a căzut înainte de toate victimă „național-socialismului” local, deși ocupația germană din martie 1944 a servit drept condiție necesară pentru realizarea destinului său tragic. Altundeva naziștii erau atât dușmanii evreilor cât și ai statului național sau, pînă una alta (ca în Polonia), ai elitei naționale și restului populației. Acest fapt esențial i-a putut, într-o oarecare măsură, uni pe evrei și neevrei, chiar și într-o societate fundamental antisemită ca cea poloneză, în lupta lor împotriva nazismului și a putut face din Eliberare o experiență euforică comună (deși atare unitate nu avea nici o șansă de a rezista după aceea). În Ungaria nu a existat nici o mișcare notabilă de rezistență și nici prea multă acțiune colectivă de protejare a evreilor (în ciuda actelor individuale de curaj ale unor capete bisericești, atât catolice cât și protestante, sau ale oficialilor antinaziști), astfel că învingerea Reich-ului și a acoliților săi ungari a lăsat grosul evreilor și neevreilor la fel de divizați ca întotdeauna. Ceea ce era mai presus de orice îndoială drept Eliberare pentru evrei a părut mai mult ca o altă

ocupație pentru majoritatea neevreilor. Armata de eliberare a fost primită aici ca instrument al dominației străine. La timpul convenit imaginea publică a noului regim a ajuns să fie identificată cu cea a asupriților sociali anteriori, cea a a evreilor și a clasei de „proli”. În asemenea circumstanțe modelul normal anterior al identificării iudeo-maghiare nu a putut fi păstrat. Toate opțiunile identitare ce au urmat au inclus o distanță distinctă față de trecutul național, care a fost reevaluat considerabil negativ de către supraviețuitori.

Însă marcatorii „obiectivi” ai identității evreiești „asimilate” sau „moderne” nu s-au putut sustrage unei reevaluări în termenii conștiinței „normalității”. Memoria persecuțiilor și simpla idee că au putut avea loc astfel de monstruoziități au dezvoltat puternic sentimentul alterității evreiești radicale, o alteritate care putea fi validă de acum. Acest lucru era valabil nu numai în contextul ungar. Totuși, modelul post-șoah de alteritate a fost probabil o experiență existențială încă și mai crucială în Ungaria, unde supraviețuitorii au fost primiți cu sentimente amestecate, unde au fost puține sau aproape nici o împărtășire publică organizată a doliului, unde autoritățile au refuzat ideea compensărilor materiale specifice sub pretextul sărăciei extreme a țării (și, de asemenea, sub pretextul că – după cum s-a exprimat un tovarăș comunist: „în vechiul regim întreaga clasă muncitoare a suferit”), unde „naziștii mărunți” s-au bucurat de imunitate exagerată în cadrul „partidului de masă” comunist și unde demagogia noului regim populist a permis, începând din 1946, manifestări antisemite colective nesancționate ori de câte ori erau direcționate împotriva „claselor exploatoare”.

Astfel, în loc să profite de pe urma efectelor dezastruoase ale șoahului, generalizând conștiința alterității evreiești, consecințele Eliberării au adâncit prăpastia dintre percepția de sine a evreilor – esențial, ca victime – și definirea socială a evreității – esențial, ca străini indezirabili. Tensiunea dintre acestea două a dat naștere unor noi modele de identitate evreiască care, în fiecare caz, au tins să arunce o punte peste prăpastie fie prin acceptarea în deplină cunoștință de cauză a alterității (însă de un tip calitativ diferit în comparație cu ceea ce sugerau antisemiții) fie prin minimizarea sau disimularea alterității în virtutea sistemului de valori comunist sau liberal-național. Oricare au fost aceste opțiuni, trebuie subliniat că fiecare a constituit o reacție la apariția situației post-șoah. Reconstrucția identității evreiești după 1945 nu prea s-a putut inspira din valorile tradiționale sau moștenite, precum bunurile culturale specifice, particularitățile antropologice sau competențele socio-profesionale, ca odionioară, din cauza mai sus menționatei avansări a „asimilării obiective”. Sub acest aspect evreimea ungară putea fi socotită complet „occidentalizată”. Astfel, autodefiniția evreiască a devenit, mai mult decât oricând în istoria modernă a Ungariei, pur reactivă sau reflexivă în natură, cu unică referință la pericolele și necesitățile colective din trecutul apropiat și, implicit, din prezent - fie că ele erau recunoscute deschis sau tacit, disimulate sau alungate printre gândurile

„reprimare”. Dincolo de variabilitatea opțiunilor identitare reale, caracterul esențial *reactiv* al autoînțelegerii iudeo-maghiare a servit drept *model* implicit *de unificare* a evreimii post-șoah.

Aceasta a contribuit prea puțin la minimizarea conflictelor dintre strategiile de conturare a sinelui: într-adevăr reacțiile la aceeași traumă colectivă au luat trei forme total diferite: comunismul, sionismul și remodelarea opțiunilor asimilaționiste anterioare. Elemente ale acestora au putut fi, în anumite cazuri, combinate sau ele puteau fi adoptate succesiv în timp, fără a înceta să fie conflictuale, fiecare opunându-se celorlalte. În această privință conflictele nu au apărut doar în interiorul familiilor sau cercurilor de prieteni și aliați, ci și în cadrul propriilor opțiuni ale unei persoane în perioade diferite ale vieții sale. O criză identitară sfîșia atât grupurile cît și sinele. Adulții puteau să se înscrie în Partidul Comunist și în același timp să își boteze copiii sau să își îndrepte rudele tinere să se înscrie în mișcarea tinerilor sioniști (lucru posibil din punct de vedere legal). În anii 1945-1949, care au figurat ca zilele de glorie atât ale Sionismului cît și ale popularizării comunismului printre evreii unguri, numărul botezurilor a fost la fel de mare ca în timpul valului crescînd al fascismului din 1932-1933.

Receptivitatea față de noile opțiuni identitare, oricît de contradictorii au fost ele, însemna și că fiecare includea o combinație adesea ambiguă, confuză sau contradictorie de atitudini și feluri de comportament reprezentînd forme de distanțare față de opțiunile asimilaționiste „naive” (adică sincere) anterioare, care dovediseră o eficiență socială iluzorie. Practic, dorința de „rupere de trecut” nu a însemnat că modelele asimilaționiste anterioare au fost respinse cu totul (căsătoriile mixte sau botezul): dimpotrivă. Ocazional s-a apelat la ele cu aceeași conștiinciozitate ca înainte, însă într-o nouă nuanțare. Astfel, cadrele comuniste se puteau căsători cu fiice provenite din rîndul clasei muncitoare pentru a crește „capitalul politic” al familiei lor. Chiar și botezul era altfel căutat decît înainte, întrucît intrarea într-o biserică creștină nu era totdeauna precedată de ieșirea din mozaism. Declararea acesteia din urmă era adesea „uitată”, din motive strategice evidente (de pildă, pentru a nu întrerupe sursele de la Joint...). Nimic în afara traumei monstruoase a șoahului nu poate explica caracterul complet haotic și recursul simultan la opțiunile identitare care înainte s-ar fi exclus reciproc.

Cele trei opțiuni. Echivalența funcțională a sionismului și comunismului

Totuși, „ruperea de trecut” a marcat fiecare opțiune. Sub acest aspect, sionismul și comunismul au intrat în primii ani ai noului regim într-o puternică concurență și au devenit *echivalente funcționale*, intrînd într-o puternică concurență fără să fie însă întotdeauna opțiuni incompatibile. (Membri ai Hahomer Hatsair simțeau în mod justificat că asociau idealuri socialiste sionismului.) Ambele însemnau și acordau într-adevăr, chiar dacă cu totul diferit, despărțirea cea mai

radicală de practicile trecutului, mai cu seamă în ce privește atitudinile evreiești esențiale față de societate și identitate. Să rezumăm întâi câteva din similaritățile esențiale, iar apoi diferențele dintre comunism și sionism în Ungaria. În ciuda aparențelor, cel dintâi pare să fi avut tot atîta greutate cît al doilea.

În primul rînd, atît sionismul cît și comunismul erau concepute ca proiecte legate de *utopiile sociale* sau societățile ideale care trebuiau construite de mai multe generații. În ambele astfel de societăți încărcătura evreității într-un mediu social ostil urma să fie complet dazamorsată, iar „alienarea evreiască” înlăturată odată pentru totdeauna. Aceasta era temelia spirituală pe care se baza echivalența funcțională a celor două opțiuni.

În al doilea rînd, ambele se întemeiau pe principii *universaliste*, chiar dacă opuse. Comunismul promitea „normalizarea” condiției sociale a evreimii prin integrarea sa în structura socială fără clase („dizolvarea maselor”) care, printre alte tipuri de diferențiere, urma să ignore discriminarea rasială, denominațională sau etnică. Sionismul apela la nu mai puțin universalul principiu al națiunii. Evreii urmau să fie „normalizați” ca popor distinct și ca stat național înființat în rîndul celorlalte state și popoare. Caracterul lor secular (deoarece sionismul religios abia dacă exista în Ungaria) confirma înrudirea ideologică a sionismului și comunismului sub acest aspect. Ambele propuneau în realitate o ideologie a *modernizării* în conformitate cu principii universale, deși pentru sionism o astfel de modernitate trebuia întruchipată de noul stat evreiesc, care să servească drept cămin pentru evreii dispersați în întreaga lume.

În al treilea rînd și ca o consecință, universalismul era o componentă majoră nu numai a ideologiei comuniste și sioniste, ci și a practicii lor politice prin referința lor supremă la o *comunitate* ideală. Destul de evident, pentru comuniști această comunitate cuprindea toată partea „progresivă” și „pașnică” a umanității (în contrast cu „imperialiștii”, „reacționarii”, „instigatorilor la război”), în vreme ce pentru sioniști ea se limita doar la evreii din diaspora. Totuși, sub formă oricît de diferită, ambele opțiuni dezvoltau și legitimau o idee (și un sentiment de apartenență la) a comunității universale, pînă atunci imposibilă sau oprimată, mai cu seamă pentru evrei. Mult stigmatizatul „cosmopolitism evreiesc” de dinainte și-a putut astfel găsi corespondentul pozitiv în „internaționalismul proletar”, în vreme ce manifestările internaționale de „solidaritate evreiască” nu mai puțin vehement denunțate înainte au beneficiat de o reevaluare ca și valori în unificarea și restabilirea de mult cuvenită a poporului evreu. Să mai adăugăm că această reevaluare a fost pe cît de spirituală, pe atît de practică. Tot așa cum a fost operaționalizată interdependența la nivel politic, economic și chiar militar între mișcările și țările „lumii progresive” (după cum au dictat interesele Moscovei), la fel și ajutorul reciproc al evreilor din întreaga lume și-a făcut simțite efectele la Budapesta și în alte locuri din Europa de Est prin serviciile filantropice ale organizațiilor sioniste sau prin faimoasa Joint.

În al patrulea rînd, dintr-o perspectivă mai istorică și sociologică, ambele opțiuni erau *noi* pentru evreimea ungară întrucît înainte de cel de-al doilea război mondial ele atinseseră doar o minoritate nesemnificativă din rîndurile sale. Comunismul, în ciuda succesului său trecător din 1919, aproape a dispărut în anii interbelici din peisajul politic al țării și din rîndul inteligenței evreiești, nu în ultimul rînd deoarece majoritatea liderilor și activiștilor săi trăiau (sau dispăreau) ca emigranți. Sionismul a apărut doar din rezistența evreiască și șoah ca opțiune identitară majoră. Astfel, în deprecierea generală a valorilor tradiționale, atît comunismul cît și sionismul propuneau un nou început cu noi principii care nu aveau cum să fie încă compromise și care erau învăluite în aura eroică a nonconformismului.

În al cincilea rînd, poziția lor ideologică foarte radicală permitea și motiva un nivel înalt de *suprainvestire* a ambelor opțiuni cu valori afective, morale, politice și chiar estetice. Organizarea militantă a mișcărilor comunistă și sionistă s-a adăugat în mod evident acestei suprainvestiri întrucît ea accentua ritualurile lor colective, căldura comunității de militanți și feroarea așteptată din partea celor implicați în ea. Însă speranțele specifice evreilor legate de aceste opțiuni utopice au fost ele însele cruciale în creșterea caracterului lor suprainvestit. Evreii puteau într-adevăr aștepta – în special de la comunism – recompense simbolice și sociale mai mari decît alții întrucît erau îndatorați acestei ideologii a salvării *ca evrei*, nu numai ca membri ai unei clase dominate (spre deosebire de „cadrele clasei muncitoare” promovate din rîndul maselor). Suprainvestirea răspundea atît pentru sioniști cît și pentru comuniști unei atitudini de răzbunare împotriva destinului tragic al evreimii și a dorinței de a se opune riscului antisemitismului ucigaș.

În ultimul rînd, la un nivel psiho-sociologic esențial, comunismul și sionismul echivalau prin punerea în scenă, chiar dacă în moduri diferite, a subminării și depășirii relației evreiești cu societatea, moștenită din trecut (ca mediu „gazdă”, în care evreii erau doar „tolerați”) cum era ea reflectată în modelele stereotipe de comportament. Ele implementau de fapt *eliminarea docilității evreiești* prin distrugerea unor atitudini vechi de veacuri a evreului rușinat sau dominat. De aici înainte, fie ca părtași la puterea comunistă sau ca viitori cetățeni ai statului Israel, evreii urmau să se afirme cu o conștiință de sine pozitivă, discreditînd obiceiurile anterioare, precum teama de ceilalți, evitarea conflictelor deschise, străduința de a nu răspunde provocărilor antisemite. Modelul oprimatului urma să fie definitiv condamnat la dispariție din manierele evreiești. Comunismul și sionismul au contribuit astfel la un fel de revoluție, una a comportamentului public tradițional al evreilor.

Astfel de trăsături comune explică, cel puțin în parte, faptul că trecerea de la sionism și comunism și viceversa era relativ ușoară. Un sionist timpuriu din 1945 putea deveni un comunist fervent pînă în 1949, iar mai tîrziu (după 1956) putea

reveni la idealurile statului evreu. Sionismul și comunismul oferă o multitudine de exemple de reversibilitate a opțiunilor identitare ale evreilor din acea vreme.

Totuși, în mod evident, cele două opțiuni principale contrastau în multe feluri. Nu numai că comunismul accentua valorile pur universale spre deosebire de insistența sionismului asupra naturii particulare a destinului istoric evreiesc; comunismul a apărut de la început ca incompatibil cu majoritatea ingredientelor culturale ale evreității, înainte de toate religia, dar și cu majoritatea trăsăturilor de mentalitate tradițională – cu tradiționalismul în sine, pînă la urmă. În vreme ce sionismul era destinat să integreze evreimea de toate statuturile sociale și nuanțele spirituale, comunismul s-a dovedit a fi extrem de selectiv în recrutările sale și a provocat (după cum vom vedea) nivelarea drastică și disimilarea a orice era considerat ca propriu evreiesc în cei care erau admiși în rîndul militanților săi.

Toate acestea fiind spuse, nu trebuie ignorată cea de a treia opțiune identitară, în ansamblu, cea mai tradițională, care se putea dovedi la o privire mai atentă ca opțiunea majorității, cea a continuării unei *forme revizuite a modelului asimilaționist național*. După anii de tranziție ai guvernului de coaliție (1945-1947) sionismul a fost într-adevăr interzis și pasibil de persecuție. Ani buni nu a fost permisă emigrarea legală. Cel mai probabil însă comunismul nu a implicat majoritatea evreimii supraviețuitoare. Majoritatea acesteia a căutat un *modus vivendi* sub constrîngerea stalinistă fără să se implice mai mult decît era inevitabil. Aceasta cu atît mai mult cu cît distrugerea condițiilor „burgheze” de trai a restrîns considerabil libertatea de alegere și în chestiuni de identitate socială. Practica religioasă se limita strict la sinagogă, iar mișcarea anticlericală oficială a regimului și represiunea rețelelor „sectariste” autoorganizate au afectat comunitatea evreiască după cum au afectat-o „autodizolvarea” forțată a asociației sioniste și nu mai puțin arbitrara unificare a celor trei rețele organizatorice religioase, întocmai ca a celorlalte biserici.

În aceste circumstanțe, conformismul politic a constituit soarta comună a evreilor și a neevreilor. Presiunea regimului a egalizat condițiile economice și strategiile de supraviețuire. Exilarea în zonele rurale subdezvoltate a fost exercitată în mod egal asupra sectoarelor evreiești și neevreiești ale fostelor clase mijlocii urbane înstărite, tot așa după cum epurările politice le-au rarefiat fără discernămint rîndurile din administrația publică. Nenorocirea stalinistă a creat o platformă comună între evreii și neevreii neimplicați și a pregătit implicit calea pentru o viitoare *apropiere*. Suferința comună a avut același efect ca și în momentele cruciale anterioare de apropiere ale istoriei naționale. În 1956 Revoluția din Octombrie și urmările ei (cu o rezistență de tipul „Frontului Popular” unit împotriva comunismului) urmau să fie o experiență comună crucială sub acest aspect, comparabilă ca importanță cu 1848 pentru reconstrucția unui nou fel de înțelegere iudeo-maghiară. Nu este surprinzător că indicatorii asimilării – precum căsătoriile mixte în afara cercurilor de partid – au demonstrat clar puterea acelei opțiuni identitare „neutre”, nici comuniste, nici sioniste.

Comunismul și identitatea evreiască

Deoarece, fără îndoială, comunismul era opțiunea cu totul și cu totul nouă precum și șansa cea mai puțin ortodoxă de reconstrucție a identității evreiești post-șoah, trebuie să îi cercetăm implicațiile mai îndeaproape. Dacă nu a fost în mod necesar opțiunea majoritară a supraviețuitorilor, el a implicat totuși o parte semnificativă a generațiilor mai tinere și pe cei activi din punct de vedere economic, pentru care el putea contribui evident la îmbunătățirea perspectivelor de carieră. Întrucât existau 190.000-200.000 de supraviețuitori înregistrați în 1946 (numărul înainte de căderea definitivă a Cortinei de Fier) și întrucât se ajunsese la acest număr după ce șoahul redusese drastic mărimea familiilor evreiești, intrarea în *nomenklatura* a afectat direct sau indirect (prin relații de rudenie cu actorii politici) cele mai multe cercuri evreiești. Trebuie afirmat însă că majoritatea noilor cadre nu era evreiască. Totuși prezența evreiască în comunismul ungar s-a dovedit a fi chiar mai spectaculoasă decât în alte țări, din cauza vizibilității publice crescute a posturilor ocupate de evrei în presă, în eșaloanele superioare ale forțelor de represiune și în birocrăția politică: principalii patru șefi de partid erau evrei prin naștere (printre ei „cel mai bun elev al lui Stalin”). Astfel din anii săi de început, imaginea publică a regimului a devenit cea de „guvernare evreiască”. Dacă realitățile politicilor de partid au invalidat adeseori cu cruzime această imagine, implicarea evreiască în comunism a continuat să poarte mai multă importanță din cauza însuși faptului că ea părea să fie mai compromițătoare: ea nu putea decât să crească natura suprainvestită menționată anterior a opțiunii evreiești comuniste. În acest punct trebuie să ne îndreptăm atenția spre implicațiile sale practice ca model limită al identității evreiești bazate pe un înalt grad de autoafirmare colectivă combinată cu disimilarea forțată, cu estomparea marcărilor specificității.

Într-adevăr, de la început, o componentă implicită a angajării comuniste a evreilor a constituit-o ambiguitatea începutului și rezultatului acestei angajări.

Faptul de a fi părtaș la statul-partid oferea avantaje evidente. Însă acestea trebuiau plătite printr-o aliniere comportamentală totală și un conformism care excludea, printre alte lucruri, manifestările oricăror aspecte ale identității specific evreiești. Aceasta impunea de fapt cel mai mare grad posibil de asimilare într-o nouă tonalitate. Se aștepta din partea cadrelor evreiești să adopte nu numai „platforma” politică a partidului, ci și manierele, stilul vestimentar, exprimarea, obiceiurile comportamentale, modul de viață „populiste”. „Linia partidului” trebuia să depășească și să anihileze diferențele dintre cadrele de diferite origini, să le dea o formă unică. Cadrele evreiești au acceptat cu bună știință modelul. Copiii lor au fost educați în spiritul laic astfel încât să declare, în cazul în care ar fi fost întrebați, că nu aparțineau de nici o denominație, „fiind atei și comuniști”. Tăcerea voluntară cu privire la evreitate a devenit într-adevăr regula în interiorul familiilor. Copiii au fost crescuți de regulă în totală ignoranță față de propria lor descendență, față de martiriul părinților și rudelor lor. Un astfel de tabu referitor la evreitate

respectat în sfera privată era menit să funcționeze ca o profeție care se împlinește tocmai din cauză că a fost făcută. Dacă cineva disimulează complet faptul că este evreu, evreitatea sa încetează să existe...

Doctrina comunistă a impus și un veritabil tabu *public* cu privire la toate chestiunile evreiești începînd cu 1949. Pînă atunci sute de cărți, articole, pamflete fuseseră publicate, iar filme și piese de teatru fuseseră jucate an de an referitoare la șoah. După aceea practic nu s-a mai putut face nici o mențiune explicită nici măcar despre antisemitismul istoric. Evreii ca ținte ale Soluției Finale au fost amestecați în vocabularul eufemist al stalinismului cu alte „victime ale fascismului”. Mass media și manualele deopotrivă controlate de stat insistau asupra rezistenței antifasciste ca experiență populară fără să îi amintească pe sioniști sau rolul jucat de evrei. Acest tabu a afectat de-a valma operele literare, discursul politic și științele sociale (istoriografie, demografie, folclor, etnologie). Într-un fel atît șoahul cît și trecutul evreiesc al Ungariei au fost excluse din memoria colectivă (după cum au fost eliminate toate celelalte referințe la comunități specifice de natură etnică sau denominațională atunci cînd nu își găseau loc în schema evoluționistă dictată de marxismul oficial bazat pe „lupta de clasă”).

Trecutul evreiesc nu a fost singura victimă a revizuirii arbitrare a istoriei de către vicienia stalinistă. O altă victimă au fost evreii contemporani din afara țării.

După înființarea Israelului (destul de ciudat, cu eforturi comune ale diplomației sovietice și americane), a fost lansată o campanie antisionistă în statele satelite, ce a avut ca rezultat înăbușirea brutală a restului mișcărilor sioniste. Deoarece granița dintre lupta împotriva sionismului (un „cerber al imperialismului”) și măsurile antievreiești era dificil de stabilit, campania a căpătat adesea (mai ales în Cehoslovacia și în Rusia) nuanțe explicit antisemite. Așa s-a întîmplat și în timpul procesului lui Rajk (care s-a soldat cu mai multe victime evreiești) și în persecuția „liderilor sioniști”. Legăturile de familie sau prietenie cu cei din Israel și din Occident au fost eliminate cu forța la fel cum au fost interzise relațiile oficiale dintre Comunitatea Israelită și Evreimea Mondială.

Însă nici măcar cadrele evreiești bine situate nu se puteau simți în siguranță din cauza presupusei lor origini burgheze. Începînd din 1949 nu arareori ele au fost luate drept ținta epurărilor interne din partid ca „elemente burgheze”. Mai important, conformismul ideologic nu i-a protejat pe evrei împotriva discriminării propriu-zise, deoarece administrația *nomenklaturii* îmbrățișa tocmai principiile care contribuiau la exploatarea și manipularea potențialelor diviziuni dintre evrei și neevrei în cadrul ierarhiei. Astfel, în loc să neutralizeze efectele variabilelor contextului, comunismul le-a maximizat semnificația ca pe un bun sau ca pe o înclinație în carierele politice. Evreii nu erau plasați în poziții care să controleze „lobby-urile neevreiești”. Ca urmare, în loc să dispară sau să se estompeze, conștiința evreității a fost acutizată sub acoperămîntul politicilor comuniste oficiale de nediscriminare.

Astfel, jocurile murdare practicate pe seama adeptilor evrei de către utopia stalinistă s-au adăugat la prețul evreilor unguri plătit global regimului prin *declasarea* socio-profesională pe care au trăit-o majoritatea membrilor săi la începutul anilor '50. Acest preț avea să fie încă și mai mare odată cu dispariția rapidă a mirajului comunist marcat în Ungaria de „programul din iunie 1953” al primului guvern condus de Imre Nagy. După ce suprainvestiseră în angajamentul lor față de comunism, cadrele evreiești au fost printre primele care s-au întors împotriva stalinismului și care și-au reinvestit speranțele în „socialismul democratic” sau „socialismul cu față umană”. Lupta ce a urmat împotriva despotismului moscovit a recreat un nou tip de atașament al evreilor față de cauzele naționale colective, deoarece mulți evrei și neevrei și-au unit eforturile în anii „dezghețului” și în „frontul popular” revoluționar din zilele lui octombrie 1956. Ei au suferit împreună represiunea comunistă (înăuntrul și în afara închisorilor) tot așa după cum, mai târziu, au rezistat testului mișcărilor dizidente din anii '70 și '80. Este, de asemenea, adevărat că multe foste cadre evreiești (la fel ca și altele) și-au păstrat legăturile anterioare, de care a continuat să depindă cariera lor. Acest lucru este mult mai puțin valabil în ce îi privește pe urmașii lor. Pe ansamblu, evreii au fost cu mult suprareprezențați printre rebelii din 1953-1956, printre eroii intelectuali din 1956 și printre conducătorii dizidenței ulterioare. Opțiunile identitare iudeo-maghiare au fost astfel îmbogățite cu un nou model marcat de un angajament naționalist reînnoit (dacă nu șovinist) și – în anii '80 – de eliberarea de tabuul iudaismului. Mulți s-au remarcat printre susținătorii cauzei maghiare transilvănene precum și în procesul normalizării vieții comunității evreiești.

Dar să mă mulțumesc doar la a aminti aceste evoluții recente: interpretarea lor în termenii reconstrucției unei posibile simbioze iudeo-maghiare și o identitate integrată într-o nouă tonalitate trebuie rezervate unui studiu separat.

Traducere de Doina Baci

*

Viktor KARÁDY, licențiat al Facultății de Sociologie din cadrul Universității Sorbonne din Paris și deținător al diplomei de expert demograf conferită de aceeași universitate, profesor la Universitatea Central-Europeană din Budapesta, unde predă cursuri referitoare la istoria socială a evreimii central-europene și la educația elitelor din Europa Centrală. Autor al volumului *Gewalterfahrung und Utopie. Juden in der europäischen Moderne* (1999) și a numeroase studii din care amintim *Lawyers and the Rise of Fascism in Hungary. Study of the internal divisions of a 'liberal' Profession in the early 1940s* și *Symbolic Nation Building in a Multi-Ethnic Society. The Special Case of the Nationalization of Surnames in Hungary (1867-1918)*.

Viktor Karády, *Survivors' Dilemmas: Jewish-Hungarian Identity after the Shoah (1945-1956)*, studiu publicat cu permisiunea autorului.