New Europe College
Petre Ţuţea Program
Yearbook 2007-2008

ALEXANDRA MARIA CIOCÂRLIE
FELICIA DUMAS
SORIN GABRIEL IONIȚĂ
MARIA MATEONIU
LUCIA SAVA
STELA SUHAN
ȘTEFAN VIANU

New Europe College
Petre Ţuţea Program
Yearbook 2007-2008

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Volum publicat în cadrul unui proiect finanțat de Agenția pentru Strategii Guvernamentale

Volume published within a project financed by the Romanian Agency for Governmental Strategies

Copyright – New Europe College

ISSN 1584-0298

New Europe College
Str. Plantelor 21
023971 Bucharest
Romania
www.nec.ro; e-mail: nec@nec.ro
Tel. (+4) 021.307.99.10, Fax (+4) 021. 327.07.74

New Europe College *Petre Țuțea* Program Yearbook 2007-2008

ALEXANDRA MARIA CIOCÂRLIE
FELICIA DUMAS
SORIN GABRIEL IONIȚĂ
MARIA MATEONIU
LUCIA SAVA
STELA SUHAN
ȘTEFAN VIANU

CONTENTS

FUNDAȚIA NOUA EUROPĂ
COLEGIUL NOUA EUROPĂ
9

NEW EUROPE FOUNDATION
NEW EUROPE COLLEGE
19

ALEXANDRA MARIA CIOCÂRLIE
EXILUL SCRIITORILOR ROMÂNI ÎN FRANȚA DUPĂ
AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL
33
L'EXIL DES ECRIVAINS ROUMAINS EN FRANCE
APRES LA DEUXIEME GUERRE MONDIALE
63

FELICIA DUMAS
PĂSTRAREA ŞI TRANSMITEREA LIMBII ROMÂNE ÎN
FAMILIILE DE ROMÂNI ŞI ÎN FAMILIILE MIXTE FRANCO-ROMÂNE
CARE TRĂIESC ÎN FRANȚA
Analiză de cazuri şi propuneri pentru conservarea limbii române în
condiţiile unui bilingvism (franco-român) şi ale biculturalităţii
101
LA CONSERVATION ET LA TRANSMISSION DE LA LANGUE ROUMAINE
DANS LES FAMILLES DE ROUMAINS AINSI QUE DANS LES FAMILLES
MIXTES FRANCO-ROUMAINES VIVANT EN FRANCE
Analyse de cas et propositions pour la conservation de la langue roumaine au
niveau d'un bilinguisme (franco-roumain) et d'une biculturalité
135

SORIN GABRIEL IONIȚĂ
PRESA EXILULUI ROMÂNESC – COMPONENTĂ A
PATRIMONIULUI NAȚIONAL (1975-1989)
175
THE PRESS OF THE ROMANIAN EXILE – A COMPONENT
OF THE NATIONAL PATRIMONY (1975-1989)
207

MARIA MATEONIU
IDENTITATE PRIN TRADIȚIE
„POVESTEA” CELOR DOUĂ LOCALITĂȚI BOIAN ÎNTRE
REALITATE ȘI VIRTUALITATE
243
L’IDENTITÉ À TRAVERS LA TRADITION
LE RÉCIT DES DEUX LOCALITÉS DE BOIAN ENTRE
RÉALITÉ ET VIRTUALITÉ
271

LUCIA SAVA
VIAȚA COTIDIANĂ ȘI MENTALITĂȚILE ÎN ORAȘUL CHIȘINĂU
ÎN CADRUL ROMÂNIEI ÎNTREGITE
(1918-1940)
305
LA VIE QUOTIDIENNE ET LES MENTALITÉS DANS LA VILLE DE
CHISINAU AU SEIN DE LA GRANDE ROUMANIE
(1918-1940)
337

STELA SUHAN
VICTIME ȘI PRACTICI DE COMEMORARE:
O SOCIOANTROPOLOGIE A MEMORIEI REPRESIUNILOR COMUNISTE
ÎN REPUBLICA MOLDOVA
375
VICTIMES ET PRATIQUES COMMEMORATIVES :
UNE SOCIO-ANTHROPOLOGIE DU « MONDE DE LA MEMOIRE »
DES REPRESSIONS COMMUNISTES EN REPUBLIQUE DE MOLDAVIE
405

ȘTEFAN VIANU
MIRCEA ELIADE ȘI FILOZOFIA RELIGIEI
445
MIRCEA ELIADE ET LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION
471

Bursele „Petre Ţuţea" (începând din 2006)

Programul este organizat cu sprijinul Ministerului Afacerilor Externe al României – Departamentul pentru Relațiile cu Românii de Pretutindeni (MAE-DRRP) și se adresează cercetătorilor de origine română stabiliți peste hotare, precum și cercetătorilor români din domeniul științelor umaniste și sociale, angajați în proiecte care se referă la patrimoniul cultural al românilor de peste hotare. Bursierii acestui program sunt incluși în toate activitățile științifice ale NEC, iar la sfârșitul perioadei de bursă predau rezultatul cercetării lor sub forma unei lucrări, care urmează să fie publicată (bilingv) în anuarul Programului „Petre Ţuţea".

The Petre Ţuţea Fellowships (since 2006)

In 2006 NEC was offered the opportunity of opening a fellowships program financed by the Ministry of Foreign Affairs of Romania through its Department for Relations with the Romanians Living Abroad. Fellowships are granted to researchers of Romanian descent based abroad, as well as to Romanian researchers, to work on projects that address the cultural heritage of the Romanian *diaspora*. Fellows in this program are fully integrated in the College's community. At the end of the year they submit papers representing the results of their research, to be published in the bilingual series of the *Petre Ţuţea* Program publications.

FUNDAȚIA NOUA EUROPĂ
NEW EUROPE COLLEGE / COLEGIUL NOUA EUROPĂ

Institut de Studii Avansate

New Europe College / Colegiul Noua Europă (NEC), primul institut independent de studii avansate în domeniul disciplinelor umaniste și sociale din România post-decembristă, a fost întemeiat în 1994 de profesorul Andrei Pleșu (filosof, istoric și critic de artă, scriitor, ministru al culturii între 1990-1991, ministru de externe între 1997-1999), în cadrul Fundației Noua Europă - persoană juridică de drept privat, înființată în 1994.

Punctul de plecare a fost *New Europe Prize for Higher Education and Research*, acordat profesorului Pleșu în 1993 de șase institute prestigioase de studii avansate: Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, Institute for Advanced Study, Princeton, National Humanities Center, Research Triangle Park, North Carolina, Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences (NIAS), Wassenaar, Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences (SCASSS), Uppsala și Wissenschaftskolleg zu Berlin.

În cei cincisprezece ani de existență ai Colegiului, numărul burselor acordate se ridică la peste 500. Prestigiul internațional al Colegiului a fost confirmat prin primirea în 1998 a *Premiului Hannah Arendt*, instituit pentru a încuraja eforturi exemplare în domeniul învățământului superior și al cercetării. Ministerul Educației, Cercetării și Inovării a acordat Fundației Noua Europă recunoașterea oficială ca structură instituțională dedicată studiilor postdoctorale în științele umaniste și sociale, la nivel de studii avansate.

Axat preponderent pe cercetare, la nivelul „studiilor avansate", NEC își propune să ofere tinerilor cercetători și universitari din domeniul disciplinelor umaniste, sociale și economice din România și cercetătorilor străini invitați ca bursieri condiții de lucru comparabile cu cele din instituții occidentale similare, asigurând, de asemenea, un context instituțional apt să încurajeze dezbaterea inter- și trans-disciplinară. Programele și activitățile organizate de NEC se orientează către sincronizarea cercetării și vieții universitare din România și din regiune cu cea a mediilor academice internaționale, un element important constituindu-l intensificarea contactelor specialiștilor români și sud-est europeni cu colegii lor din întreaga lume și promovarea abordărilor științifice de valoare existente la nivel local și regional. Dat fiind profilului său, NEC participă încă de la începutul existenței sale într-un mod semnificativ, prin programele și activitățile desfășurate sub egida sa, la dezvoltarea învățământului superior din România.

Programe organizate și coordonate de NEC în prezent:

- ***Bursele NEC (1994 - prezent)***

  Colegiul Noua Europă oferă anual, pe baza unui concurs public, un număr de până la zece burse pentru tineri cercetători români din domeniile științelor umaniste, sociale și economice. Bursierii sunt selectați de un juriu format din specialiști români și străini și beneficiază de o bursă care se acordă pe durata unui an universitar (octombrie - iulie). Cei selectați își prezintă proiectele de cercetare în cadrul unor colocvii săptămânale („colocviile de miercuri"). În timpul anului academic, fiecare bursier are posibilitatea de a petrece o lună într-un centru universitar din străinătate. La sfârșitul anului universitar bursierii prezintă o lucrare, ce constituie rezultatul cercetării efectuate în cadrul Colegiului. Lucrările sunt publicate în anuarele NEC.

- ***Bursele „Ștefan Odobleja" (din octombrie 2008)***

  Colegiul Noua Europă oferă în cadrul programului de burse NEC un număr de opt burse de cercetare finanțate de Consiliul Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior. Regimul acestor burse este identic cu cel al burselor NEC.

- ***Bursele „Petre Ţuţea" (începând din 2006)***

  Programul este organizat cu sprijinul Ministerului Afacerilor Externe al României – Departamentul pentru Relațiile cu Românii de Pretutindeni (MAE-DRRP) și se adresează cercetătorilor de origine română stabiliți peste hotare, precum și cercetătorilor români din domeniul științelor umaniste și sociale, angajați în proiecte care se referă la patrimoniul cultural al românilor de peste hotare. Bursierii acestui program sunt incluși în toate activitățile științifice ale NEC, iar la sfârșitul perioadei de bursă predau rezultatul cercetării lor sub forma unei lucrări, care urmează să fie publicată (bilingv) în anuarul Programului „Petre Ţuţea".

- ***Bursele Europa (2006 - 2010)***

  Continuând pe un alt palier țelurile *Programului Regional*, încheiat în 2006, acest program, finanțat de Fundația Volkswagen, se desfășoară sub titulatura generală *Tradiții ale Noii Europe. O preistorie a integrării europene în Europa de Sud-Est*, propunându-și să investigheze indicii mai timpurii ale integrării europene în această regiune de-a lungul secolelor și să ofere astfel Europei comunitare vestigii ale trecutului său mai puțin cunoscut.

  Bursierii angajați în program – provenind din străinătate și din România – lucrează la proiecte menite să identifice stratul componentelor latente ale europenizării în această zonă, arătând ce este incipient european, ce anticipează europenitatea în configurația istorică și tipologică a Europei de Sud-est.

- ***Programul GE-NEC III (începând cu octombrie 2009)***

  Succedând programelor sprijinite în trecut de Fundația Getty în cadrul NEC, acest program va găzdui bursieri angajați în cercetarea și reevaluarea artei românești în intervalul 1945 – 2000. Ca și programele anterioare organizate cu sprijinul Fundației Getty, programul va include un număr de profesori invitați, a căror prezență este menită să asigure cercetării o dimensiune comparativă și să-i confere o mai mare soliditate metodologică.

- ***Programul Black Sea Link (începând cu martie 2010)***
  Acest program, sprijinit de VolkswagenStiftung, vizează tineri cercetători Moldova, Ucraina, Georgia, Armenia Adzerbaijan, ca și din alte țări din zona Mării Negre, as well as from other countries within the Black Sea region, invitați ca bursieri pentru unul sau două semestre la New Europe College, pentru a lucra la proiecte de cercetare pe teme liber alese, în domenii ale științelor umaniste și sociale. Colegiul va organiza, de asemenea, în cadrul acestui program, simpozioane și conferințe pe teme legate de istoria, prezentul și perspectivele regiunii Mării Negre.

Programe organizate de la înființare:

- ***Programul RELINK (1996 - 2002)***
  Programul RELINK s-a adresat tinerilor cercetători români din domeniile științelor umaniste, sociale și economice care au beneficiat de burse/stagii de studiu în străinătate și s-au reîntors apoi în România, ocupând posturi în universități sau în institute de cercetare. Urmărind îmbunătățirea condițiilor de cercetare și revigorarea vieții academice din România, programul RELINK a oferit în total 35 de burse (pe baza unui proces de selecție similar celui pentru bursele NEC), durata acestora fiind de trei ani. Fiecare bursier a beneficiat de un stipendiu lunar, de posibilitatea realizării unei călătorii de cercetare de o lună pe an la un centru universitar din străinătate, pentru a-și menține și lărgi contactele cu specialiști străini, de folosirea unui laptop și de fonduri pentru achiziționarea de literatură de specialitate. Conceput inițial ca un program axat pe sprijinirea cercetării individuale, Programul RELINK a evoluat în timp, incluzând activități orientate către învățământul superior și reforma curriculară.

- ***Programul NEC-LINK (2003 - 2009)***
  Pornind de la experiența programelor RELINK și NEC privind colaborarea cu mediul academic românesc, NEC a inițiat în anul 2003, cu sprijinul HESP, un nou program, care își propune să contribuie în mod direct la dezvoltarea învățământului superior, prin conlucrarea cu principalele universități românești. Echipe formate din două cadre didactice provenind din centre universitare diferite din România,

asistate de un doctorand, prezintă pe durata unui semestru cursuri în beneficiul uneia din facultățile implicate în program sau al amândurora; cursurile trebuie să fie inovative și să vină în întâmpinarea necesităților specifice ale universităților gazdă. Membrii echipelor NEC-LINK primesc burse lunare, fonduri substanțiale pentru achiziționarea de literatură de specialitate relevantă pentru curs, și sprijin financiar pentru invitarea unor personalități în domeniu din străinătate și pentru organizarea de evenimente științifice.

- ***Programul GE-NEC I (2000 - 2004) și GE-NEC II (2004 - 2007)***
  Colegiul Noua Europă a organizat și coordonat un program finanțat de Getty Foundation, care și-a propus să contribuie la dezvoltarea învățământului și cercetării în domeniul culturii vizuale din România. În acest scop au fost invitați specialiști străini de renume internațional, care au susținut prelegeri și seminarii în cadrul NEC în beneficiul studenților, masteranzilor, doctoranzilor și al tinerilor specialiști din disciplinele vizate. Programul a inclus un număr de burse acordate anual unor cercetători și universitari români pe durata unui an universitar. Bursierii, selectați de Consiliul Științific al Colegiului, au fost integrați în viața NEC, au primit un stipendiu lunar și au avut posibilitatea de a efectua o călătorie de studii de o lună în străinătate. La sfârșitul anului universitar bursierii au prezentat lucrări care au fost publicate în anuarele GE-NEC.

- ***Bursele Regionale (2001 - 2006)***
  Prin acest program NEC și-a extins raza de acțiune, incluzând cercetători și universitari din Europa de Sud-est (Albania, Bosnia-Herțegovina, Bulgaria, Croația, Grecia, Fosta Republică Iugoslavă Macedonia, Republica Moldova, Muntenegru, Serbia, Slovenia și Turcia). NEC și-a propus prin acest program să introducă în circuitul academic internațional universitari și cercetători provenind dintr-o zonă ale cărei resurse științifice sunt încă insuficient valorificate, contribuind astfel la stimularea și consolidarea dialogului intelectual între țările SEE. Condițiile acestor burse au fost similare cu cele ale celorlalte programe (inclusiv publicarea lucrărilor care au rezultat din activitatea de cercetare desfășurată în timpul bursei acordate de NEC).

- ***Bursele Robert Bosch (2007 - 2009)***
  Programul de burse finanțat de Fundația Robert Bosch își propune să susțină tineri cercetători și universitari din domeniile științelor umaniste și sociale din zona de vest a Balcanilor, oferindu-le posibilitatea de a-și desfășura activitatea de cercetare la București, în cadrul Colegiului Noua Europă. Bursierii primesc un stipendiu lunar și au ocazia să petreacă o lună de studiu într-un centru universitar din Germania.

- ***Bursele Britannia-NEC (2004 - 2007)***
  Impactul programelor administrate de NEC de la înființarea sa în 1994 s-a dovedit destul de convingător pentru ca o persoană privată străină, care a fost activă un număr de ani în România, să inițieze și să finanțeze în cea mai mare parte o bursă pe an, aceasta fiind similară ca format cu bursele NEC. Rezultatele cercetării bursierilor acestui program au fost incluse în anuarele NEC.

Fundația Noua Europă oferă, de asemenea, un amplu ***program de conferințe***, susținute de personalități științifice din străinătate și din România, care se adresează unui public larg, interesat de teme ce țin de științele umaniste, sociale și economice și organizează periodic ***evenimente științifice*** de anvergură (seminarii, simpozioane, colocvii etc.) la nivel internațional și național.

O altă componentă importantă o constituie ***biblioteca NEC***, a cărei colecție, formată din lucrări de referință și din titluri de prim ordin din sfera științelor umaniste și sociale - la care se adaugă câteva mii de volume și manuscrise provenind din donații particulare -, este destinată întâi de toate bursierilor, dar este deschisă și publicului din sfera universitară și a cercetării.

***

În ultimii ani, Fundația Noua Europă și-a diversificat activitățile prin administrarea sau participarea la următoarelor proiecte de anvergură:

- ***Institutul Ludwig Boltzmann pentru studiul problematicii religioase a integrării europene (2001 - 2005)***
  În perioada 2001-2005 a funcționat în cadrul Fundației Noua Europă un institut dedicat studiului fenomenului religios în zona balcanică, cercetat din perspectiva integrării în Uniunea Europeană. Acest institut și-a desfășurat activitatea grație sprijinului acordat de Ludwig Boltzmann Gesellschaft din Austria. Constituit ca un mic centru de cercetare, Institutul și-a propus să mijlocească dialogul dintre culturile religioase din regiune (creștinism, islamism, iudaism), contribuind astfel la depășirea antagonismelor și la promovarea colaborării științifice între cercetătorii din regiune, dar și din afara ei, într-un climat de cordialitate. Institutul a susținut proiecte de cercetare și a editat publicații de specialitate, a organizat evenimente științifice la nivel național și internațional și a pus bazele unei biblioteci care să permită o abordare la zi a problematicii colaborării inter-religioase în vederea realizării proiectului unei Europe unite.

- ***Proiectul traducerii Septuagintei (din 2002 - prezent)***
  Această întreprindere de amploare își propune realizarea unei traduceri științifice a Septuagintei. La acest proiect participă un grup de filologi și teologi români de certă valoare, în majoritatea lor tineri. Sprijinul financiar este asigurat de către „Fundația Anonimul". Lucrarea este publicată de editura „Polirom" din Iași. Până în prezent au apărut cinci din cele nouă volume planificate, proiectul urmând să fie încheiat în 2009.

- ***Rețeaua de Excelență Germania – Europa de Sud-est (2005 - 2008)***
  Acest program, finanțat de Fundația Hertie din Germania, și-a propus dezvoltarea unei cât mai largi colaborări între specialiști și universitari, precum și între instituții de învățământ superior și de cercetare din Germania și din Europa de Sud-est, în vederea dezvoltării unei rețele comune de activitate științifică; el a vizat preponderent problematica integrării europene, a actului de guvernare transnațional și a cetățeniei. Programul s-a desfășurat timp de trei ani la Colegiul Noua Europă, constând din invitarea unor personalități științifice de prim rang, dar

și a unor tineri specialiști promițători din Germania pentru a ține conferințe la Colegiu și în cele mai importante centre universitare din România, precum și din organizarea de evenimente științifice internaționale.

- ***Proiectul „ethnoArc" – O rețea europeană de arhive etnomuzicologice (2006 - 2008)***

  Proiect european inclus în Programul Cadru 6 (FP6)

  Scopul proiectului ethnoArc (care a debutat inițial în 2005 purtând titlul „De la cilindrul de ceară la stocarea digitală", fiind finanțat în acea fază de Fundația Muzicală Ernst von Siemens și de Ministerul Federal pentru Educație și Cercetare al Germaniei) a fost să contribuie la prezervarea și asigurarea accesului la unele dintre cele mai prestigioase arhive etnomuzicologice ale Europei (București, Budapesta, Berlin și Geneva), prin constituirea unui portal digital care să reunească o multitudine de colecții de specialitate disparate și să asigure astfel condițiile pentru realizarea unor viitoare proiecte de cercetare și culturale moderne în domeniile etnomuzicologiei, antropologiei și altor discipline conexe. Proiectul, care s-a extins pe durata a doi ani, și-a propus, de asemenea, să scoată în evidență existența unei memorii și unei identități europene comune, pe care s-a străduit să o readucă în conștiința actuală.

  În proiect a fost implicată o rețea instituțională internațională constând din patru arhive de documente sonore, două instituții de studii interdisciplinare și un producător de tehnologie:

  Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu", București, Arhivele Internaționale de Muzică Populară, Geneva, Muzeul Etnologic Berlin – Departamentul pentru Etnomuzicologie / Phonogrammarchiv, Berlin, Institutul pentru Muzicologie al Academiei de Științe Ungare, Budapesta, Wissenschaftskolleg zu Berlin (coordonator), Berlin, Colegiul Noua Europă, București, Institutul FOKUS Fraunhofer pentru Sisteme Deschise de Comunicație, Berlin.

Finanțare actuală (2008 - 2009)

Secretariatul Federal pentru Educație și Cercetare, Elveția

Ministerul Federal pentru Educație și Cercetare, Germania

Ministerul Federal pentru Educație, Știință și Cultură, Austria

Ministerul Afacerilor Externe, Franța – Ambasada Franței în România

Ministerul Educației, Cercetării și Inovării, Consiliul Național al Cercetării Științifice din Învățămîntul Superior,

Unitatea Executivă pentru Finanțarea Învățămîntului Superior și a Cercetării Științifice Universitare, România

Ministerul Afacerilor Externe - Departamentul pentru Relațiile cu Românii de Pretutindeni (MAE-DRRP)

Statul român – finanțare indirectă prin scutirea de impozite pe burse

Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr, Zug, Elveția

Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (DaimlerChrysler-Fonds, Marga und Kurt Möllgaard-Stiftung, Sal. Oppenheim-Stiftung și o firmă membră a fundației), Germania

VolkswagenStiftung, Germania

Open Society Institute (prin Higher Education Support Program), Ungaria

Fundația Anonimul, București, România

Sponsori

La Strada COM SRL

Microsoft

Vodafone România S.A.

Fondator al Fundației Noua Europă și Rector al Colegiului Noua Europă

Prof. dr. Andrei PLEȘU

Marina HASNAȘ, Director executiv

Prof. dr. Anca OROVEANU, Director științific

Consiliul de Administrație

Dr. Cezar BÎRZEA, Director, Institutul pentru Științele Educației, București; Profesor, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București, România

Heinz HERTACH, Director, Fundația „Centrul științific și cultural NEC București-Zug”, Elveția

Mauro MORUZZI, Director, Secretariatul de Stat pentru Educație și Cercetare, Berna, Elveția

Dr. Joachim NETTELBECK, Director executiv, Wissenschaftskolleg zu Berlin, Germania

Dr. Cristian POPA, Viceguvernator, Banca Națională a României, București

Dr. Erika ROST, Consilier Ministerial, Departamentul pentru Europa de Sud-est, Ministerul Federal pentru Educație și Cercetare, Bonn, Germania

Dr. Heinz-Rudi SPIEGEL, Director de Program, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft și German Foundation Center (Deutsches Stiftungszentrum), Essen, Germania

Dr. Anneliese STOKLASKA, Consilier Ministerial, Secretariatul de Stat pentru Educație și Cercetare, Viena, Austria

Hanna WIDRIG, Director, Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr, Zug, Elveția

Consiliul Științific

Dr. Horst BREDEKAMP, Profesor de istoria artei, Humboldt-Universität, Berlin, Germania

Dr. Hinnerk BRUHNS, Director de studii, Centre national pour la recherche scientifique, Paris; Director executiv adjunct, Fondation „Maison des Sciences de l'Homme", Paris, Franța

Dr. Yehuda ELKANA, Professor (emer.) de istorie și filozofie a științei, Ierusalim, Israel

Dr. Luca GIULIANI, Profesor de arheologie clasică, Humboldt Universität Berlin, Rector, Wissenschaftskolleg zu Berlin, Germania

Dr. Dieter GRIMM, Rector, Wissenschaftskolleg zu Berlin; Profesor, Facultatea de Drept, Humboldt Universität Berlin, Germania

Dr. David GUGERLI, Profesor de istoria tehnicii, Eidgenössische Technische Hochschule (ETH), Zürich, Switzerland

Dr. Vintilă MIHĂILESCU, Profesor, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București; Director, Muzeul Țăranului Român, București, România

Dr. Ioan PÂNZARU, Profesor, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine și Rector al Universității din București, România

Dr. Zoe PETRE, Profesor și Șef de catedră, Catedra de Istorie Antică și Arheologie, Universitatea din București; Director, Institutul pentru Cooperare Regională și Prevenire a Conflictelor (INCOR), București, România

Dr. Istvan RÉV, Director, Open Society Archives, Budapesta, Ungaria

NEW EUROPE FOUNDATION
NEW EUROPE COLLEGE

Institute for Advanced Study

New Europe College (NEC) is an independent Romanian institute for advanced study in the humanities and social sciences founded in 1994 by Professor Andrei Pleșu (philosopher, art historian, writer, Romanian Minister of Culture, 1990–1991, Romanian Minister of Foreign Affairs, 1997-1999) within the framework of the *New Europe Foundation*, established in 1994 as a private foundation subject to Romanian law.

Its impetus was the *New Europe Prize for Higher Education and Research*, awarded in 1993 to Professor Pleșu by a group of six institutes for advanced study (the Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, the Institute for Advanced Study, Princeton, the National Humanities Center, Research Triangle Park, the Netherlands Institute for Advanced Study in Humanities and Social Sciences, Wassenaar, the Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences, Uppsala, and the Wissenschaftskolleg zu Berlin).

Since 1994, the NEC community of fellows and *alumni* has enlarged to over 500 members. In 1998 the New Europe College was awarded the prestigious *Hannah Arendt Prize* for its achievements in setting new standards in research and higher education. New Europe College is officially recognized by the Romanian Ministry of Education, Research and Innovation as an institutional structure for postgraduate studies in the humanities and social sciences, at the level of advanced studies.

Focused primarily on research at an advanced level, NEC strives to create an institutional framework with strong international links that offers to the young scholars and academics in the fields of humanities and social sciences from Romania, and to the foreign scholars invited as fellows,

working conditions similar to those in the West, and provides a stimulating environment for transdisciplinary dialogue and critical debates. The academic programs NEC coordinates and the events it organizes aim at promoting contacts between Romanian scholars and their peers worldwide, at cultivating the receptivity of academics and researchers in Romania for fields and methods as yet not firmly established here, thus contributing to the development of a core of gifted young academics and scholars, expected to play a significant role in the renewal of research and higher education in Romania.

Academic programs currently organized and coordinated by NEC:

- ***NEC Fellowships (since 1994)***
  Each year, up to ten NEC Fellowships for outstanding young Romanian scholars in the humanities and social sciences are publicly announced. The Fellows are chosen by the NEC international Academic Advisory Board for the duration of one academic year (October through July). They gather for weekly seminars to discuss the progress of their research, and participate in all the scientific events organized by NEC. The Fellows receive a monthly stipend for the duration of nine months, and are given the opportunity of a one–month research trip abroad, at a university or research institute of their choice. At the end of the academic year, the Fellows submit papers representing the results of their research, which are published in the New Europe College Yearbooks. Starting with this academic year, this program also includes a number of international fellowships.

- ***Ştefan Odobleja Fellowships (since October 2008)***
  The fellowships given in this program are supported by the National Council of Scientific Research in Higher Education, and are meant to complement and enlarge the core fellowship program. The definition of these fellowships is identical with those in the NEC Program, in which the Odobleja Fellows are integrated.

- ***The Petre Ţuţea Fellowships (since 2006)***
  In 2006 NEC was offered the opportunity of opening a fellowships program financed by the Ministry of Foreign Affairs of Romania through its Department for Relations with the Romanians Living Abroad. Fellowships are granted to researchers of Romanian descent based abroad, as well as to Romanian researchers, to work on projects that address the cultural heritage of the Romanian *diaspora*. Fellows in this program are fully integrated in the College's community. At the end of the year they submit papers representing the results of their research, to be published in the bilingual series of the *Petre Ţuţea* Program publications.

- ***Europa Fellowships (2006 - 2010)***
  This fellowship program, financed by the VolkswagenStiftung, proposed to respond, at a different level, to some of the concerns that had inspired our *Regional Program*. Under the general title *Traditions of the New Europe. A Prehistory of European Integration in South-Eastern Europe*, Fellows worked on case studies that attempted to recapture the earlier history of the European integration, as it has been taking shape over the centuries in South–Eastern Europe, thus offering the communitarian Europe some valuable vestiges of its less known past.

- ***The GE-NEC III Fellowships Program (starting October 2009)***
  A new program supported by the Getty Foundation is due to start this academic year. It proposes a research on, and a reassessment of Romanian art during the interval 1945 – 2000, that is, since the onset of the Communist regime in Romania up to recent times, through contributions coming from young scholars attached to the New Europe College as Fellows. As in the previous programs supported by the Getty Foundation at the NEC, this program will also include a number of invited guest lecturers, whose presence is meant to ensure a comparative dimension of the program, and to strengthen the methodological underpinnings of the research conducted by the Fellows.

- ***The Black Sea Link (starting in March 2010)***
  This Fellowship Program, sponsored by the VolkswagenStiftung, invites young researchers from Moldova, Ukraine, Georgia, Armenia and Azerbaijan, as well as from other countries within the Black Sea region, for a stay of one or two terms at the New Europe College, during which they will have the opportunity to work on projects of their choice. The program welcomes a wide variety of disciplines in the fields of humanities and social sciences. Besides hosting a number of Fellows, the College will organize within this program workshops and symposia on topics relevant to the history, present, and prospects of this region.

Other programs organized since the founding of New Europe College:

- ***RELINK Fellowships (1996 - 2002)***
  The RELINK Program targeted highly qualified young Romanian scholars returning from studies or research stays abroad. Ten RELINK Fellows were selected each year through an open competition; in order to facilitate their reintegration in the local scholarly milieu and to improve their working conditions, a support lasting three years was offered, consisting of: funds for acquiring scholarly literature, an annual allowance enabling the recipients to make a one–month research trip to a foreign institute of their choice in order to sustain existing scholarly contacts and forge new ones, and the use of a laptop computer and printer. Besides their individual research projects, the RELINK fellows of the last series were also required to organize outreach actives involving their universities, for which they received a monthly stipend. NEC published several volumes comprising individual or group research works of the RELINK Fellows.

- ***The NEC–LINK Program (2003 - 2009)***
  Drawing on the experience of its NEC and RELINK Programs in connecting with the Romanian academic milieu, NEC initiated in 2003, with support from HESP, a program that aimed to contribute more consistently to the advancement of higher education in major

Romanian academic centers (Bucharest, Cluj–Napoca, Iași, Timișoara). Teams consisting of two academics from different universities in Romania, assisted by a PhD student, offered joint courses for the duration of one semester in a discipline within the fields of humanities and social sciences. The program supported innovative courses, conceived so as to meet the needs of the host universities. The grantees participating in the Program received monthly stipends, a substantial support for ordering literature relevant to their courses, as well as funding for inviting guest lecturers from abroad and for organizing local scientific events.

- ***The GE–NEC I and II Programs (2000 - 2004, and 2004 - 2007)***

  New Europe College organized and coordinated two cycles in a program financially supported by the Getty Foundation. Its aim was to strengthen research and education in fields related to visual culture, by inviting leading specialists from all over the world to give lectures and hold seminars for the benefit of Romanian undergraduate and graduate students, young academics and researchers. This program also included 10–month fellowships for Romanian scholars, chosen through the same selection procedures as the NEC Fellows (see above). The GE–NEC Fellows were fully integrated in the life of the College, received a monthly stipend, and were given the opportunity of spending one month abroad on a research trip. At the end of the academic year the Fellows submitted papers representing the results of their research, to be published in the GE–NEC Yearbooks series.

- ***NEC Regional Fellowships (2001 - 2006)***

  In 2001 New Europe College introduced a regional dimension to its programs (hitherto dedicated solely to Romanian scholars), by offering fellowships to academics and researchers from South–Eastern Europe (Albania, Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Greece, The Former Yugoslav Republic of Macedonia, the Republic of Moldova, Montenegro, Serbia, Slovenia, and Turkey). This program aimed at integrating into the international academic network scholars from a region whose scientific resources are as yet insufficiently known, and to stimulate and strengthen the intellectual dialogue at a regional

level. Regional Fellows received a monthly stipend and were given the opportunity of a one–month research trip abroad. At the end of the grant period, the Fellows were expected to submit papers representing the results of their research, published in the NEC Regional Program Yearbooks series.

- ***Robert Bosch Fellowships (2007 - 2009)***
  This fellowship program, funded by the Robert Bosch Foundation, supports young scholars and academics from Western Balkan countries, offering them the opportunity to spend a term at the New Europe College and devote to their research work. Fellows in this program receive a monthly stipend, and funds for a one-month study trip to a university/research center in Germany.

- ***The Britannia–NEC Fellowship (2004 - 2007)***
  This fellowship (1 opening per academic year) was offered by a private anonymous donor from the U.K. It was in all respects identical to a NEC Fellowship. The contributions of Fellows in this program were included in the NEC Yearbooks.

New Europe College has been hosting over the years an ongoing series of lectures given by prominent foreign and Romanian scholars, for the benefit of academics, researchers and students, as well as a wider public. The College also organizes international and national events (seminars, workshops, colloquia, symposia, book launches, etc.).

An important component of NEC is its library, consisting of reference works, books and periodicals in the humanities, social and economic sciences. The library holds, in addition, several thousands of books and documents resulting from private donations. It is first and foremost destined to service the fellows, but it is also open to students, academics and researchers from Bucharest and from outside it.

***

Beside the above–described programs, New Europe Foundation and the College expanded their activities over the last years by administering, or by being involved in the following major projects:

- ***The Ludwig Boltzmann Institute for Religious Studies towards the EU Integration (2001–2005)***
  Funding from the Austrian Ludwig Boltzmann Gesellschaft enabled us to select during this interval a number of associate researchers, whose work focused on the sensitive issue of religion related problems in the Balkans, approached from the viewpoint of the EU integration. Through its activities the institute fostered the dialogue between distinct religious cultures (Christianity, Islam, Judaism), and between different confessions within the same religion, attempting to investigate the sources of antagonisms and to work towards a common ground of tolerance and cooperation. The institute hosted international scholarly events, issued a number of publications, and enlarged its library with publications meant to facilitate informed and up-to-date approaches in this field.

- ***The Septuagint Translation Project (since 2002)***
  This project aims at achieving a scientifically reliable translation of the Septuagint into Romanian by a group of very gifted, mostly young, Romanian scholars, attached to the NEC. The financial support is granted by the Romanian foundation *Anonimul*. Seven of the planned nine volumes have already been published by the Polirom Publishing House in Iași.

- ***The Excellency Network Germany – South–Eastern Europe Program (2005 - 2008)***
  The aim of this program, financed by the Hertie Foundation, has been to establish and foster contacts between scholars and academics, as well as higher education entities from Germany and South–Eastern Europe, in view of developing a regional scholarly network; it focused preeminently on questions touching upon European integration, such as transnational governance and citizenship. The main activities of

the program consisted of hosting at the New Europe College scholars coming from Germany, invited to give lectures at the College and at universities throughout Romania, and organizing international scientific events with German participation.

- ***The ethnoArc Project–Linked European Archives for Ethnomusicological Research***

  An European Research Project in the 6th Framework Programme: Information Society Technologies–Access to and Preservation of Cultural and Scientific Resources ***(2006-2008)***

  The goal of the *ethnoArc* project (which started in 2005 under the title *From Wax Cylinder to Digital Storage* with funding from the Ernst von Siemens Music Foundation and the Federal Ministry for Education and Research in Germany) was to contribute to the preservation, accessibility, connectedness and exploitation of some of the most prestigious ethno-musicological archives in Europe (Bucharest, Budapest, Berlin, and Geneva), by providing a linked archive for field collections from different sources, thus enabling access to cultural content for various application and research purposes. The project was run by an international network, which included: the "Constantin Brăiloiu" Institute for Ethnography and Folklore, Bucharest; Archives Internationales de Musique Populaire, Geneva; the Ethno-musicological Department of the Ethnologic Museum Berlin (Phonogramm Archiv), Berlin; the Institute of Musicology of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest; Wissenschaftskolleg zu Berlin (Coordinator), Berlin; New Europe College, Bucharest; FOKUS Fraunhofer Institute for Open Communication Systems, Berlin.

Present Financial Support (2008 - 2009)

The State Secretariat for Education and Research of Switzerland

The Federal Ministry for Education and Research of Germany

The Federal Ministry for Education, Science and Culture of Austria

Le Ministère Français des Affaires Etrangères – Ambassade de France en Roumanie

The Ministry of Education, Research and Innovation – the Executive Agency for Higher Education and Research Funding, Romania

The Ministry of Foreign Affairs – the Department for Romanians Established Abroad, Romania

The Romanian State (indirect financial support through tax exemption for fellowships)

Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr, Zug, Switzerland

Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (DaimlerChrysler–Fonds, Marga und Kurt Möllgaard–Stiftung, Sal. Oppenheim–Stiftung, and a member firm), Essen, Germany

VolkswagenStiftung, Hanover, Germany

The Open Society Institute (through the Higher Education Support Program), Budapest, Hungary

The *Anonimul* Foundation, Bucharest, Romania

Sponsors

La Strada COM SRL, Bucharest, Romania

Microsoft

Vodafone Romania S.A.

Founder and President of the New Europe Foundation, Rector of the New Europe College

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Andrei PLEȘU

Marina HASNAȘ, Executive Director

Dr. Anca OROVEANU, Academic Director

Administrative Board

Dr. Cezar BÎRZEA, Director, Institute of Education Sciences, Bucharest; Professor, National School of Political Studies and Public Administration, Bucharest, Romania

Heinz HERTACH, Director, Foundation "Scientific and Cultural Center NEC Bucharest - Zug", Switzerland

Dr. Mauro MORUZZI, Head of the Bilateral Research Cooperation Unit, Swiss Federal Department of Home Affairs, State Secretariat for Education and Research, Berne, Switzerland

Dr. Joachim NETTELBECK, Secretary, Wissenschaftskolleg zu Berlin, Germany

Dr. Cristian POPA, Vice-Governor, National Bank of Romania, Bucharest

Dr. Erika ROST, the Federal Ministry for Education and Research, Germany

Dr. Heinz–Rudi SPIEGEL, Program Manager, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft and German Foundation Center (Deutsches Stiftungszentrum), Essen, Germany

Dr. Anneliese STOKLASKA, Head of the Department for International Research Co-operations, Federal Ministry of Science and Research, Vienna, Austria

Hanna WIDRIG, Director, Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr, Zug, Switzerland

Academic Advisory Board

Dr. Horst BREDEKAMP, Professor of Art History, Humboldt University, Berlin, Germany

Dr. Hinnerk BRUHNS, Director of Research, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris; Deputy Director of Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Paris, France

Dr. Yehuda ELKANA, Professor (emer.) of the History of Science and the Philosophy of Science and Ideas, Jerusalem, Israel

Dr. Luca GIULIANI, Professor of classical archaeology, Humboldt University, Berlin; Rector of the Wissenschaftskolleg zu Berlin

Dr. Dieter GRIMM, Professor of Law (emer.), Humboldt University, Berlin, Germany

Dr. David GUGERLI, Professor of the History of Technology, Swiss Federal Institute of Technology (ETH), Zürich, Switzerland

Dr. Vintilă MIHĂILESCU, Professor of Anthropology, National School of Political Studies and Public Administration, Bucharest; Director, Museum of the Romanian Peasant, Bucharest, Romania

Dr. Ioan PÂNZARU, Professor, Department of French Language and Literature; Rector of the University of Bucharest, Romania

Dr. Zoe PETRE, Professor and Chairperson, Department of Ancient History and Archaeology, University of Bucharest; Director of the Institute for Regional Cooperation and Conflict Prevention (INCOR), Bucharest, Romania

Dr. István RÉV, Director of the Open Society Archives, Budapest, Hungary

ALEXANDRA MARIA CIOCÂRLIE

Născută în 1968, la Timișoara

Doctorat în filologie, Universitatea din București (2000)
Teză : Indignatio *și ironie la Iuvenal*

Cercetător principal III, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu", București

Studii Aprofundate la Universitatea „Michel de Montaigne", Bordeaux III (1994)
Bursă „Vasile Pârvan", Accademia di Romania, Roma, 2004-2006

Articole și studii despre literatura latină, literatura greacă, literatura română și de literatură comparată apărute în România și Franța

Cărți

Iuvenal, București: Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2002 (Premiul pentru debut al Uniunii Scriitorilor din România, Premiul pentru debut al revistei „România literară")

Și totuși, clasicii..., București: Cartea Românească, 2007 (nominalizare la Premiul pentru critică al Uniunii Scriitorilor din România și la Premiul Național pentru Arte, secțiunea literatură)

ALEXANDRA MARIA CIOCÂRLIE

Née en 1968, à Timișoara, Roumanie

Doctorat en philologie, Université de Bucarest (2000)
Thèse : Indignatio *et ironie chez Juvénal*

Chercheur principal III, Institut d'Histoire et de Théorie Littéraire
« G. Călinescu », Bucarest

Études Approfondies à l' Université « Michel de Montaigne »,
Bordeaux III (1994)
Bourse « Vasile Pârvan », Accademia di Romania, Roma (2004-2006)

Articles et études sur la littérature latine, la littérature grecque, la littérature roumaine et la littérature comparée parus en Roumanie et en France

Livres

Juvénal, Bucarest : Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2002 (Prix de l'Union des Écrivains de Roumanie, Prix de la revue *România literară*)

Și totuși, clasicii..., Bucarest : Cartea Românească, 2007 (livre proposé au Prix de l'Union des Écrivains de Roumanie et au Prix National pour les Arts, section littérature)

EXILUL SCRIITORILOR ROMÂNI ÎN FRANȚA DUPĂ AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL

În datele sale obiective, tema pe care o abordăm, a fost deja studiată în profunzime. Este destul să amintim dicționarul lui Florin Manolescu[1] sau cartea Evei Behring despre exil,[2] la care se adaugă lucrări datorate unor autori ca Laurențiu Ulici,[3] Nicolae Florescu,[4] Cornel Ungureanu,[5] Nicoleta Sălcudeanu,[6] Gheorghe Glodeanu,[7] Sorin Alexandrescu,[8] Mircea Popa.[9] În aceste condiții, am crezut că am putea completa în mod util bibliografia existentă ocupându-ne mai ales de perspectiva scriitorilor în cauză asupra propriei experiențe de exilați sau asupra exilului în general.

Lucrarea noastră nu ține de critica literară. Nu vom face aprecieri privitoare la valoarea estetică a operelor scrise în timpul exilului de autorii studiați. Ne vor interesa motivația și circumstanțele exilului, condițiile de existență, integrarea în Franța, activitatea politică și culturală, atitudinea față de țara de origine aflată sub un regim totalitar, comportamentul acestuia față de exilați. Ne va interesa, de asemenea, reintegrarea scriitorilor din exil în cultura română după 1989.

Ne vom mulțumi să trecem doar în revistă câteva reflexii generale asupra exilului. Acesta este tratat astfel de autori dintre care amintim pe Emmanuel Lévinas,[10] Tzvetan Todorov[11] sau Guy Scarpetta.[12] În România, considerații de această natură au fost diseminate de Cornel Ungureanu în cele două volume din *La vest de eden* sau de Nicoleta Sălcudeanu în prima secțiune din *Patria de hârtie*.[13] În această ultimă carte este citat Elias Canetti care afirmă că „exilul este patria scriitorului”.[14] Poate fi atribuită această condiție omului în general. De altfel, Virgil Nemoianu o afirmă în numărul special din *Secolul 20* consacrat exilului.[15] Nemoianu inversează ordinea termenilor: „Ca om, scriitorul împărtășește această stare”. Ar fi vorba de tendința omului de a urca la sursele sale divine, idee neoplatoniciană. Această tendință ar fi datorată faptului că omul a fost alungat din Paradis. Jean Starobinski face această apropiere într-un interviu pe care l-a acordat revistei *România literară* în 1999.[16] El spune că în cultura europeană ideea de exil este pusă în legătură cu mitul Paradisului pierdut. „Omul există abia după ce a fost izgonit din Paradis”,

spune C. Ungureanu.[17] Exilul este la originea sa. Cât despre E. Lévinas, el vorbește despre nostalgia pe care o suscită amintirea unui ținut în care n-am fost niciodată. Pe de altă parte, vorbind despre epoca modernă, postnietzscheană, C. Ungureanu susține: „Dacă Dumnezeu a murit, pământul întreg a devenit un loc al exilului".[18]

Toate aceste opinii se referă la un exil fictiv, la o stare fundamentală de abandon care ar fi specifică ființei umane. Adesea, ele au fost formulate de gânditori care erau într-adevăr niște dezrădăcinați. Evocând cazurile lui Lévinas, Adorno,[19] Todorov, Derrida,[20] care au reflectat la „exilul metafizic" pomenit și de Cioran, Nicoleta Sălcudeanu constată: „Atenția acordată temei dezrădăcinării (...) provine și din experiența individuală, subiectivă, de expatriat, a celor mai mulți dintre ei".[21]

Din punctul de vedere al poetului Ștefan Augustin Doinaș, exilatul suferă pentru că, părăsindu-și definitiv țara, și-a pierdut mitologia personală.[22] În aceste condiții, pentru unii, „gândirea este legată de întoarcerea acasă", pentru alții de „necesitatea unui început absolut".[23] Pe de altă parte, unii scriitori ajung să se rupă de rădăcini și să devină apatrizi, „cetățeni ai lumii". Ar fi, în parte, cazul lui Dumitru Țepeneag.[24] În orice caz, potrivit Monicăi Spiridon, scriitorul care părăsește o țară totalitară iese dintr-o stare de schizofrenie pentru a intra în normalitate.[25] De altfel, exilul efectiv poate insufla scriitorului energie creatoare și atunci constituie un fel de renaștere.[26] Este și părerea lui C. Ungureanu: „Atunci când nu e demolator, atunci când nu desfigurează, exilul declanșează energii creatoare exemplare".[27] Totuși, scriitorul care s-a exilat este conștient că se găsește în fața unei alternative neliniștitoare: succes la nivel internațional sau, dimpotrivă, eșec definitiv.

Înainte de a ne începe studiul propriu-zis, ar fi poate util să facem câteva distincții de ordin lexical. Un stat poate să *deporteze* sau să *deplaseze* un anumit număr de cetățeni. Nu este vorba de exil în acest caz, pentru că locul deportării se găsește în interiorul frontierelor aceluiași stat. Rusia s-a servit multă vreme de Siberia în acest scop, iar comuniștii români i-au trimis în Bărăgan pe locuitorii „suspecți" din Banat între 1951 și 1955. Pe de altă parte, *emigrare*, *expatriere* și *exil* nu sunt sinonime. Evreii din România care s-au dus să trăiască în Israel, țara lor de origine, nu sunt, la drept vorbind, exilați. Poți să devii exilat pentru că ai fost expulzat sau respins la frontieră, ca ins indezirabil, după o călătorie în străinătate. Exilul poate fi impus sau voluntar, după cum poate fi politic sau economic. Exilatul este cineva care nu se poate întoarce în țara lui fără să riște să-și piardă libertatea. Aceasta este, cel puțin, opinia lui

Sorin Alexandrescu.[28] Cât despre Irina Mavrodin, ea afirmă că exilul se asociază conștiinței de a fi exilat.[29] În fine, după părerea noastră, noțiunea de exil interior, adesea evocată, este metaforică.

Din lucrările memorialistice, din interviurile acordate și din alte însemnări de tip confesiv se poate contura o imagine a feluritelor moduri în care au perceput experiența exilului personal scriitorii români stabiliți la Paris după instalarea regimului comunist în România. În multe cazuri, nu este vorba de realizarea unui bilanț retrospectiv global, ci de observații sporadice și fragmentare care, puse alături, permit însă reconstituirea unui tablou mai general. Fiecare surghiunit a receptat în felul său despărțirea de țara de origine. Dincolo de trăirea individuală, există însă și destule trăsături comune între diferitele raportări la acest fenomen de ruptură impusă de împrejurările istorice. Lucrarea de față își propune să cerceteze câteva din aspectele definitorii ale exilului, așa cum reies ele din mărturiile directe, mai mult sau mai puțin obiective, ale scriitorilor implicați. Nu vom judeca așadar faptele din exterior, ci le vom înfățișa în lumina aleasă și cu ponderea acordată de cei care le-au trăit. Ne interesează mai puțin stabilirea adevărului cu privire la un eveniment sau altul decât reliefarea felului cum au reflectat situațiile respective cei în cauză.

În scrierile lor, intelectuali români din Paris au căutat uneori să definească generic exilul, eventual prin delimitare de alte categorii ale înstrăinării de țara natală. G. Astaloș propunea, de pildă, stabilirea distincției între statutul de exilat politic, plecat în timpul comunismului, cel de emigrant, stăpânit de dorința de adaptare totală la mediu și, respectiv, cel de imigrant, migrator temporar fără probleme de inserție (E, 214). D. Țepeneag diferenția exilul, expatriere forțată presupunând interdicția de a reveni în țară, de emigrația voluntară, chiar dacă determinată de mizeria materială sau morală, și de diaspora, termen luat din istoria religiilor semnificând prin extensie dispersia unei etnii, după modelul împrăștierii silite prin lume a evreilor alungați de acasă de vicisitudinile istoriei (Rz, 263). Tot el analiza mutațiile suferite de astfel de categorii, de pildă transformarea exilului în diasporă după eliminarea barierelor politice din calea întoarcerii în țara de origine. În opinia lui, schimbarea era însoțită de diluarea și apoi dispariția din conștiința țării, din pricina neputinței de a se menține ca entitate politică sau literară de sine stătătoare (Rt, 133). Mai frecvent, scriitorii se raportează la propria experiență când caracterizează exilul. Admițând etichetarea uzuală de

exilați folosită pentru a-i numi pe cei alungați dintr-o țară totalitară, V. Tănase socotea drept nerelevantă, în cazul său, această noțiune ce vizează situația administrativă, iar nu identitatea artistică (interviu cu C. Nistea). Nici A. Papilian nu s-a considerat un veritabil exilat câtă vreme, dat fiind și scheletul său european, el nu a avut vreodată intenția de a se întoarce în România (interviu cu Aurelia Boriga). Th. Cazaban, care s-a socotit întrucâtva exilat în lumea liberă, plasat în afara ei (C, 127), și-a descris traseul existențial: refugiat politic, el s-a trezit ulterior, după evenimentele din ianuarie 1990, proscris de calomniatori și chiar expulzat de compatrioți dintr-o Românie căreia refuza să-i mai recunoască legitimitatea, și a fost astfel lipsit de șansa de a regăsi lumea de unde a plecat, profund viciată între timp (C, 21, 142, 169). Spre a surprinde trăsăturile definitorii ale condiției de exilat, scriitorii plecați din țara lor vorbesc adesea despre cum s-au simțit ei înșiși în această ipostază.

Scrutându-și compatrioții instalați la Paris, mulți intelectuali români au identificat mai multe categorii de exilați, în funcție de momentul și motivația plecării, dar și de atitudinea lor în străinătate. Majoritatea au identificat două mari valuri de surghiuniți cu opțiuni diferite: vechiul exil angajat în lupta anticomunistă și cel nou, preocupat mai ales de reușita profesională în Occident. Monica Lovinescu socotea că pe cei din prima generație îi caracteriza militantismul, pe ceilalți – o abordare pragmatică, ei fiind conștienți că reîntoarcearea nu mai era cu putință (J2, 97). După părerea jurnalistei de la Europa Liberă, martoră la sosirea celor mai mulți români la Paris, în cea din urmă tagmă intrau destui veleitari (V2, 109), dar și reprezentanții exilului estetic din anii 70-80 (V2, 125), cei dornici de evadarea din soarta de scriitor legat de glie și de o limbă fără circulație (V2, 53), ca și unii artiști destinați readaptării reușite în altă țară (V2, 39). Din punctul de vedere al lui Th. Cazaban, apropiat al lui Mircea Eliade, primul exil avea drept țel informarea Occidentului cu privire la crimele din Europa de Est și continuarea tradiției românești, al doilea urmărea mai ales accesul la un trai fără constrângeri în manieră occidentală (C, 7). Sanda Stolojan distingea între exilații antrenați în acțiuni de rezistență față de regimul comunist din România și cei interesați de asimilarea lor cât mai grabnică, franțuziți și preocupați de slujbele lor (N, 118). P. Goma stabilea mai multe clase de refugiați în străinătate în funcție de justificarea plecării lor: opoziția politică, dorința de a-și construi o viață nouă în altă limbă sau incapacitatea de a mai rămâne în România și de a suporta condițiile de acolo, cazul lui L. Raicu părându-i-se exemplar pentru această ultimă categorie (J2, 94).

Comportamentul diferit al celor care au părăsit România în perioada Dej de cel al pribegilor de mai târziu a fost evidențiat de reprezentanții ambelor categorii. Monica Lovinescu observa că, în timp ce în primul exil diferențele de opțiuni politice nu împiedicau solidaritatea anticomunistă, ulterior au apărut disensiuni grave între românii de la Paris, încurajate prin infiltrarea securistă activă după 1977 (J2, 236). Sanda Stolojan plasa și ea în momentul mișcării Goma manifestarea dezbinării, rivalităților și instinctelor de putere în cadrul exilului (N, 36). De cealaltă parte, B. Nedelcovici, ajuns la Paris în 1987, constata generozitatea vechilor surghiuniți alături de complexele, dorința de afirmare cu orice preț și discordia dintre cei sosiți târziu în străinătate (interviu cu C. Nistea). Reticent totodată față de extremismul primilor exilați, preponderent de dreapta, și față de labilitatea morală, chiar lichelismul noilor veniți (U, 383), D. Țepeneag vedea de la început pericolele diferite care amenințau cele două generații, oboseala celor dintâi, respectiv dorința de chiverniseală a celor din urmă (U, 178). Plecat din România în 1989, M. D. Gheorghiu vorbea de exilul intelectual și cel mobilizat specificând că, deși se opunea regimului politic din România, cel dintâi contesta totodată și tendința celui de-al doilea de a întreține în străinătate o legătură de tip comunitar și de a reduce totul la dimensiunea militantă (*Intelectualii în câmpul puterii*, 284). S-au stabilit și alte distincții în interiorul exilului. De pildă, urmărind criteriul reușitei profesionale, V. Tănase îi departaja pe cei realizați ca scriitori în Apus de cei care s-au servit de situația de transfugi drept alibi al eșecului lor (R, 98). Cu toate acestea, diferențierea uzuală – tipologică, dar și între generațiile exilului – vizează implicarea politică. Excesiv de tranșantă și fără a ține seama de existența unor intelectuali care s-au integrat ambelor categorii, cum ar fi D. Țepeneag, opoziția trasată cel mai frecvent a fost între refugiații activi și cei preocupați mai cu seamă de afirmarea lor profesională.

În mărturiile cu privire la propriul exil, mulți scriitori stabiliți la Paris au consemnat motivele pentru care au părăsit România. În linii mari, ar fi vorba de două cauze principale, una moral-politică și alta estetică. Supuși îngrădirilor regimului comunist și uneori presați să colaboreze cu securitatea, numeroși artiști au preferat să ia drumul surghiunului pentru a nu ceda la compromisuri. I. Constantin a rămas în Occident pentru a nu deveni subom, căci a considerat că era mai simplu să plece din țară decât să reziste insistentelor încercări de racolare a lui ca informator al poliției politice (D, 205, 227, 228). B. Nedelcovici s-a temut că nu va rezista violenței istoriei și a plecat spre a nu ceda constrângerilor din

țară (J, 89). Pentru G. Astaloș hotărârea de a se exila dintr-un crez al demnității reprezenta un act care dădea sens refuzului de a se supune cerințelor puterii comuniste (E, 205). P. Goma a înțeles surghiunul ca opțiune etică (J1, 212), ca o condiție spre a-și prezerva sufletul de climatul de degradare generală din România (J3, 30). D. Flămând și-a lăsat în urmă țara pentru că simțea că atmosfera devenise irespirabilă și era dezgustat de lașitatea colectivă de acolo (interviu cu G. Arion). O dată ce regimul părea instalat pentru veșnicie, M. Vișniec a căutat o aventură diferită față de rezistența prin cultură a congenerilor săi pe care o socotea inutilă (interviu cu Dora Pavel). Paradoxală pare motivația inițială a lui V. Ierunca, om de stânga în timpul războiului, curtat de noua putere care vedea în el un posibil tovarăș de drum: a plecat din greața de avantajele promise și binele făcut lui de comuniști (T, 367). După ce a beneficiat din plin de favorurile regimului, P. Dumitriu a decis să rămână în Occident pentru a-și ispăși prin scris păcatele tinereții (P, 116). De fapt, de multe ori, rațiunile exilului au fost mixte, politico-literare. B. Nedelcovici a considerat că determinantă pentru hotărârea sa de a pleca din România a fost interdicția impusă de a mai publica în țară (interviu cu Elena Budu). Cu toate că a declarat la un moment dat că s-a refugiat în străinătate pentru că nu dorea să aleagă între eroism și compromis în relație cu autoritățile de la București (R, 77), V. Tănase a refuzat în general să-și explice politic gestul de a rămâne în Apus. Considerând că orice ideologie e la fel de nocivă libertății de creație, el a susținut că prin stabilirea sa la Paris n-a dorit neapărat să se sustragă unui regim politic dușman (*Caiete critice*, 4, 2007). Fără să împărtășească iluzia multor concetățeni de a socoti Occidentul ca fiind un opus ideal al României totalitare (R, 75), el nu avea intenția de a se exila și a venit la Paris ca om liber să rămână sau să se întoarcă (R, 95). După afirmațiile lui, s-a stabilit în Franța, țara culturii, din motive fundamental estetice, iar nu pentru a se proteja de dificultățile traiului în comunism (R, 115). O rațiune literară a invocat adesea și M. Vișniec pentru a-și explica decizia de a se instala la Paris: el a dorit să se afirme într-o limbă de circulație internațională pentru a asigura o audiență largă pieselor sale (interviu cu Angela Furtună). După cum reiese din paginile lor confesive, în timpul perioadei comuniste, intelectualii români au plecat în lumea liberă pentru posibilitatea de a acționa și de a scrie nestingherit, după cum socoteau ei înșiși de cuviință, fără a mai da socoteală vreunei autorități de partid sau de stat.

Dintre avantajele noii lor existențe după ce au trecut cortina de fier, majoritatea celor scăpați dintr-un regim de dictatură au apreciat cu precădere libertatea de mișcare dobândită în țara de adopție. Presimțind persecuțiile comuniste, Th. Cazaban și-a pus viața la adăpost într-o țară neatârnată (C, 171). Amețit de posibilitatea de a acționa nestingherit după propria voință, V. Ierunca a trăit momente de fervoare secretă pe străzile Parisului (T, 142). În momentul fabricării primei bombe atomice rusești, el a fost cuprins de panică, singura sa consolare fiind aceea că se afla la adăpost la Paris (T, 87). Scriitor colaborationist, răsfățat al regimului comunist din România, P. Dumitriu a abandonat opulența de acasă pentru anonimatul francez de dragul libertății spirituale posibile doar într-o țară neaservită Moscovei (P, 115). După anii petrecuți în totalitarism, I. Constantin a trăit experiența de-a dreptul revigorantă de a descoperi independența desăvârșită a gândirii la Paris (răspuns la ancheta personală). Scăpat de presiunile securității, el și-a pierdut țara la plecarea din România, dar a câștigat viața în afara delațiunii și fricii (D, 217). În bilanțul de sfârșit de an din 1987, B. Nedelcovici a etichetat drept esențial actul plecării din România pentru că i-a permis să-și salveze viața și creația prin stabilirea într-un spațiu eliberat de teamă (J, 97). El s-a simțit în siguranță doar când a ajuns la Paris: prin exilare, și-a învins aprehensiunile și a redobândit o existență normală (interviu cu C. Nistea). Sosit, pe un drum invers celui străbătut cândva de Ovidiu, de la periferie în centrul lumii, M. Vișniec nu a resimțit exilul ca pe o povară de vreme ce acesta l-a eliberat dintr-o țară unde nu se mai vedea nimic la orizont (interviu cu Dora Pavel). Aerul de libertate efectivă din Franța l-a făcut pe D. Flămând să treacă peste toate dificultățile de a se adapta la mentalitatea occidentală (interviu cu G. Arion). Venit dintr-un spațiu al imobilizării forțate, V. Tănase a fost fascinat, de cum a pășit în Apus, de facilitatea de mișcare nestingherită, de posibilitatea de a călători oriunde dorea, fără a da socoteală autorităților (R, 108). De libertatea firească de a vedea lumea s-a bucurat și B. Nedelcovici: dornic să se impregneze de atmosfera fiecărui loc descoperit (J, 79), el uita, în primele sale drumeții, tot ce a lăsat în urmă sorbind cu nesaț imaginile din jurul său (J, 81). Întoarcerea în țara lăsată în urmă ar fi însemnat recăderea în captivitate, așa că nu e de mirare că majoritatea proscrișilor au avut un coșmar cu scenariu identic, cel de a se regăsi brusc la București, fără posibilitatea de a mai pleca de acolo (Lovinescu, V1, 83, 187; Ierunca, T, 49; Dumitriu, P, 137; Astaloș, E, 211, 212, 213; Nedelcovici, J, 75). Fizic și spiritual,

părăsirea României a însemnat pentru exilați o adevărată eliberare. Dincolo de simpla posibilitate de deplasare fără restricții, de neconceput într-o țară polițienească, dar de la sine înțeleasă într-un stat de drept, plecarea a echivalat cu o evadare salvatoare din captivitate, dintr-un loc sufocant al tuturor restricțiilor și interdicțiilor în care existența normală nu mai părea posibilă.

Odată ajunși în Franța, intelectualii români au pătruns într-o lume fundamental diferită de cea familiară lor până atunci. B. Nedelcovici s-a arătat recunoscător pentru această șansă de a cunoaște din interior o altă realitate politică și culturală decât cea din țara natală (interviu cu C. Nistea). Izbit de diversitatea de culori occidentală, V. Tănase a avut un adevărat șoc vizual – reacție estetic-senzuală, iar nu politică – de a se găsi brusc pe altă planetă (R, 107). Mulți exilați au practicat la Paris o meserie nouă, iar unii au explorat cu pasiune tainele domeniului de activitate inedit. Printr-un stagiu de informatică, A. Papilian a intrat direct în contact cu spiritul occidental, ceea ce i-a modificat modul de a gândi. Ulterior, a devenit jurnalist, profesiune seducătoare pentru el prin capacitatea de a penetra în zone altfel inaccesibile și de a scormoni realitatea aflată mereu în schimbare (interviu cu Aurelia Boriga). D. Flămând s-a lăsat și el atras de ritmul frenetic al gazetăriei care-i dădea sentimentul că nu mai există decât ce se întâmplă în clipa prezentă, când microfonul aproape creează știrea (interviu cu G. Arion). Chiar socotind-o cronofagă, M. Vișniec a prețuit experiența radiofonică dobândită în Franța pentru posibilitatea de a accede nemijlocit la informație și la actualitate (interviu cu Dora Pavel). Stabilirea în Occident a însemnat pentru exilați descoperirea unor oportunități mai puțin dezvoltate sau chiar inexistente în România.

Un avantaj particular evidențiat de mulți scriitori români aflați în pribegie, a fost faptul de a se instala tocmai la Paris, strălucit focar cultural. Din punctul de vedere al Monicăi Lovinescu, era importantă posibilitatea de a sta în capitala Franței, răscruce de culturi, rampă de lansare intelectuală (V2, 13); Th. Cazaban se bucura de prezența sa într-un loc ce favoriza ecloziunea spirituală așezându-i pe oameni într-un climat prin excelență cultural (C, 213). G. Astaloș socotea că orașul dă încă tonul creației moderne universale (E, 233); V. Tănase găsea că pentru românii cu o turnură de spirit înrudită cu a parizienilor aici se află centrul lumii (R, 33). La vechea pasiune pentru Franța a intelectualilor din România, țară atât de îndatorată istoric surorii sale latine (Cazaban, C, 171), se adăuga prestigiul deosebit al Parisului (Stolojan, N, 130). Mulți

exilați aveau senzația că au ajuns într-o lume familiară, de multă vreme cunoscută: Monica Lovinescu se simțea de-ai casei la Paris (V2, 218); Sanda Stolojan confirma impresia românilor de a fi în spațiul lor (N, 108). V. Tănase a fost de la început în largul lui în inima Franței de parcă s-ar fi născut acolo (*Caiete critice*, 4, 2007); M. Vișniec și-a regăsit aici patria mentală bine știută (interviu cu Angela Furtună). Acasă la Paris s-au simțit și I. Constantin, incapabil o vreme să lipsească mai mult de o lună din acest loc (D, 212), și B. Nedelcovici, deja deprins să trăiască și să scrie în metropola franceză (interviu cu Elena Budu). Orașul de adopție s-a dovedit a fi un spațiu benefic pentru proscrișii români legați în chip tradițional de el.

Unii dintre cei ce și-au părăsit țara pentru o nouă viață au văzut în exil o inițiere presupunând confruntarea morală cu sine, o verificare a propriei tării de caracter (Ierunca, T, 343), un exercițiu de necesară umilință spre a încerca regăsirea de sine (Astaloș, E, 109). Dacă un Th. Cazaban refuza să acorde surghiunului semnificație inițiatică arătând că cei siliți să plece din țara lor erau mai degrabă niște oameni umili decât niște indivizi superiori, capabili să se elibereze de lume (C, 26), alți intelectuali au recurs la această interpretare a experienței lor de transplantare pe alte meleaguri. Aflați pe drumul Damascului (Ierunca, T. 90), exilații au fost constrânși să ia totul de la început și să se curețe lăuntric după ce au renunțat la o parte din sine (Stolojan, N, 279): prin despuierea integrală de tot ce a însemnat viața lor anterioară, ei s-au lăsat reduși la esențial (Stolojan, N, 57). Doar reconstruindu-se din temelii, ei și-au putut dobândi o nouă identitate (Nedelcovici, 65), și au trăit o a doua naștere (Flămând, interviu cu Veronica Bălaj; Nedelcovici, J, 47, 49, 57). Dintre toți scriitorii români stabiliți la Paris după al doilea război mondial, B. Nedelcovici a revenit cel mai des asupra definirii exilului ca probă inițiatică. El a înțeles în termeni aproape religioși părăsirea țării ca pe o treaptă spre moarte, dar și un rit de trecere spre lumină (J, 64), o convertire urmată de iluminare (J, 105), o asceză interioară dublată de penitența exterioară (J, 117). Era vorba de o întoarcere din labirint după un pelerinaj spiritual încheiat prin mântuire (J, 193), un drum al cunoașterii în care condiția de proscris se lasă depășită doar după scoaterea la suprafață a reziduurilor subconștiente – doruri, complexe, amintiri – (J, 212), o căutare a adevărului (J, 542), o înviere din moarte și descoperirea altei identități prin depășirea propriilor limite și ridicarea la un nivel moral și spiritual superior (J, 553). Celor care nu s-au pierdut și au avut forța morală de a trece peste încercarea revenirii la suprafață

după cufundarea în sine, exilul le-a adus șansa de a se izbăvi. După mărturia unora din cei implicați, surghiunul le-a dat posibilitatea de a descoperi o altă lume și, mai mult, de a se descoperi pe ei înșiși.

Intelectualii români aflați la Paris au consemnat diferite alte avantaje ale noii lor situații, de la posibilitatea întâlnirilor neașteptate, pe acest teren al hazardului, cu personaje inabordabile în mod normal (Astaloș, E, 223) până la mobilitatea spirituală superioară celei a unor indivizi care nu s-au desprins niciodată de țara lor de baștină (Țepeneag, C, 139). În scrierile proscrișilor sunt însă invocate cu mult mai multă insistență neajunsurile exilului. Dintre acestea, des pomenite sunt grijile materiale și sărăcia îndurate, cel puțin o vreme, de cei ce și-au abandonat toate bunurile în România. Monica Lovinescu a surprins imaginea jalnică a cozilor formate din solicitanții de azil copleșiți de frică și nevoi (V1, 62-63); V. Ierunca a notat mizeria în care a trăit în primii săi ani la Paris (T, 19, 73, 127). Th. Cazaban s-a declarat scandalizat de faptul că în țară proscrișii au fost socotiți profitori, deși ei erau niște oameni amărâți confruntați cu toate dificultățile începutului (C, 99, 221); P. Goma a fost mereu preocupat de nesiguranța materială amenințătoare chiar pentru scrisul său (J1, 54, 209, 220, 297). G. Astaloș a plasat exilul sub semnul penuriei cronice (E, 89, 184, 189), el observând năstrușnicele vise de căpătuială (E, 169, 178) ale celor supuși capriciilor unei vieți nestatornice în care tot ce ai în momentul de față poate fi pierdut a doua zi (E, 187). Chiar și cei care s-au adaptat mai ușor noii vieți, au avut de depășit dificultăți financiare: V. Tănase și-a amintit de lipsurile financiare ale începutului (R, 113, 114), A. Papilian a evocat greutățile inițiale ale vieții sale pariziene (interviu cu Aurelia Boriga). În general, existența exilaților a fost marcată de privațiuni materiale.

Cei care au părăsit România nu au renunțat doar la bunurile lor pentru a-și reface viața de la zero pe alte meleaguri, dar s-au separat și de oamenii și peisajele dragi. Pentru majoritatea exilaților, grea a fost despărțirea de familie și prieteni, de casă și locurile bine știute spre a porni în necunoscut (Stolojan, N, 188; I. Constantin, D, 217; Nedelcovici, J, 547). În opinia lui B. Nedelcovici (J, 65, 67), plecarea a însemnat o pierdere totală – incluzând și amintirile sau sufletul. Raportarea la propriul trecut a fost dificilă pentru proscriși. I. Constantin socotea că plecarea l-a obligat să-și anihileze existența anterioară (D, 205). În schimb, G. Astaloș considera că mulți căutau în exil să-și construiască prezentul pe imaginile trecutului în speranța că-și vor recupera în viitor modul de viață inițial (E, 55). În ce o privește, Sanda Stolojan identifica pariul

existențial al celor lipsiți de țara lor în păstrarea nealterată a flăcării trecutului fără a se lăsa devorați de ea (N, 7). Dezrădăcinarea a echivalat însă – credea D. Țepeneag – cu riscul risipirii reperelor morale prin sentimentul de a nu mai avea o instanță în fața căreia să dai socoteală (Rz, 166). Orientarea în noua viață din țara de adopție presupune întrucâtva pierderea punctelor de referință din vechea existență.

Un obstacol aflat în calea exilaților a fost declasarea socială: uneori, ei au renunțat la o situație stabilă în România pentru a trăi din expediente în Occident, o bucată mai scurtă sau mai lungă de timp. Redactor la diferite reviste și la studioul cinematografic în București, I. Constantin a lucrat multă vreme la Paris ca paznic la un parking subteran cu gândul că acceptarea slujbelor oricât de modeste era prețul vieții în libertate (D, 205, 217). G. Astaloș considera că descalificarea profesională și reciclarea fără voie erau printre principalele inconveniente ale existenței celor deplasați în afara spațiului lor vital (E, 89). Portar pentru o vreme la un mare imobil dintr-un cartier de lux al Parisului, B. Nedelcovici a socotit că primirea oricărei ocupații făcea parte din aventura cunoașterii presupusă de exil (răspuns la ancheta personală). P. Goma enumera decăderea socială printre încercările cumplite ale dezrădăcinării, uneori mai greu de suportat ca închisoarea (J5, 20). Th. Cazaban a împărtășit suferința proscrișilor de nu putea răzbi în Occident (C, 169). Mulți intelectuali români au trăit la Paris experiența dureroasă a marginalizării sociale.

Pentru scriitori, nerecunoașterea lor ca profesioniști de către literații occidentali însemna în sine un eșec. De acest tip de ratare vorbea Monica Lovinescu atunci când amintea obsesia scriitorilor români, incapabili să cucerească aplauzele pariziene, pentru reușita trioului Cioran, Eliade, Ionesco (V1, 243-244; V2, 109). Apreciat de confrați în România, I. Constantin a resimțit dureros faptul de a fi socotit multă vreme la Paris un simplu diletant (D, 210). Conștient de dificultatea de a pătrunde în lumea literelor franceze (D, 197), el și-a considerat fuga o sinucidere literară pe care a putut-o anihila doar după zece ani de tăcere, când a început să fie prețuit pentru poezia publicată în limba noii sale țări (D, 196, 211, 217). Cât despre D. Flămând, el a acceptat în exil ceea ce odinioară i s-ar fi părut de neconceput, că nu mai exista ca scriitor și că putea supraviețui fără literatură (interviu cu I. Longin Popescu), aceasta fiind mai puțin importantă decât posibilitatea de a trăi drept (interviu N. Băciuț). Anonimatul intelectual la Paris a fost greu de suportat pentru mulți autori români impuși în țara de origine. Sanda Stolojan arăta că

pentru scriitorii ambițioși, răsfățați în țară de cititori și de critici, faptul de a nu fi cunoscuți în Franța constituia un obstacol psihologic (N, 67), ea însăși constatând cu o anume amărăciune că era ignorată printre celebritățile pariziene (C, 93). Copleșit de aplauze în România, P. Dumitriu s-a trezit în postura neașteptată de a nu exista în opinia literară franceză (P, 96). D. Flămând a înțeles că în noua lui situație devenea irelevant faptul de a fi cunoscut sau nu de public (interviu cu G. Arion). D. Țepeneag a descoperit că în lumea liberă curajul nu mai servea decât la suportarea anonimatului (Rz, 197). Animator și teoretician al onirismului la București, el a ezitat să rămână în Franța și pentru că și-a dat seama că scrierile sale puteau fi socotite cu adevărat de avangardă în România până nu de mult aflată în zodia realismului socialist, nu și în Parisul tuturor experimentelor literare (U, 85).Viața în Occident a adus multor scriitori români de valoare deprofesionalizarea și nerecunoașterea adevăratului lor statut intelectual.

De multe ori, cei care și-au părăsit ținuturile natale au suferit o adevărată fractură existențială. Ei au ajuns meteci, oameni ai rupturii, cum îi numea, numindu-se totodată pe sine, Sanda Stolojan (N, 234), care definea exilul ca stare intermediară definitorie pentru indivizi aflați mereu pe prag, în afara lucrurilor (N, 74). Niciodată întoarsă cu totul spre orizontul occidental, ea s-a simțit totdeauna suspendată între două lumi, fiind reținută în România de rădăcinile ei, în Franța – de limba, cultura și anii petrecuți la Paris (C, 23). P. Dumitriu vorbea de ruptura din viața sa sfâșiată în două prin actul plecării din România (P, 74); B. Nedelcovici a cunoscut scindarea ființei, condiția schizofrenică a exilatului (J, 552). În situația-limită a exilului (Ierunca, T, 53), existența celor siliți să-și abandoneze țara nu și-a mai urmat cursul obișnuit, ci s-a desfășurat sub semnul discontinuității, a brutalei schimbări de direcție.

Neintegrați vreodată pe deplin în țara de adopție, incapabili să se asimileze localnicilor, mulți exilați au suferit de singurătate și izolare. Sanda Stolojan detecta complexul înstrăinării chiar în cazul celor care s-au bucurat de reușite materiale sau profesionale (N, 29). G. Astaloș a perceput exilul ca o condamnare la singurătate (E, 38). Separându-se mereu de ceilalți, B. Nedelcovici s-a simțit în Franța străin între străini (J, 123). Stingher și retras la Paris, P. Goma a fost chinuit de însingurare (J1, 174). Unii proscriși au găsit cu greu o cale de a intra în legătură cu cei aflați în preajmă, căci au trăit cu sentimentul, persistent sau temporar, că acasă e de fapt în alt loc decât cel în care se găseau ei (Lovinescu, V2, 161; Astaloș, E, 18). Lipsa amintirilor comune cu cei din jur o

împiedica pe Sanda Stolojan să se apropie de aceștia (N, 99), G. Astaloș se simțea rareori pe aceeași lungime de undă cu cei întâlniți, contactele umane rămânând întâmplătoare (E, 159). Un obstacol îl constituia indiferența occidentalilor, acuzată de Sanda Stolojan (N, 182), dar și de I. Constantin, primit corect, dar cu nepăsare în Franța (D, 231). Dincolo de răceala uzuală a celor din Apus, dezinteresul francezilor pentru problemele românești sau pentru drama Estului îi revolta pe V. Ierunca (J, 148) sau pe Th. Cazaban (C, 105). Refugiați din România comunistă, Monica Lovinescu (V1, 85), V. Ierunca (T, 64, 227, 337, 348, 356), Sanda Stolojan (N, 108) sau D. Țepeneag (U, 163) s-au simțit marginalizați, suspectați ca reacționari sau respinși de intelectualitatea de stânga din Apus. În schimb, P. Dumitriu s-a văzut tratat drept trădător de către sovietofili (P, 94). În condițiile dublei înstrăinări culturale și politice încercate de ezitantul D. Țepeneag care în 1971 oscila între a se întoarce în țară sau a rămâne la Paris (U, 163), nu e de mirare că a cântărit greu senzația de a fi intrus și chiar *persona non grata* de câte ori se afla într-un grup de intelectuali francezi (U, 169). Pentru el, neputința proscrișilor de a participa deplin la viața social-culturală a țării-gazdă era greu de acceptat (Rt, 65). Atitudinea rezervată a parizienilor a contribuit la reacția de autoizolare a unor exilați apăsați de singurătate și înstrăinare.

Existența celor strămutați din țara lor a fost marcată de dificultăți de adaptare. Sanda Stolojan observa cât de greu le era scriitorilor, care fuseseră obișnuiți cu avantajele acordate lor în România, să se regăsească în rând cu lumea. Impasul era mai ușor de depășit de cei umiliți de viața în comunism care se acomodau relativ rapid și își uitau dorul de țară, de familie sau de obiceiurile de odinioară (N, 67). Amintindu-și propriile trăiri la sosirea în Apus, ea a evocat stingherea ei inițială în mediul străin, incapacitatea de a-i cunoaște și înțelege pe francezi, precum și de a le transmite acestora obsesiile românești (N, 172-173). G. Astaloș (E, 89) sau B. Nedelcovici (interviu cu C. Nistea) inserau între încercările exilului efortul de a se deprinde cu modul de a fi al parizienilor. D. Flămând și-a mărturisit neputința de a se aclimatiza până la capăt: din pricina diferențelor de mentalitate, au rămas lucruri pe care nu a fost în stare să le facă sau să le gândească asemenea occidentalilor (interviu cu G. Arion). Rupt de mediul ostil din România, B. Nedelcovici s-a obișnuit greu cu cel străin (J,77-78) și, învățat cu rezerva, a avut dificultăți în a se achita de obligația de a ieși în arenă la atac (J, 84). Efortul de a-și însuși stilul de viață occidental a fost costisitor pentru mulți exilați.

Unii dintre intelectualii ajunși în Franța nu au idealizat neapărat lumea în care s-au transplantat, ci i-au surprins acut neajunsurile. Văzând în Occident o școală a inimii reci (P, 88), un spațiu pustiu și dușmănos (P, 96) P. Dumitriu a incriminat sterilitatea mentală, dezorientarea și criza valorilor de aici (P 97, 103). La rândul său, cât timp a mai putut decide singur, D. Țepeneag a preferat să înfrunte riscurile întoarcerii la București decât să se lase dizolvat în Apusul consumist și narcotizat (U, 247). Sanda Stolojan sesiza și inconvenientele ce contrabalansau avantajele traiului parizian: valoarea relativă a lucrurilor alături de libertatea de a gândi și de a scrie, constrângerile nevăzute sau dificultatea de a apăra existența personală alături de libertatea de a-și alege acțiunile (N, 182). Incapabili să mai suporte viața din România, scriitorii au conștientizat și imperfecțiunile țării lor de adopție.

Cei care au părăsit România nu s-au simțit mereu în largul lor în noua viață. Mutilați de exil (Goma, J1, 123; Țepeneag, Rz, 145), cu sentimentul precarității (Țepeneag, U, 162), ei s-au găsit în pragul cedării nervoase (Nedelcovici, interviu cu Elena Budu; J, 110) și uneori chiar al nebuniei (Nedelcovici, interviu cu C. Nistea). Au suferit de nostalgie (Cazaban, C, 24, 26), de rău fizic și de insomnie (Nedelcovici, J, 42, 52), au fost nefericiți (Goma, J1, 297), dezorientați (Nedelcovici, J, 41), obosiți (Nedelcovici, J, 92), neliniștiți (Țepeneag, U, 91, 161; Lovinescu, V2, 217), nesiguri pe ei și pe viitor (Ierunca, T, 158, 160; Goma, J1, 174; Nedelcovici, J, 95) sau de-a dreptul disperați (Nedelcovici, J, 94; Goma, J1, 209). După mărturia multor scriitori români stabiliți la Paris, exilul le-a adus destule momente de disconfort psihic.

Intelectualii surghiuniți au prețuit înlesnirile noii lor vieți, libertatea de mișcare și creație, posibilitatea de a cunoaște o altă lume, dar și pe ei înșiși. Cu toate acestea, ei au perceput cu acuitate și neajunsurile condiției lor de strămutați pe alte meleaguri decât cele natale de la dificultățile materiale la deprofesionalizare, de la singurătate și izolare la greutăți de adaptare la un mediu necunoscut. Confesiunile scriitorilor români stabiliți la Paris dau seamă în egală măsură de luminile și umbrele exilului.

O bună parte dintre exilații români la Paris au rămas mereu cu gândul la soarta țării lăsate în urmă. Bântuiți de vise românești (Ierunca, T, 97; Cazaban, C, 27), bucuroși să descopere cărți de autori români la anticarii de pe cheiurile Senei (Ierunca, T, 143, 277), auzind sau părându-li-se că aud la fiecare pas limba maternă în Cartierul Latin (Lovinescu, V1, 49; Ierunca T, 64) sau măcinați de neputința de a face ceva pentru

compatrioții de dincolo de cortina de fier (Goma, *Jurnalul unui jurnal*, 20), unii dintre ei au trăit chiar o adevărată obsesie românească. Sintagma este folosită chiar de cei în cauză pentru a defini atitudinea unor colegi de exil sau propria atitudine. Monica Lovinescu socotește casa din Sibiel reprodusă identic pe pământ mexican de N. Petra drept o expresie a acestei preocupări stăruitoare (J2, 55). Sceptic, dar și impresionat, Virgil Ierunca remarcă entuziasmul nebunesc al lui Horia Tănăsescu, autorul proiectului măreț și utopic de a alcătui o enciclopedie a tuturor aspectelor românismului (T, 272). Sanda Stolojan caută să-și explice grija insistentă și aproape maladivă pentru locul natal a unor deșțărați (N, 257). Problemele românești au continuat să-i bântuie pe unii dintre cei aflați, geografic, la adăpost de ele.

Pentru reprezentanții exilului militant obsesia românească a echivalat cu asumarea unei misiuni, aceea de a aduce la cunoștința opiniei publice occidentale suferințele îndurate de popoarele căzute sub dominație sovietică și de a avertiza astfel lumea liberă asupra pericolului comunist. Unii dintre acești intelectuali au plecat imediat după război cu gândul revenirii iminente în România în momentul normalizării situației politice (Lovinescu, V1, 49-50). Alții s-au stabilit în Franța mai târziu când nu se mai puteau nutri astfel de iluzii și au comis așadar un gest socotit a fi definitiv. Indiferent de momentul și de motivația plecării lor din țară, ei s-au angajat activ în a servi din străinătate cauza românească. Erau hotărâți – după trezirea din năuceala primelor momente ale exilului – să devină purtători de cuvânt ai celor siliți să tacă în România (Ierunca, T, 368). Plini de abnegație pentru țara părăsită doar fizic, nu și în spirit (Ierunca, T 229), cu un acut sentiment al răspunderii față de conaționalii rămași în R. S. R. (Goma, J1 25), ei au făcut cunoscut în toate ocaziile – la radio, în presă, la conferințe, întruniri sau manifestații de stradă – ce se întâmpla în România. Ca jurnaliști profesioniști (Monica Lovinescu, V. Ierunca, Th. Cazaban), ca activiști pentru apărarea drepturilor omului (Sanda Stolojan), ca simpli scriitori (P. Goma, D. Țepeneag), ei au ales această cale spre a onora chinul românilor din țară (Ierunca, T, 369) cu speranța de a contribui la deșteptarea Occidentului indiferent și apatic la drama țărilor din Est (Lovinescu, V1, 68). Impunându-și datoria de a veghea la păstrarea spiritualității românești autentice (Ierunca, T, 370), intelectualii angajați s-au servit de posibilitatea lor de a se exprima liber pentru a spune tare adevărul despre România (Ierunca, T, 316). Cuvântul spus la microfon putea să răzbată dincolo de cortina de fier asigurându-le întoarcerea lângă familia și prietenii rămași în România (Lovinescu, V2,

7). Totodată, el a constituit, în cazuri extreme, unica formă de apărare personală la agresiuni fizice directe puse la cale de securitate, cum ar fi atentatul comis împotriva Monicăi Lovinescu (Lovinescu, V2, 250). În unele cazuri, exilații militanți și-au trăit întreaga existență pentru țară ca și când ar fi fost în țară, luând parte zilnic la viața românească (Lovinescu, V2, 64) Oricum, ei au devenit glasul unui popor redus la tăcere de împrejurările istorice defavorabile.

Scriitorii români din Paris dispuși să lupte deschis împotriva regimului politic din România s-au angajat în chip diferit – potrivit temperamentului fiecăruia – în această bătălie dusă cu arme atât de inegale față de cele ale adversarului. Monica Lovinescu a oscilat între ingenuitatea în pornirea de solidarizare cu victimele represiunii comuniste (V2, 244), exaltarea tinerească din momentul revoluției maghiare (V1, 145), angajamentul lucid și pasional (V1, 107) și pesimismul activ (J2, 198). Chiar dacă a traversat destule perioade de depresie legate de sentimentul ineficienței strădaniilor sale de a se opune regimului de la București, ea și-a învins mereu descurajarea prin perseverență (J2, 147-148) și a cunoscut chiar clipe de încredere irațională că va putea influența într-un fel cursul evenimentelor, nădejde prilejuită, de pildă, de lectura cărților lui Soljeniț în (V2, 84). Sceptic, incapabil să se autoiluzioneze, conștient de precaritatea mijloacelor aflate la dispoziția sa în cruciada anticomunistă, V. Ierunca nu a sperat că ar putea ieși învingător (T, 348) și și-a judecat sever angajamentul nerezonabil, gesturile emfatice, dar neînsemnate (T, 45), precum și gratuitatea mărturiei sale (T, 317). Pesimismul nu l-a împiedicat să-și dedice viața, cu o disperare energică și dinamică (T, 352), slujirii României fără a urmări un câștig personal (T, 21). Încredințată de ridicolul elanului idealist (N, 14), Sanda Stolojan a resimțit mereu nevoia de a se distanța de sfera luptei politice acaparante (N, 101). Ea nu a renunțat însă niciodată la acțiunile împotriva încălcării drepturilor omului în România, cu toate că știa că militantismul nu corespunde naturii sale (N, 176). P. Goma nu se considera înzestrat cu aptitudini de combatant (J1, 25), D. Țepeneag găsea că era lipsit de chemare politică (U, 252). În pofida convingerii intime, ei au continuat să protesteze la Paris împotriva autorităților române. Mai mult sau mai puțin dotați pentru lupta de uzură și aparent lipsită de șanse de reușită, reprezentanții exilului militant au denunțat abuzurile regimului de la București.

Angajarea politică a însemnat pentru scriitorii români de la Paris acceptarea a destule neajunsuri. Trimișii Securității la Paris continuau să-i amenințe mai mult sau mai puțin deschis pe exilații care se opuneau

regimului din România pentru a-i determina să renunțe la protestul lor (Stolojan, N, 61). În cazurile cele mai dramatice, asumarea deschisă a opțiunii anticomuniste a dus la represalii directe din partea autorităților române. Au fost puse la cale și uneori chiar puse în practică atentate la viața Monicăi Lovinescu, a lui V. Ierunca, a lui P. Goma. Încercările de intimidare directă s-au răsfrânt și asupra familiilor exilaților ostatice la București, cazul cel mai notoriu fiind cel al mamei Monicăi Lovinescu, lăsată să moară în închisoare pentru a fi refuzat să-și îndemne fiica să renunțe la activitatea de demascare a crimelor regimului. Cei din exil au resimțit acut povara răspunderii de a fi atras, prin atitudinea lor tranșantă, suferința rudelor din țară. Dacă Monica Lovinescu a putut depăși cu curaj și chiar cu o atitudine sfidătoare spaima pricinuită de atacul direct împotriva ei (V2, 248), ea a fost toată viața chinuită de păcatul de a fi contribuit involuntar la uciderea mamei ei (J1, 287). Angajarea în lupta anticomunistă atrăgea o replică dură din partea celor contestați.

Chiar și când consecințele au fost mai puțin tragice, intelectualii militanți au avut de plătit pentru atitudinea lor combativă. Unii dintre ei au renunțat la cariera profesională, la șansele de realizare personală, pentru a se dedica binelui comun al celor din România. Din sentimentul datoriei față de aceștia, Monica Lovinescu și-a abandonat încercările literare și activitatea regizorală după un început promițător în teatrele pariziene de avangardă (J2, 138). V. Ierunca și-a părăsit teza de doctorat condusă de Jean Wahl la Sorbona spre a se putea consacra integral misiunii de apărare a valorilor românești (T, 369). Ca și alți colegi de exil, Th. Cazaban a preferat să-și pună pe plan secund preocupările literare pentru a denunța ideologia comunistă (C, 192). Angajamentul politic putea însemna renunțarea la șansa afirmării profesionale.

Unii dintre scriitorii militanți au suferit o ciudată ruptură geografică: stingheri printre cei din jur cu excepția celor veniți din țara natală, ei au trăit în mică măsură la Paris (Lovinescu, J2, 115), ducându-și viața într-o Românie ideală care le-a confiscat întreaga existență (Lovinescu, J2, 208; Ierunca, T, 347). Ei s-au consumat mereu sub semnul urgenței (Lovinescu, V2, 231; Ierunca, T, 367). Nu s-au putut bucura de o viață obișnuită, căci liniștea și căldura relațiilor umane firești le-a fost refuzată chiar de vehemența angajării lor (Lovinescu, V2, 247). Absorbiți de România, ei nu au aparținut niciodată cu adevărat locului și timpului în care trăiau în țara de adopție.

Intelectualii combatanți simțeau uneori că acționează dintr-o anume inerție, din simpla obișnuință de a răspunde „prezent" la apeluri (Ierunca, T, 175). Își dădeau seama că vertijul activităților anticomuniste din momentele de maximă mobilizare, de pildă manifestațiile pentru salvarea lui P. Goma, risca să se transforme într-o deprindere mecanică (Lovinescu, V2, 231). Oboseala și lehamitea îi pândeau pe cei ce își risipeau energia în acțiuni de protest sortite, la prima vedere, să rămână fără efect (Lovinescu, J1, 237; Ierunca, T, 149; Stolojan, N, 116; Goma, J1, 54). Ispita abandonului era mare. În 1982, prins de grijile proprii, dar și stăpânit de sentimentul inutilității activităților sale politice, P. Goma voia să renunțe la calea militantă (J1, 65); în 1988, el încă se gândea că ar fi mai chibzuit să părăsească lupta pentru a se îngriji de problemele personale (J1, 129). Bătălia de uzură împotriva autorităților române aducea prea puține momente reconfortante celor care o purtau la Paris.

Exilații anticomuniști încercau sila de compromisurile cu puterea ale scriitorilor din țară (Lovinescu, J1, 105), dezgustul de insultele proferate la adresa lor de calomniatorii din România (Lovinescu, J1, 140; Stolojan, N, 164), epuizarea de a reveni mereu asupra acelorași probleme cu argumente similare (Lovinescu, J1, 153), sleirea psihică și stilistică și teama de a nu-și găsi cuvintele potrivite pentru a contracara infamiile de la București (Lovinescu, J1, 146). Pentru a susține valorile morale și politice promovate sau spre a se solidariza cu alți opozanți anticomuniști, ei s-au văzut uneori nevoiți să treacă sub tăcere gusturile și judecățile proprii: Ierunca a publicat în revistele exilului poeziile slabe ale unui confrate doar spre a întări comunitatea de spirit românesc (T, 220); P. Goma a exagerat însușirile civice sau literare ale românilor (J1, 69; J3, 28), D. Țepeneag a lăudat peste măsură literatura lui Goma – pe care nu o gusta de fapt – doar pentru calitățile ei politice (Rt, 128). Asumarea misiunii a însemnat adesea pentru scriitorii militanți sacrificarea interesului sau a confortului personal și acceptarea unei condiții de multe ori ingrate.

Desigur, nu toți intelectualii din exil au ales să continue la Paris să se dedice problemelor românești. Unii au făcut-o, dar nu neapărat din convingerea în necesitatea angajării politice, ci oarecum purtați de împrejurări. A. Papilian – care atribuie implicarea sa activă în susținerea lui Mircea Dinescu în 1989 *unui sentiment transnațional, de prietenie literară* – a ajuns în Occident la o vârstă când nu mai putea lua totul de la zero, așa că și-a ales o meserie, cea de jurnalist la secția română a R. F. I., care îl obliga să rămână în contact cu România (răspuns la ancheta personală). Alți scriitori au fost siliți să rămână neutri: I. Constantin nu

s-a putut implica în activități de protest pe de o parte pentru că se temea să nu facă rău familiei rămase în România (D, 209), pe de alta, datorită restricțiilor impuse de statutul său de funcționar francez (D, 219). Alteori, scriitori angajați politic pentru o vreme au ales să renunțe la această atitudine. V. Tănase care a alcătuit „dosarul Goma" prezentat lumii libere în încercarea de a-l elibera pe acesta din închisoare a preferat la un moment dat să renunțe la astfel de acțiuni acceptate dintr-un sentiment de obligație față de cei din România (R, 97). Socotind că e mai mult decât un simplu martor la nelegiuirile comuniste mereu gata să dea declarații despre acestea (R, 135-136), el s-a rupt de confrații din exilul militant ale căror inițiative le socotea derizorii și ineficiente și și-a urmat drumul propriu (R, 97). Astfel, el a refuzat să lucreze la Europa Liberă pentru a nu fi silit să se ocupe doar de ceea ce ținea de sfera românească de care se înstrăinase (R, 109-110) și a colaborat doar la emisiuni de interes general din lumea occidentală (R, 110). Au fost și scriitori care n-au vrut să se implice în activități anticomuniste pentru că socoteau că rostul lor era să facă literatură, iar nu politică. Este argumentul invocat de P. Dumitriu, care beneficiase în țară de toate avantajele colaborării cu regimul (P, 112-113). Dintr-un motiv sau altul, din opțiune personală sau siliți de împrejurări, mulți scriitori au respins angajarea în lupta anticomunistă la Paris. Militantismul activ era doar una dintre căile deschise în fața exilaților români și ei au urmat-o sau nu în funcție de temperamentul, aspirațiile sau circumstanțelor vieții lor.

După căderea regimului comunist în 1989, întoarcerea temporară sau definitivă în România a devenit din nou posibilă pentru scriitorii care trăiseră în Franța cu gândul că nu-și vor mai vedea niciodată țara de origine. Reacția lor a fost diferită. Unii s-au grăbit să profite de libertatea recâștigată și au revenit în vizită în țară să revadă locurile părăsite de mult. Când a aflat de revolta de la Timișoara din decembrie 1989, D. Țepeneag a trecut de la disprețul fără margini la o admirație la fel de excesivă pentru românii din țară. Cuprins de căință pentru atitudinea lui trecută și de febră revoluționară, a dorit să ia și el parte la evenimente, așa că a însoțit unul din primele convoaie cu medicamente care au intrat în București după fuga lui Ceaușescu (Rt, 66). Entuziasmul și buimăceala primelor momente au trecut, dar scriitorul, care a revenit de trei ori în România în 1990, iar când se înapoia la Paris nu se putea gândi decât la ce se întâmpla în țară, ar fi fost tentat să se întoarcă definitiv în România dacă n-ar fi știut că familia nu l-ar fi urmat (răspuns la ancheta

personală). El a continuat să revină însă periodic în țară, să petreacă câteva săptămâni pe an în București și, mai important, a decis să scrie din nou în română nu doar articole politice, ci literatură propriu-zisă. Scopul său declarat era de a se reintegra în limba și literatura țării de unde fusese izgonit din motive politice, iar hotărârea sa a fost susținută de setea de revanșă, de dorința acută de a repara injustiția comisă asupra lui de cei ce l-au izgonit odinioară (C, 144). La aproape patru decenii de la plecare, Monica Lovinescu și Virgil Ierunca au vizitat de mai multe ori România unde și-au publicat volumele de jurnale, memoriile și articolele pentru emisiunile radiofonice. După ce a trăit prima întâlnire a scriitorilor din țară la Paris ca pe o sărbătoare a declandestinizării (J3, 50), Monica Lovinescu s-a legănat pentru puțină vreme în iluziile de reînnoire morală postdecembristă a românilor, rapid spulberate de acțiunile neocomuniste ale noii puteri de la București (J3, 33). Dezamăgită totodată de surprinzătoarea ingratitudine a celor pentru care luptase atâta vreme, odinioară plini de elogii pentru ea (J3, 5, 9), s-a hotărât totuși să-și revadă locurile natale amintindu-și că în primii ani de exil de câte ori revenea la Paris spunea, dintr-un impuls inconștient, că se înapoiază la București (J3, 91). După ce a așteptat o viață întoarcerea, ea a ajuns să se întrebe dacă punerea în paranteză a existenței ei pentru a sluji cauza românească a avut un rost (J3, 94). Îndoielile i-au fost însă spulberate la prima descindere în țară din aprilie 1990, cea mai tulburătoare. Dincolo de senzația de irealitate dată de vârtejul întâlnirilor (J3, 95), dincolo de stinghereala și emoțiile inerente (J3, 100) – provocate de regăsirea figurilor cunoscute (J3, 120), dar și de invazia prezentului copilăriei (J3, 97) –, primirea călduroasă făcută la București de oameni cunoscuți sau necunoscuți i-a confirmat că lupta și viața ei au avut sens (J3, 95, 96, 97, 100). Întoarcerea visată o viață întreagă – de pildă atunci când își imagina că un nou război pentru eliberarea Estului ar mai fi posibil (T, 181) – a reprezentat un voiaj terapeutic pentru V. Ierunca, mereu bolnav de absența țării (T, 349). Sanda Stolojan mai fusese în România în perioada comunistă, dar în calitatea oficială de interpretă a unor politicieni francezi de vază, și avusese o relație paradoxală cu țara profund familiară, dar devenită tot mai străină ca spațiu stăpânit de o putere pe care o combătea (N, 90). După 1989, când întoarcerea normală în România a fost din nou posibilă, ea nu s-a grăbit să revină, asemenea altora, din voyeurism și gust al senzaționalului, ci a preferat să aștepte să se lămurească lucrurile și să-și evalueze propriile sentimente față de cele întâmplate în țară (C, 7). Confuză, cu impresia că în noua situație

nu mai era posibilă contopirea celor două jumătăți ale ființei sale – ca odinioară când eul românesc se potrivea celui disident –, ea a avut destule reticențe față de o eventuală călătorie în România unde știa că majoritatea s-au dus mai degrabă din curiozitate sau din interes (C, 25). Cuprinsă de un sentiment de proximitate, dar și de decalaj față de lumea românească (C, 11), ea și-a dat seama că în România avea să descopere un univers necunoscut, locuri familiare cu oameni străini (C, 5). Sanda Stolojan nu a vorbit prea mult despre drumul la București din mai 1990, când a însoțit comisia Parlamentului European pentru supravegherea alegerilor din România, mulțumindu-se să califice această călătorie drept complicată din punct de vedere sentimental și obositoare pentru nervi (C, 25). Ceva mai pe larg și-a descris revenirea în țară din iulie 1991. Devenită o occidentală care iubea imaginea României eterne (C, 69), jumătate străină în țara natală – după cum, la începutul exilului ei, se simțise străină în Franța necunoscută (C, 71) – ea a regăsit urmele trecutului în orașul de unde plecase, o lume fantomatică recunoscută după treizeci de ani de despărțire (C, 76-77).

Confruntați pe neașteptate cu posibilitatea de a reveni în țara lor de origine, unii scriitori exilați au evoluat de la entuziasm la rezervă sau invers. B. Nedelcovici, care a trăit multă vreme la Paris cu speranța de a se întoarce în România (J, 62), a fost răvășit de emoție în zilele tensionate din decembrie 1989 (J, 136). Ulterior, el a aflat destule lucruri care i-au dat senzația că în așa-zisa revoluție a avut loc o mistificare, ceea ce i-a diminuat intenția de a reveni cât mai grabnic în țară (J, 137, 139). Și mai mult l-a descurajat descoperirea că inițiativa de a pleca în martie 1990 cu ajutoare acoperea în fapt o escrocherie (J, 140). Întâmpinat cu răceală de unii scriitori la București, el și-a amintit o discuție din 1988 cu Dorin Tudoran, când susținuse că s-ar întoarce în România dacă situația de acolo s-ar schimba, și s-a simțit neliniștit și nehotărât (J 148). Atmosfera proastă de la Consiliul Uniunii Scriitorilor l-a făcut să nu rămână încă, pentru ca mai târziu comportamentul dezgustător al compatrioților să-l determine să se întrebe retoric cum poate fi cineva român (J, 161). Exilat involuntar până în 1989, B. Nedelcovici a trecut ulterior la un exil voluntar, presărat cu numeroase vizite în țară (răspuns la ancheta personală). Un drum diferit a parcurs I. Constantin. Inițial temător că întoarcerea ar putea fi la fel de sfâșietoare ca și plecarea, dar interesat de destinul românesc al operei lui și atras de ideea revenirii la matcă, (D, 237), el și-a depășit ulterior aprehensiunile: o dată ieșit la pensie în Franța, s-a

întors pentru totdeauna în locul de naștere, gest singular în fostul exil românesc la Paris.

Au existat și scriitori care au respins categoric ideea unei eventuale reveniri în România chiar și când lucrul devenise cu putință după înlăturarea regimului comunist. Th. Cazaban a refuzat să se întoarcă pentru că nu recunoștea legitimitatea puterii instalate la București în decembrie 1989 și nu dorea să o cauționeze (C, 21). El ar fi vrut să regăsească țara de unde plecase și nu mai recunoștea România de odinioară, mereu visată, în cea actuală (C, 169). P. Dumitriu declara în convorbirile cu G. Pruteanu din 1995 că nu se simțea în stare să vină pe meleagurile natale dintr-o groază irațională (P, 137) și abia în 1996 s-a încumetat să revadă locurile de unde plecase în 1960. V. Tănase nu a luat în considerare posibilitatea de a reveni definitiv în țară pentru că nu dorea să le impună copiilor săi deveniți francezi o dezrădăcinare asemănătoare celei care i-a fost impusă lui odinioară de vremurile potrivnice (R, 172). Pe de altă parte, el considera că ar fi fost nesănătos să încerce să se infiltreze în solidaritatea oamenilor care au suferit și în cele din urmă s-au eliberat împreună în România (R, 173). Cât despre P. Goma, el nu s-a întors nici măcar în vizită. Fără a mai avea familie sau prieteni în România, conștient de existența resentimentelor și geloziilor reciproce dintre cei rămași acasă și cei plecați în străinătate, el nu ar fi revenit decât pentru cărțile sale (J1, 201; J2, 188, 190). Socotind că distanța geografică și de mentalitate dintre exil și țară era de nedepășit, el nu a mai văzut în România patria lui (J1, 270, 287). Convins că un dialog cu cei care nu au cunoscut experiența exilului ar fi cu neputință de stabilit din cauza acuzațiilor reciproce (J3, 11, 30), și-a dat seama că se afla într-o situație paradoxală: în timpul comunismului, întoarcerea i-ar fi fost imposibilă, dar năzuia cu ardoare să revină în țară, mai apoi, lucrul a devenit ușor realizabil, dar îi dispăruse orice dorință de a îl împlini (J3, 179). Interdicția de a păși în țara natală impusă exilaților a fost ridicată din momentul prăbușirii regimului comunist, iar aceștia au ales dacă să se înapoieze sau nu în România.

De vreme ce limba este instrumentul de expresie al scriitorului, este firesc că majoritatea exilaților și-au pus cu acuitate problema adaptării lingvistice. Trecerea la o altă limbă nu în comunicarea uzuală, ci în creația artistică a fost una dintre încercările exilului. V. Ierunca era nemulțumit de franceza lui pe care o găsea retorică și prețioasă (T, 212). Sanda Stolojan vedea în nevoia opțiunii lingvistice o dramă a scriitorului

în exil și se întreba dacă este posibilă expresia poetică în altă limbă decât cea maternă (N, 14). Pentru G. Astaloș trecerea la un idiom străin implica o adevărată tragedie a dibuirii (E, 154). Niciodată convertit la scrisul în franceză, P. Goma a socotit dificultatea lingvistică un obstacol major pentru scriitorii din exil (J1, 219). D. Flămând nu era sigur că poate apela la resursele necunoscute ale unei limbi învățate după faza formatoare a copilăriei (interviu cu G. Adamesteanu); M. Vișniec simțea că nu avea acces la profunzimile francezei deprinse târziu (răspuns la ancheta personală). La început, D. Țepeneag avea impresia că atunci când scria în franceză sărăcea în gândire, nu doar în cuvinte (U, 461). Pe de altă parte, el își dădea seama că necesitatea traducerii îi impunea un fel de autocenzură, lucrul său asupra cuvintelor devenind superficial și timid (U, 495). Simțea că franceza sa era precară și fără rădăcini (Rt, 46): oricât de mare ar fi fost stratul cunoștințelor acumulate în memorie, româna rămânea chiar baza memoriei (Rz, 144). A trecut prin experiența chinuitoare de a scrie cu teama permanentă de a nu scăpa vreo greșeală de gramatică (Rt, 161). Gândirea nu avea cum să-i fie pe deplin liberă, o dată ce – spre deosebire de nativi – vorbind nu putea uita că vorbește din cauza preocupării obsesive față corectitudine (Rz, 144). Scrisul artistic în altă limbă decât cea maternă putea fi dificil și chiar traumatizant.

În schimb, pentru unii intelectuali exilați posibilitatea de a utiliza curent franceza a fost o circumstanță favorabilă. Ei nu s-au mulțumit să admire, cu secretă invidie, perfecțiunea francezei scrise de nativi, ca Sanda Stolojan (N, 233), dar s-au străduit să și-o însușească pe deplin așa încât s-o poată folosi în creația lor. Italienist de formație, I. Constantin, care s-a scufundat cu totul în mediu aproape exclusiv francez, nu s-a mai socotit refugiat doar în momentul când a simțit că limba noii sale țări l-a adoptat (răspuns la ancheta personală). V. Tănase a înțeles scrisul în franceză drept experiență, important fiind modul de a o fructifica (interviu cu C. Nistea). Deși aprecia că prezența în literatura franceză constituia o șansă, iar nu o garanție (R, 173), el a răspuns cu entuziasm la provocare: calitatea de scriitor francez îi permitea să se măsoare cu cei mai buni (R, 172). Pentru M. Vișniec scrisul în franceza învățată târziu a fost o aventură dificilă, dar fascinantă, ce i-a îngăduit o a doua naștere (răspuns la ancheta personală). El s-a declarat mereu îndatorat francezei care l-a ajutat decisiv în afirmarea ca dramaturg asigurând circulația universală a pieselor sale (interviu cu A. Furtună). Limba de adopție a dat uneori scriitorilor o nouă șansă de afirmare literară.

Au hotărât să scrie direct în franceză autori ca V. Tănase care au socotit că opera lor e greu traductibilă și riscă să se piardă esențialul prin transpoziție (R, 90). Adoptarea altei limbi a antrenat uneori modificarea formulei literare. De pildă, P. Dumitriu a renunțat la romanele realiste care l-au consacrat și și-a schimbat stilul narativ ca ecou al lipsei de materie și sărăciei epice resimțite de el drept specific occidentale (P, 101, 102). Unii scriitori au optat pentru o specializare lingvistică în funcție de genul literar practicat. D. Flămând a adoptat franceza în eseistică, dar a continuat să scrie poezie în română pentru că simțea că doar limba maternă îi permitea să aibă intuiții, să devină complice cu zona interzisului și a inomabilului (interviu cu G. Adameșteanu). La fel, B. Nedelcovici a scris publicistică în franceză, dar a păstrat româna pentru proza care îi cerea implicare rațională, emoțională și sentimentală (răspuns la ancheta personală). Dramaturg de succes în limba de adopție, M. Vișniec a rămas fidel românei în poezie, gen al intimității (răspuns la ancheta personală). Există și situația opusă. După cum declara în 1996, înaintea revenirii definitive în România, I. Constantin n-a mai scris poezie în limba maternă de la plecarea din țară, aceasta neîmpiedicându-l să redacteze studii și articole în română. Autorul și-a justificat opțiunea pentru franceză prin faptul că și-a modificat inevitabil spiritul și logica (D, 209, 210). În *Cuvântul nisiparniță*, operă de ficțiune singulară începută în română, dar în care se acumulau tot mai multe pasaje în franceză pentru a sfârși exclusiv în acest idiom, D. Țepeneag și-a pus problema dacă modificarea lingvistică antrenează o schimbare de personalitate, trecerea la altă limbă fiind posibilă doar după eliberarea de balastul fantasmatic al celeilalte (U, 496). Destui scriitori români au reușit să adopte franceza ca limbă de creație, opera lor din exil întregind-o pe cea din țară.

Româna nu a fost însă definitiv abandonată la Paris. Practicată uzual în mediul exilaților, ea a fost păstrată în stare neașteptat de pură. Ierunca socotea, de pildă, că abia în străinătate a descoperit limba maternă fără improvizații (T, 310). Tot astfel, G. Astaloș găsea că româna s-a conservat în exil și s-a degradat în țară (E, 251), iar D. Flămând descoperea autenticitatea limbii curate folosite de o parte a românilor din Franța (interviu cu Veronica Bălaj). V. Tănase refuza să se lase închis în solidaritatea stupidă a exilului și în ghetoul românesc din Paris (R, 98). În schimb, mulți intelectuali au păstrat contactul cu mediul conaționalilor stabiliți în Franța pentru că simțeau, cel puțin în primii lor ani occidentali, nevoia de a vorbi românește spre a se reoxigena, necesitate imperioasă

mărturisită chiar și de cei care au sfârșit prin a publica în franceză, ca G. Astaloș (E, 64) sau I. Constantin (D, 208). Epistolier fervent, G. Astaloș a practicat asiduu corespondența în română tocmai pentru a rămâne în legătură spontană cu limba țării sale de origine (E, 248). Cât despre P. Dumitriu, el a revenit la scrisul în română înainte de a-și face curaj să se întoarcă fizic în țară și considera că acest fapt echivala cu o prezență reală în România, pentru că reprezenta manifestarea patriei din el (P, 137). După 1990, D. Țepeneag a redevenit ca scriitor în literatura română, el scriindu-și în limba maternă ultimele romane, opere de factură diferită decât cele redactate în franceză. După părerea lui, reconvertirea lingvistică i-a adus și o revigorare literară, ieșirea dintr-un impas estetic, căci experimentele sale avangardiste în franceză erau pândite de riscul de a eșua într-un formalism sterilizant (Rz, 218). O dată cu răsturnarea regimului comunist, revenirea la creația în română era o alternativă la dispoziția scriitorilor stabiliți la Paris.

Interesant este că au existat și artiști în exil care nu au abandonat niciodată scrisul în română nici atunci când era imposibil să mai fie publicați altfel decât în traducere. E adevărat, opinia că literatura română se putea face exclusiv în România era răspândită, la ea aderând autori ca V. Tănase (R, 97), D. Țepeneag (Rt, 65, 132; Rz, 113) sau D. Flămând (interviu cu Veronica Bălaj). V. Tănase respingea chiar noțiunea de literatură a exilului socotind că ea reprezenta doar o scuză pentru unii de a nu fi reușit în viața lor literară, pentru alții – de a se apăra de renumele celor care s-au făcut cunoscuți și în străinătate (interviu cu C. Nistea). D. Țepeneag era de părere că literatura diasporei poate interesa doar sub aspect tematic și politic (Rt, 158). Din punctul lui radical de vedere, scriitorii din exil ocupau pe nedrept în conștiința publică occidentală terenul rezervat literaturii române, în dauna confraților din țară mult mai reprezentativi și adesea superiori în plan estetic (Rz, 189, 244). Pe o poziție opusă s-a situat P. Goma, cel mai important autor care a socotit că merita să-și continue opera exclusiv în română la Paris. El a fost astfel pus în fața dilemei de a rămâne un scriitor într-o limbă neînsemnată care se adresează unor cititori români inexistenți sau de a accepta castrarea prin traducere (J1, 54). Nu a renunțat însă niciodată la opțiunea sa pentru română, deși se simțea secat de faptul că scria doar în vederea traducerii (J1, 54) și își dădea seama că în aceste condiții cărțile lui nu puteau avea ecou critic adecvat (J1, 174). Pe de altă parte, el era sfâșiat între dorința arzătoare ca opera lui să fie tipărită în românește și adusă la cunoștința publicului din țară și teama ca nu cumva ea să decepționeze

în raport cu legenda creată în jurul ei prin aura de disident a autorului (J1, 200). În pofida acestei nelinişti secrete, el a continuat mereu să viseze că va fi cândva publicat în limba maternă în care își gândea și își scria toate cărțile (J1, 228). Chiar dacă mare parte a autorilor din exil au preferat să se integreze vieții literare franceze, unii au continuat să scrie în română și să se adreseze unui prezumtiv cititor viitor. Opțiunea existențială a exilului a implicat și o opțiune literară.

Prin chiar dimensiunile ei, lucrarea noastră nu avea cum să să-și propună să epuizeze toate aspectele problematicii exilului. Ne-am oprit la cele care revin mai des în mărturiile scriitorilor români din Paris în încercarea de a identifica unele constante ale diferitelor raportări la experiența transplantării în altă țară. Am neglijat voit investigarea relațiilor personale dintre românii din exil, cu toate că ele ocupă un loc însemnat în multe din scrierile examinate. Nu am luat în considerare opiniile favorabile sau defavorabile despre unul sau mai mulți colegi de exil în conturarea unui tablou de ansamblu, întrucât ele erau prea pătimaș subiective și de multe ori se contraziceau reciproc. Dincolo de acest nivel al simpatiilor și antipatiilor personale, am trecut în revistă problemele care i-au preocupat mai mult pe exilații români cu privire la noul lor statut. Sperăm că prin această cercetare a încercărilor pribegiei, reflectate de scriitorii români care și-au părăsit țara în perioada comunistă, lucrarea noastră vine în completarea studiilor mai ample axate pe reconstituirea circumstanțelor și datelor obiective ale exilului.

NOTE

1 F. Manolescu, *Enciclopedia exilului literar românesc 1945-1989*, Ed. Compania, București, 2003.
2 E. Behring, *Scriitori români din exil. 1945-1989. O perspectivă istorico-literară*, trad. de Tatiana Petrache și Lucia Nicolau, Ed. Fundației Culturale Române, București, 2001.
3 L. Ulici, *Scriitori români din afara granițelor țării (Geografia exilului literar românesc)*, Fundația Luceafărul, București, 1996.
4 N. Florescu, *Întoarcerea proscrișilor, reevaluări critice ale literaturii exilului*, Ed. Jurnalul literar, București, 1998; *Noi, cei din pădure : reevaluări critice ale literaturii exilului*, Ed. Jurnalul literar, București, 2000.
5 C. Ungureanu, *La vest de Eden. O introducere în literatura exilului*, vol. I-II, Ed Amarcord, Timișoara, 1995 și 2000.
6 N. Sălcudeanu, *Patria de hârtie*, Ed. Aula, Brașov, 2003.
7 Gh. Glodeanu, *Incursiuni în literatura disporei și a disidenței*, Ed. Libra, București, 1999.
8 S. Alexandrescu, *Identitate în ruptură. Mentalități românești postbelice*, Ed. Univers, București, 2000.
9 M. Popa, *Reîntoarcerea în Ithaca. Scriitori români din exil*, Ed. Globus, București, 1998.
10 E. Lévinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, trad. de Marius Lazurca, Ed. Polirom, Iași, 1999.
11 T. Todorov, *Omul dezrădăcinat*, trad. de Ion Pop, Ed. Institutul European, Iași, 1999.
12 G. Scarpetta, *Elogiu cosmopolitismului*, trad. de Petruța Spânu, Ed. Polirom, Iași, 1997.
13 N. Sălcudeanu, *op. cit.*, p. 7-83.
14 N. Sălcudeanu, *op. cit.*, p. 25.
15 V. Nemoianu, „Ernst Jünger sau desprinderea de împrejurimi”, *Secolul 20*, nr. 10-11-12/ 1997 – 1-2-3/ 1998.
16 J. Starobinski, „Ipostaze ale melancoliei”, *România literară*, nr. 51-52, dec. 1998-ian. 1999.
17 C. Ungureanu, *op. cit.*, I, p. 5.
18 C. Ungureanu, *op. cit.*, I, p. 5.
19 Th. Adorno, *Minima moralia. Reflecții dintr-o viață mutilată*, trad. de Andrei Corbea, Ed. Univers, București, 1999.
20 J. Derrida, *Despre ospitalitate de vorbă cu Anne Dufourmantelle*, trad. de Mihai Ungurean, Ed. Polirom, Iași, 1999.
21 N. Sălcudeanu, *op. cit.*, p. 38.
22 Șt. A Doinaș, „Între farsă tragică și destin”, *Secolul 20*, nr. 10-11-12/ 1997 – 1-2-3/ 1998. V. și. Gh. Glodeanu, *op. cit.*, p. 5.
23 C.Ungureanu, *op. cit.*, I, p. 8.
24 Cf. N. Sălcudeanu, *op. cit.*, p.128.

[25] M. Spiridon, „La vest de Eden", *Secolul 20*, nr. 10-11-12/ 1997 – 1-2-3/ 1998.
[26] Cf. N. Sălcudeanu, *op. cit.*, p. 53.
[27] C.Ungureanu, *op. cit.*, I, p. 11.
[28] S. Alexandrescu, „Invizibilitatea emigrantului", *Secolul 20*, nr. 10-11-12/ 1997 – 1-2-3/ 1998.
[29] I. Mavrodin, „Atâta exil câtă conștiință a exilului", *Secolul 20*, nr. 10-11-12/ 1997 – 1-2-3/ 1998.

Abrevieri

Astaloș, E: George Astaloș, *Exil*, Ed. Casa Radio, București, 2004.
Cazaban, C: *Captiv în lumea liberă: Theodor Cazaban în dialog cu Cristian Bădiliță*, Ed. Echinox, Cluj, 2002.
Constantin, D: Ilie Constantin, *Dublul ochean*, Ed. Muzeul literaturii române, București, 2000.
Dumitriu, P: George Pruteanu, *Pactul cu diavolul: șase zile cu Petru Dumitriu*, Ed. Albatros, București, 1995
Goma, J 1, 2, 3: Paul Goma, *Jurnal pe sărite (1978-1993)*, *Jurnal de căldură mare (28 iunie-11 iulie 1989)*, *Jurnal de noapte lungă (septembrie-decembrie 1993)*, Ed. Nemira, București, 1997.
Ierunca, T: Virgil Ierunca, *Trecut-au anii...*, Ed. Humanitas, București, 2000.
Lovinescu, J 1, 2, 3: Monica Lovinescu, *Jurnal 1981-1984*, Ed. Humanitas, București, 2002; *Jurnal 1985-1988*, Ed. Humanitas, București, 2003; *Jurnal 1990-1993*, Ed. Humanitas, București, 2003
Lovinescu, V 1, 2: Monica Lovinescu, *La apa Vavilonului*, I-II, Ed. Humanitas, București, 1999, 2001.
Nedelcovici, J: Bujor Nedelcovici, *Jurnal infidel. Opere complete 5*, Ed. Allfa, București, 2005.
Stolojan, N: Sanda Stolojan, *Nori peste balcoane. Jurnal din exilul parizian*, Ed. Humanitas, București, 1996.
Stolojan, C: Sanda Stolojan, *Ceruri nomade. Jurnal din exilul parizian 1990-1996*, Ed. Humanitas, București, 1999.
Tănase, R: Virgil Tănase, *România mea*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1996.
Țepeneag, C: Dumitru Țepeneag, *Clepsidra răsturnată. Dialog cu Ion Simuț*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2003.
Țepeneag, Rt: Dumitru Țepeneag, *Reîntoarcerea fiului la sânul mamei rătăcite*, Ed. Institutul European, Iași,1993.
Țepeneag, Rz: Dumitru Țepeneag, *Războiul literaturii nu s-a încheiat*, București, 2000
Țepeneag, U: Dumitru Țepeneag, *Un român la Paris. Pagini de jurnal*, Ed. Cartea Românească, București, 2006.

Interviuri

Dinu Flămând, „Mi se pare absolut firesc să trăiesc în Paris și să am sufletul în Transilvania”, interviu cu George Arion, *Flacăra*, 44, 1993.
Dinu Flămând, „Ar trebui să ne exilăm cu toții”, interviu de Veronica Bălaj, *Orizont*, 3, 2000.
Dinu Flămând, interviu cu Ion Longin Popescu, *Formula AS*, 421, 2000.

Dinu Flămând, „Imaginea creației românești în Occident", interviu de Gabriela Adamașteanu, *22*, 692, 2003.
Bujor Nedelcovici, răspuns la ancheta „Scriitori români în exil" realizată de Cornel Nistea, *Discobolul*, 7-9, 2004.
Alexandru Papilian, „Sunt sedus de jurnalistică", interviu cu Aurelia Boriga, *Zig-Zag*, 14, 1992.
Virgil Tănase, răspuns la ancheta „Scriitori români în exil" realizată de Cornel Nistea, *Discobolul*, 7-9, 2004.
Matei Vișniec, „Nu pot scrie niciodată o piesă dacă nu pornesc de la o situație dramatică puternică", interviu cu Dora Pavel, *Apostrof*, 3, 2004.
Matei Vișniec, „Am fost fericit. Ca un zeu", interviu cu Angela Furtună, *Agonia*, 2, 2007.

L'EXIL DES ECRIVAINS ROUMAINS EN FRANCE APRES LA DEUXIEME GUERRE MONDIALE

Dans ses données objectives, le thème que nous abordons a été déjà étudié à fond. Il suffit de rappeler le dictionnaire de Florin Manolescu[1] ou le livre d'Eva Behring[2] sur l'exil des écrivains roumains, auxquels s'ajoutent des travaux dus à des auteurs comme Laurențiu Ulici[3], Nicolae Florescu[4], Cornel Ungureanu[5], Nicoleta Sălcudeanu[6], Gheorghe Glodeanu[7], Sorin Alexandrescu[8], Mircea Popa[9]. Dans ces conditions, nous avons pensé que nous pourrions compléter de manière utile cette bibliographie en nous occupant surtout de la perspective qu'ont les écrivains dont il sera question sur leur propre expérience d'exilés ou sur l'exil en général.

Notre ouvrage n'appartient pas à la critique littéraire. Nous ne ferons pas d'appréciations concernant la valeur esthétique des œuvres écrites pendant leur exil par les écrivains étudiés. L'objet de notre préoccupation sera formé par la motivation et les circonstances de l'exil, les conditions d'existence, l'intégration en France, l'activité politique et culturelle, l'attitude vis-à-vis du pays d'origine en proie à un régime totalitaire, le comportement de celui-ci à l'égard des exilés.

Nous pensons qu'il ne serait pas dépourvu d'intérêt, avant de commencer notre recherche proprement dite de passer en revue quelques réflexions d'ordre général sur l'exil qu'ont faites des auteurs tels que Emmanuel Lévinas[10], Tzvetan Todorov[11], Guy Scarpetta[12] ou, en Roumanie, les considérations de cette nature disséminées par Cornel Ungureanu, dans les deux volumes de son livre *La vest de Eden* ou bien par Nicoleta Sălcudeanu, dans la première section de *Patria de hârtie*[13]. Dans ce dernier livre est cité Elias Canetti qui affirme que « l'exil est la patrie de l'écrivain »[14]. On peut attribuer cette condition à l'homme en général. D'ailleurs, Virgil Nemoianu le dit dans le numéro spécial que la revue *Secolul 20* a consacré à l'exil en 1998[15]. Nemoianu y renverse l'ordre des termes : « En tant qu'homme, l'écrivain partage cet état. » Il

s'agirait de la tendance de l'homme de remonter à ses sources divines, idée néo-platonicienne. Cette tendance serait due au fait que l'homme a été chassé du Paradis. Jean Starobinski fait ce rapprochement dans une interview accordée à la revue *România literară*[16]. Il y explique que dans la culture européenne l'idée d'exil est mise en rapport avec le mythe du Paradis perdu. « L'homme n'existe qu'après avoir été chassé du Paradis », remarque Cornel Ungureanu[17]. L'exil est son origine. Quant à E. Lévinas, il parle de la nostalgie que suscite le souvenir d'un pays où nous n'avons jamais été. D'autre part, en parlant de l'époque moderne, post-nietzschéenne, Cornel Ungureanu affirme : « Si Dieu est mort, la terre tout entière est devenue un lieu d'exil. »[18]

Toutes ces opinions se réfèrent à un exil fictif, à un état fondamental de déréliction qui serait caractéristique à l'être humain. Souvent, elles ont été formulées par des penseurs qui étaient effectivement des déracinés. En évoquant les cas de Lévinas, Adorno[19], Todorov et Derrida[20], qui ont réfléchi à « l'exil métaphysique » dont Cioran a parlé lui aussi, Nicoleta Sălcudeanu écrit : « L'attention accordée au thème du déracinement (...) provient aussi de l'expérience individuelle, subjective, d'expatrié, de la plupart d'entre eux. »[21]

Selon le poète Ştefan-Augustin Doinaş, l'exilé souffre parce que, en quittant définitivement son pays, il a perdu sa mythologie personnelle[22]. Dans ces conditions, « pour certains, leur pensée est tournée vers le retour chez eux, pour d'autres vers la nécessité d'un commencement absolu »[23]. Par ailleurs, certains écrivains parviennent à se couper de leurs racines et à devenir des apatrides, des « citoyens du monde ». Ce serait, partiellement, le cas de Dumitru Ţepeneag[24]. De toute façon, selon Monica Spiridon, l'écrivain qui quitte un pays totalitaire sort d'une schizophrénie pour entrer dans la normalité[25]. En outre, l'exil effectif peut insuffler à l'écrivain de l'énergie créatrice et alors il constitue une sorte de renaissance[26]. C'est aussi l'avis de C. Ungureanu : « Lorsqu'il n'est pas destructeur, lorsqu'il ne défigure pas, l'exil déchaîne des énergies créatrices exemplaires »[27]. Toutefois, l'écrivain qui vient de s'exiler a la conscience de se trouver devant une alternative angoissante : succès au niveau international ou, au contraire, échec définitif.

Il serait peut-être utile de faire quelques distinctions d'ordre lexical. Un Etat peut *déporter* ou *déplacer* un certain nombre de ses citoyens. Il ne s'agit pas d'exil dans ce cas, puisque le lieu de déportation se trouve a l'intérieur des frontières de cet Etat même. La Russie s'est servie longtemps de la Sibérie dans ce but, alors que les communistes roumains

ont envoyé entre 1951 et 1955 des habitants « suspects » des villages du Banat dans la plaine du Bărăgan. D'autre part, *émigration*, *expatriation*, *exil* ne sont pas synonymes. Les Juifs de Roumanie qui sont allés vivre en Israël, leur pays d'origine, ne sont pas, à proprement parler, des exilés. On peut devenir exilé parce qu'on a été expulsé ou refoulé à la frontière, en tant qu'individu indésirable, après un voyage à l'étranger. Ce fut le cas de Dumitru Ţepeneag. L'exil peut être imposé ou volontaire, comme il peut être politique ou économique. L'exilé est quelqu'un qui ne peut retourner dans son pays sans risquer de perdre sa liberté. C'est, du moins, l'opinion de Sorin Alexandrescu[28]. Quant à Irina Mavrodin, elle affirme que l'exil s'associe à la conscience d'être exilé[29]. Enfin, à notre avis la notion d'exil intérieur, souvent évoquée, est métaphorique.

Les livres de mémoires, les journaux, les interviews accordées nous permettent de nous rendre compte de la diversité des manières de concevoir l'expérience de l'exil par les écrivains roumains établis à Paris après l'installation du régime communiste en Roumanie. Dans la plupart des cas, il n'est pas question d'un bilan rétrospectif global, mais d'observations sporadiques et fragmentaires qui, juxtaposées, nous conduisent à le reconstitution d'un tableau plus ou moins général. Chaque exilé a ressenti à sa façon le fait de se séparer de son pays d'origine. Toutefois, au-delà des expériences individuelles, il y a aussi, à ce propos, un assez grand nombre de traits communs. Notre ouvrage se propose de fixer quelques aspects définitoires de l'exil, tels qu'ils ressortent des témoignages des écrivains concernés. Nous ne les jugerons pas « objectivement », mais les présenterons à la lumière de leur subjectivité et avec le poids que leur accordent les écrivains en question. Ce qui nous intéresse n'est pas tellement de rétablir la vérité à propos d'un événement ou d'un autre, mais de mettre en relief leur reflet dans la conscience des exilés. Il s'agira dans cette partie de notre étude seulement des auteurs qui ont commenté eux-mêmes leur expérience.

Dans leurs écrits, ces hommes de lettres ont essayé parfois de définir l'exil, éventuellement en le différenciant des autres variantes d'éloignement du pays natal. Par exemple, G. Astaloș propose de faire une distinction entre l'exilé politique, poussé à partir par le refus de continuer à vivre sous un régime qu'il n'accepte pas, et l'émigrant, désireux surtout de s'adapter à la vie dans le pays d'adoption (E, 214). D. Ţepeneag fait la différence entre l'*exil*, l'*expatriation* forcée, qui suppose l'interdiction de revenir dans sa patrie, l'*émigration* volontaire, même

quand elle est déterminée par la misère matérielle et morale, et la *diaspora*, terme appartenant au début à l'histoire des religions et ayant le sens de dispersion d'une ethnie, sur le modèle des Juifs que les vicissitudes de l'histoire ont obligés à chercher refuge partout où ils étaient acceptés (Rz, 263). C'est toujours Ţepeneag qui a analysé les mutations subies par ces diverses catégories, par exemple la transformation de l'exil en diaspora quand les barrières politiques qui avaient empêché le retour au pays ont été levées. A son avis, ce changement s'accompagne de la dilution et finalement la disparition du sentiment d'appartenance au pays d'origine. Cela se passe parce que les ressortissants d'un même pays ne parviennent pas à constituer une entité politique ou littéraire distincte (Rt, 133). Plus fréquemment, les écrivains se rapportent à leur propre expérience quand ils définissent l'exil. Tout en admettant la dénomination d'exilés dont on se sert pour désigner ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont été chassés d'un pays soumis à un régime politique totalitaire, V. Tănase considérait que, dans son cas, cette notion – qui vise la situation administrative et non l'identité artistique – restait sans importance. Devenu écrivain français, il n'était plus un exilé (interview, C. Nistea). A. Papilian ne s'est pas considéré non plus exilé puisque, se sentant Européen, il n'a jamais eu l'intention de rentrer en Roumanie (interview, Aurelia Boriga). Th. Cazaban, qui, pendant son exil, s'était senti en quelque sorte étranger au pays d'adoption (C, 127), a découvert après 1990 que, proscrit par ses calomniateurs et même expulsé d'une Roumanie dont il ne reconnaissait pas la légitimité politique, il avait perdu la chance de retrouver le monde qu'il avait quitté (C, 21, 142, 169).

Pour définir la condition d'exilé, les écrivains se réfèrent à leur propre expérience, mais aussi à ce qu'ils ont remarqué chez leurs compatriotes. Ils ont identifié plusieurs catégories d'exilés, en fonction du moment et de la motivation du départ, ainsi que du comportement à l'étranger. Pour eux, il y a eu deux vagues et deux options: l'exil ancien, engagé dans le combat anticommuniste, et le plus récent, préoccupé surtout par la réussite professionnelle. Monica Lovinescu pensait que c'était le militantisme qui caractérisait ceux de la première génération, tandis que les autres, conscients du fait que rentrer en Roumanie n'était pas possible, étaient plus pragmatiques (J2, 97). Témoin de l'arrivée à Paris de la plupart des exilés, Monica Lovinescu a constaté qu'il y en avait qui n'étaient que des velléitaires (V2, 109), mais il y a eu aussi les représentants de l'exil esthétique des années '70-80 (V2, 125), ceux qui voulaient éviter le destin d'écrivains dans une langue de circulation restreinte (V2, 53), dont

quelques-uns ont réussi à s'adapter dans leur nouvelle patrie (V2, 39). Du point de vue de Th. Cazaban, proche de M. Eliade, le premier exil s'est donné pour mission d'informer l'Occident sur les crimes perpétrés dans l'Europe de l'Est et aussi de préserver les traditions roumaines, le deuxième a été tenté surtout par une vie sans contraintes (C, 7). Sanda Stolojan faisait une distinction entre les exilés qui avaient résisté au régime communiste en Roumanie et ceux intéressés par l'assimilation rapide et par leurs nouveaux emplois (N, 118). A son tour, P. Goma établissait plusieurs catégories de réfugiés, selon leur justification : opposition politique, désir de se construire une vie nouvelle ou incapacité de supporter encore les conditions de la vie en Roumanie – le cas de Lucian Raicu lui paraissait exemplaire pour cette dernière motivation (J2, 94). Le comportement différent de ceux qui ont quitté la Roumanie pendant la période de Gheorghiu-Dej et ceux qui l'ont fait plus tard a été mis en évidence par les représentants des deux catégories. Monica Lovinescu observe que si durant le premier exil les différences d'option politique n'ont pas empêché la solidarité anticommuniste, plus tard il y a eu des dissensions graves entre les Roumains de Paris, dissensions encouragées par ceux que la Securitate avait infiltrés dans ce milieu après 1977 (J2, 236). Sanda Stolojan plaçait, elle-aussi, a l'époque du mouvement Goma les manifestations de discorde, de rivalité et de volonté de puissance chez les exilés (N, 36). A son tour, B. Nedelcovici, arrivé à Paris en 1987, constatait la générosité des exilés anciens, contrastant avec les complexes, le désir d'affirmation à tout prix et la discorde entre ceux qui étaient venus plus tard (interview, C. Nistea). Réticent aussi bien à l'égard de l'extrémisme, généralement de droite, des premiers exilés, qu'à l'égard de la labilité morale, voire même la goujaterie des nouveaux venus (U, 383), D. Țepeneag a perçu d'emblée les dangers différents qui menaçaient les deux générations : la fatigue de la première et le désir de prospérité de la deuxième (U, 178). Parti de Roumanie en 1989, M. D. Gheorghiu distingue l'exil intellectuel de l'exil mobilisé, ajoutant que, tout en étant opposé au régime politique de Bucarest, l'exil intellectuel contestait aussi la tendance de l'autre d'entretenir à l'étranger un lien de type communautaire et de tout réduire à la dimension militante (*Les intellectuels dans le champ du pouvoir,* 284). On a établi aussi d'autres distinctions. Par exemple, se guidant d'après le critère de la réussite professionnelle, V. Tănase départageait ceux qui, en France, se sont affirmés en tant qu'écrivains de ceux qui ont fait de la condition de transfuges un alibi de leur échec (R, 98). Cependant, la distinction usuelle –

typologique, mais aussi entre les générations d'exilés – relève de l'implication politique. Excessivement tranchante et ne tenant pas compte de l'existence d'intellectuels qui, tel D. Ţepeneag, ont fait partie des deux catégories, l'opposition qu'on a envisagée le plus fréquemment a été celle entre les réfugiés actifs du point de vue politique et ceux qui ont été préoccupés surtout par leur réussite professionnelle.

Dans leurs confessions, de nombreux écrivains établis à Paris ont donné les raisons qui les ont déterminés à quitter la Roumanie. Grosso modo, il y a deux causes principales : morale-politique et esthétique. Soumis aux contraintes du régime communiste et parfois pressés de collaborer avec la Securitate, de nombreux artistes ont préféré s'expatrier pour ne pas se compromettre. I. Constantin l'a fait pour ne pas devenir un sous-homme. Il a considéré qu'il était plus simple de s'en aller que de résister aux tentatives insistantes de faire de lui un informateur de la police politique (D, 205, 227, 228). B. Nedelcovici s'est dit qu'il ne pourrait pas résister à la violence de l'histoire et il est parti pour ne pas en subir les contraintes (J, 89). Pour G. Astaloș la décision de s'exiler pour sauvegarder sa dignité représentait un acte qui donnait un sens à sa vie (E, 205). P. Goma a considéré que l'exil supposait une option éthique (J1, 212), une possibilité de ne pas sombrer dans le climat de dégradation générale du pays (J3, 30). D. Flămând a laissé ce pays derrière lui parce que l'atmosphère y devenait irrespirable et le spectacle de la lâcheté collective dégoûtant (interview, G. Arion). Puisque le régime paraissait définitivement installé, M. Vișniec a cherché une solution autre que la résistance culturelle de ses congénères, résistance qu'il croyait vaine (interview, Angela Furtună). La motivation initiale de V. Ierunca, homme de gauche pendant la guerre, courtisé par le nouveau pouvoir, semble paradoxale : il est parti justement parce que les avantages qu'on lui promettait le dégoûtaient (T, 367). Après avoir bénéficié des faveurs du régime, P. Dumitriu a décidé d'aller vivre à l'étranger pour racheter ses péchés de jeunesse (P, 116).

A proprement parler, souvent les raisons de l'exil ont été mixtes, à la fois politiques et littéraires. B. Nedelcovici considère que l'interdiction de publier qu'on lui avait infligée a été déterminante (interview, Elena Budu). Bien qu'il ait déclaré une fois s'être réfugié à l'étranger parce qu'il ne voulait pas choisir entre l'héroïsme et la compromission dans ses rapports avec les autorités de Bucarest (R, 77), V. Tănase a refusé en général d'expliquer politiquement son geste. Pensant que toute idéologie est nocive à la liberté de création, il a soutenu qu'il ne s'est pas établi à Paris pour se soustraire à un régime politique ennemi (*Caiete critice,* 4,

2007). Sans partager l'illusion de beaucoup de ses concitoyens qui croyaient que l'Occident était idéalement opposé à la Roumanie totalitaire (R, 75), il n'aurait pas voulu s'exiler, mais venir à Paris en homme libre d'y rester ou de rentrer dans son pays (R, 95). Selon ses affirmations, il s'est établi en France, pays de la culture, pour des raisons fondamentalement esthétiques, non pour se protéger contre les difficultés de la vie dans un pays communiste (R, 115). De même, M. Vișniec a invoqué une raison littéraire pour expliquer sa décision de s'exiler : il a voulu s'affirmer dans une langue de circulation internationale pour que ses pièces aient une audience large (interview, Angela Furtună). A l'époque du communisme, les intellectuels roumains ont choisi le monde libre pour avoir la possibilité d'agir et de créer sans contraintes, en se conformant à leur propres projets et sans devoir rendre des comptes aux autorités.

De tous les avantages que leur ont été offerts après avoir franchi le rideau de fer, la majorité de ceux qui se sont libérés d'un régime de dictature ont apprécié surtout la liberté même. Th. Cazaban souligne le fait de s'être mis à l'abri dans un pays libre (C, 171). Enchanté par la possibilité d'agir sans entraves, selon sa propre volonté, V. Ierunca a vécu des moments de ferveur secrète dans la rues de Paris (T, 142). Au moment de la fabrication de la première bombe atomique soviétique, il a été pris de panique, et sa seule consolation a été celle de se sentir protégé à Paris (T, 87). Ecrivain collaborationniste, choyé par le régime communiste de Roumanie, P. Dumitriu a préféré à son opulence et à sa position sociale l'anonymat dans un pays qui n'était pas asservi à Moscou et lui permettait de jouir d'une véritable liberté spirituelle (P, 115). Après les années passées sous un régime totalitaire, I. Constantin s'est senti revigoré en découvrant la faculté de penser librement à Paris (réponse à notre enquête). Ayant échappé aux tentatives de la Securitate de le racoler, il a perdu son pays quand il en est parti, mais il a pu vivre libre de la délation et de la peur (D, 217). De même, lorsqu'il a fait le bilan de l'année 1987, B. Nedelcovici a trouvé essentiel son départ de Roumanie parce qu'il lui a permis de sauver peut-être sa vie et, de toute façon, de continuer son œuvre dans un espace où il ne devait plus avoir peur (J, 97). L'exil lui a donné la chance de vaincre ses appréhensions et de recouvrer une existence normale (interview, C. Nistea). Après avoir parcouru un trajet opposé à celui qu'avait parcouru Ovide, c'est-à-dire en allant de la périphérie vers le centre du monde, M. Vișniec s'est senti

libéré d'un pays ou il n'y avait plus aucune perspective pour lui (interview, Dora Pavel). Le fait de respirer librement en France a aidé D. Flămând à supporter les difficultés d'adaptation à la mentalité occidentale (interview, G. Arion). Venu d'un espace d'immobilisation forcée, V. Tănase a été fasciné, dès qu'il est arrivé en Occident, par la facilité de se déplacer sans entraves, de voyager où il voulait sans l'obligation d'en rendre compte aux autorités (R, 108). Le droit de voyager partout dans le monde a ébloui aussi B. Nedelcovici : désireux de s'imprégner de l'ambiance de chaque lieu visité (J, 79), il oubliait tout ce qu'il avait laissé derrière lui et s'enivrait insatiablement des images nouvelles qu'il découvrait (J, 81). Rentrer en Roumanie aurait été redevenir captif, c'est pourquoi il ne faut pas s'étonner du fait que la plupart de exilés ont eu souvent un cauchemar identique : celui de se retrouver brusquement à Bucarest, sans aucun moyen de s'évader (Lovinescu, V1, 83 ; Ierunca, T, 49 ; Dumitriu, P, 137 ; Astaloș, E, 212, 213 ; Nedelcovici, J, 75). Physiquement et spirituellement, le fait d'avoir abandonné la Roumanie a été ressenti par les exilés comme une vraie libération. Au-delà de la simple possibilité de se déplacer sans restrictions – ce qui était inconcevable dans un pays totalitaire, mais allait de soi dans un Etat où les droits de l'homme étaient respectés – le départ leur a permis de se sauver d'un lieu suffocant où l'on était sujet à toutes sortes de restrictions et d'interdictions.

Une fois arrivés en France, les exilés roumains tardifs ont pénétré dans un monde fondamentalement différent de celui qu'ils avaient connu jusqu'alors. B. Nedelcovici s'est senti reconnaissant pour cette chance de connaître de l'intérieur une autre réalité politique et culturelle que celle de son pays natal (interview, C. Nistea). Frappé par la diversité des couleurs, V. Tănase a eu un véritable choc visuel, comme s'il s'était trouvé brusquement sur une autre planète (R, 107). Amenés parfois à pratiquer un métier nouveau, certains écrivains ont exploré passionnément les secrets de ce domaine d'activité inédit. En suivant un stage d'informatique, A. Papilian est entré en contact direct avec un aspect spécifique, à ce moment-là, au monde occidental, ce qui a modifié sa façon de penser. Par la suite, il est devenu journaliste, profession attractive pour lui car elle lui permettait de pénétrer dans des zones autrement inaccessibles de la réalité et d'observer leurs modifications perpétuelles (interview, Aurelia Boriga). D. Flămând s'est laissé entraîner dans un journalisme qui lui donnait le sentiment qu'il n'y avait plus que le moment présent et que le micro créait en quelque sorte l'événement (interview, G. Arion). Même s'il l'a trouve chronophage, M. Vișniec apprécie

l'expérience radiophonique qui lui a donné la possibilité d'avoir accès immédiatement à l'information et à l'actualité (interview, Dora Pavel). Le fait de s'établir dans un pays occidental a représenté pour les exilés la découverte d'opportunités moins développées ou même inexistantes en Roumanie.

Un avantage particulier, mis en évidence par bon nombre de ces écrivains, a été celui de s'établir à Paris, l'un des foyers de la culture européenne. Du point de vue de Monica Lovinescu, le fait de résider dans la capitale de la France, carrefour de plusieurs cultures et rampe de lancement intellectuel, était très important (V2, 13). Th. Cazaban se réjouit de sa présence dans un lieu qui favorise l'éclosion spirituelle et offre un climat par excellence culturel (C, 213). G. Astaloș estime que cette ville donne encore la mesure de la création moderne universelle (E, 233). V. Tănase pense que pour les Roumains, qui ont une tournure d'esprit apparentée à celle des Français, Paris est encore le centre du monde (R, 33). La fascination ancienne qu'exerce la France sur les intellectuels de Roumanie, pays si redevable historiquement à sa sœur latine (Cazaban, C, 171), est justifiée par le prestige de Paris (Stolojan, N, 130). De nombreux exilés ont la sensation qu'ils se trouvent dans un monde familier, qui leur paraît connu depuis longtemps. Monica Lovinescu se sentait chez elle à Paris (V2, 218) ; à son tour, Sanda Stolojan confirme l'impression des Roumains exilés à Paris de se trouver dans un endroit qui leur appartient (N, 108). V. Tănase a le sentiment d'y être né (*Caiete critice*, 4, 2007), M. Vișniec y a retrouvé sa patrie mentale (interview, Angela Furtună). Se sentant chez lui, I. Constantin n'a pu durant une longue période de sa vie s'absenter plus d'un mois de Paris (D, 212) ; B. Nedelcovici a pris l'habitude d'y vivre et d'y écrire (interview, Elena Budu). Depuis toujours, cette ville d'adoption s'est avérée un espace bénéfique pour les Roumains proscrits de leur patrie.

Certains de ceux qui avaient quitté la Roumanie pour vivre une vie nouvelle ont vu l'exil comme un processus d'initiation qui supposait une confrontation morale avec eux-mêmes, la vérification de la force de leur caractère (Ierunca, T, 343), un exercice d'humilité nécessaire pour retrouver leur identité (Astaloș, E, 109). Cependant, Th. Cazaban a refusé d'attribuer à l'exil une signification initiatique et a considéré que ceux qui avaient été forcés de quitter leur pays étaient des êtres humbles plutôt que des individus supérieurs, capables de s'affranchir de leur univers originaire (C, 26). Se trouvant sur le chemin de Damas (Ierunca, T, 90), les exilés ont été contraints de repartir à zéro et de se purifier

intérieurement après avoir renoncé à une partie d'eux-mêmes (Stolojan, N, 279) ; en se dépouillant intégralement de tout ce qu'avait été leur vie antérieure, ils ont pu se réduire à l'essentiel (Stolojan, N, 57). Ce n'est qu'en se reconstruisant de fond en comble, qu'ils ont pu acquérir une nouvelle identité (Nedelcovici, J, 65) et vivre une renaissance (Flămând, interview Veronica Balaj ; Nedelcovici, J, 47, 49, 57). De tous les écrivains roumains établis à Paris après la deuxième guerre mondiale, B. Nedelcovici est celui qui a caractérisé le plus souvent l'exil comme une épreuve initiatique. Il a traduit en termes presque religieux le fait d'avoir quitté son pays, geste dans lequel il a vu une marche franchie vers la mort, mais aussi un rite de passage vers la lumière (J, 64), une conversion suivie d'une illumination (J, 105), une ascèse doublée d'une pénitence (J, 117). Il s'agit de la sortie du labyrinthe après un pèlerinage spirituel aboutissant à la rédemption (J, 117), d'un trajet vers la connaissance durant lequel la condition de proscrit a été dépassée après avoir mis en lumière les résidus subconscients – désirs, complexes, souvenirs – (J, 212) d'une recherche de la vérité (J, 542), de la découverte d'une nouvelle identité par le dépassement des limites propres et l'élévation à un niveau moral et spirituel supérieur (J, 553). A ceux qui ne se sont pas perdus et ont eu la force morale d'affronter cette épreuve du retour à la surface après une plongée en soi-même, l'exil a offert la chance de se sauver. D'après le témoignage de quelques-uns des écrivains dont nous nous occupons, l'exil leur a donné la possibilité de découvrir un autre monde et, plus que ça, de se découvrir eux-mêmes.

Les intellectuels roumains établis à Paris ont relevé aussi d'autres avantages de leur nouvelle situation : des rencontres imprévues avec des personnages inabordables dans d'autres conditions (Astaloș, E, 223) ou une mobilité spirituelle supérieure à celle des compatriotes restés en Roumanie (Țepeneag, C, 139). Mais ils ont évoqué également les aléas de l'exil. Parmi ceux-ci, surtout les soucis matériels, voire même la pauvreté qu'ils ont connue au moins durant une première période, eux qui avaient abandonné toute leur fortune en Roumanie. Monica Lovinescu a évoqué l'image navrante des queues formées par les demandeurs d'asile accablés par l'inquiétude et les soucis (V1, 62-63). V. Ierunca a décrit la misère dans laquelle il a vécu durant ses premières années parisiennes (T, 19, 73, 127). Th. Cazaban s'est déclaré scandalisé du fait qu'en Roumanie les exilés étaient tenus pour de profiteurs, bien qu'ils fussent de pauvres hommes confrontés à toutes les difficultés du commencement (C, 99, 221). P. Goma a été tout le temps préoccupé par l'insécurité

matérielle qui menaçait parfois sa capacité d'écrire (J1, 54, 209, 220, 297). G. Astaloș a situé l'exil sous le signe de la pénurie chronique (E, 89, 184, 189) et a observé autour de lui les illusions fantaisistes de prospérité (E, 169, 178) de ceux qui étaient soumis aux caprices d'une vie mal assurée dans laquelle tout ce qu'on possédait à un moment donné pouvait disparaître le lendemain (E, 187). Même ceux qui se sont adaptés plus facilement à leur nouvelle vie ont dû faire face au début à des difficultés pécuniaires : V. Tănase s'en est souvenu (R, 113, 114) ; A. Papilian, également (interview, Aurelia Boriga).

Ceux qui ont quitté la Roumanie n'ont pas renoncé seulement à des biens matériels pour reprendre leur vie à zéro, mais ont dû se séparer aussi des hommes et des paysages qui leur étaient chers. La séparation de leur famille, de leurs amis, de leur maison et des lieux familiers, afin d'aller vers l'inconnu, a été difficile pour la plupart d'entre eux (Stolojan, N, 188 ; Constantin, D, 217 ; Nedelcovici, J, 547). Selon B. Nedelcovici (J, 65, 67) le départ a représenté une perte totale – y compris celle de ses souvenirs et de son âme. Penser à leur passé était pénible pour les proscrits. I. Constantin dit que le départ l'a obligé à gommer son existence antérieure (D, 205). Par contre, G. Astaloș considère que beaucoup d'exilés ont essayé de bâtir le présent sur les images du passé, nourrissant l'espoir qu'ils allaient récupérer dans un avenir indéterminé leur mode de vie initial (E, 55). Quant à Sanda Stolojan, elle estimait que le pari existentiel de ceux qui avaient perdu leur patrie était celui de garder inaltérée l'image du passé sans s'en laisser dévorer (N, 7). Selon D. Țepeneag, le déracinement comporte toujours le risque de perdre ses repères moraux parce qu'on a le sentiment qu'il n'y a plus d'instance devant laquelle il faut rendre compte de son comportement (Rz, 166). L'orientation dans le pays d'adoption entraîne la perte de bon nombre des points de référence qu'on avait eu avant de s'exiler.

Un danger qui a guetté les écrivains déracinés a été le déclassement social. Parfois, ils ont renoncé à une situation stable en Roumanie pour vivre d'expédients, plus ou moins longtemps, en France. Rédacteur à diverses revues et à un studio cinématographique de Bucarest, I. Constantin a dû travailler, des années durant, dans un parking souterrain parisien. Il a accepté l'idée qu'il fallait payer de cette manière le prix de la liberté acquise (D, 205, 207). G. Astaloș pense que parmi les principaux inconvénients de l'exil il y a eu la disqualification professionnelle et le recyclage obligatoire (E, 89). Gardien dans un grand immeuble luxueux de Paris durant quelque temps, B. Nedelcovici a accepté cela comme

faisant partie de l'aventure enrichissante de l'exil (réponse à notre enquête). Par contre, P. Goma trouve que le déclassement social qu'a entraîné le déracinement compte parmi les épreuves les plus dures qu'il a eu à affronter, presque plus difficile à supporter que la prison (J5, 20). Th. Cazaban a partagé la souffrance des exilés de ne pas pouvoir s'imposer en Occident (C, 169). De nombreux intellectuels roumains ont vécu à Paris l'expérience dure de la marginalisation sociale.

Pour les écrivains, le fait de ne pas être reconnus en tant que tels par les hommes de lettres occidentaux a représenté un échec. C'est ce genre particulier de ratage qu'a désigné Monica Lovinescu lorsqu'elle a évoqué le désarroi des écrivains roumains incapables d'obtenir des applaudissements, à l'instar du trio glorieux Cioran, Eliade, Ionesco (V1, 243-244 ; V2, 109). Apprécié par ses confrères et les critiques en Roumanie, I. Constantin a ressenti douloureusement le fait de passer longtemps à Paris pour un simple dilettante (D, 210). Conscient de la difficulté de s'imposer dans la littérature contemporaine française, il a eu tendance à considérer son exil comme un suicide littéraire et n'a pu surmonter ce sentiment que lorsque, après dix années de silence, il a commencé à être apprécié pour sa poésie écrite en français (D, 196, 211, 217). A son tour, D. Flămând a fini par accepter ce qui autrefois lui aurait paru inconcevable, c'est-à-dire l'idée de ne plus être écrivain (interview, I. Longin Popescu). Cela lui paraissait moins important que la possibilité de vivre sans compromission (interview, N. Băciuţ). Vu sa nouvelle condition, il a compris que le fait d'être ou de ne pas être connu n'avait plus beaucoup de sens (interview, G. Arion). L'anonymat intellectuel à Paris a été dur pour les écrivains qui avaient connu la notoriété dans leur pays. Sanda Stolojan dit que pour des auteurs ambitieux, qui avaient été appréciés par les critiques et les lecteurs en Roumanie, le fait de ne plus être connus en France les engouffrait dans une impasse psychologique (N, 67). Elle-même a ressenti l'amertume d'être ignorée par toutes les célébrités parisiennes (C, 93). Glorieux en Roumanie, P. Dumitriu s'est retrouvé dans la situation inconfortable d'être inexistant pour l'opinion littéraire française (P, 96). D. Ţepeneag a découvert que dans un monde libre le courage ne servait qu'à supporter l'anonymat (Rz, 197).

Parfois, ceux qui avaient quitté leur terre natale ont été victimes d'une véritable fracture existentielle. Ils sont devenus des métèques, hommes de rupture, comme les nommait, se nommant elle-même ainsi, Sanda Stolojan (N, 234) Elle définissait l'exil comme un état intermédiaire, définitoire pour des individus qui se trouvaient au seuil et pas au milieu

de la vie (N, 74). Jamais totalement intégrée dans le monde occidental, elle s'est sentie suspendue entre deux univers. Ses racines la retenaient en Roumanie, la langue, la culture et les années qu'elle avait passées à Paris la situaient en France (C, 23). P. Dumitriu a parlé du déchirement produit par son départ de Roumanie (P, 74), B. Nedelcovici, lui aussi, du déchirement de l'être, de la condition schizophrénique de l'exilé (J, 552). Dans la situation limite de l'exil (Ierunca, T, 53), l'existence ne suit pas son cours habituel, mais se déroule sous le signe de la discontinuité, d'un changement de direction brutal.

Sans jamais s'intégrer tout à fait dans la vie du pays d'adoption, incapables de s'assimiler complètement, bon nombre des exilés ont souffert de la solitude et de l'isolement. Sanda Stolojan a observé le complexe de l'étranger même chez ceux qui ont réussi matériellement et professionnellement (N, 29). G. Astaloș a perçu l'exil comme une condamnation à la solitude (E, 38). Ayant par nature la tendance de se séparer de tout, B. Nedelcovici s'est senti en France un étranger parmi des étrangers (J, 123). Esseulé et mal à l'aise, P. Goma en a souffert (J1, 174). Certains des proscrits ont trouvé difficilement la possibilité d'entrer en relation avec les indigènes, car ils vivaient avec le sentiment que leur chez soi se trouvait ailleurs (Lovinescu, V2, 161 ; Astaloș, E, 18). L'absence de souvenirs communs avec ceux qui l'entouraient a empêché Sanda Stolojan de se rapprocher d'eux (N, 99). G. Astaloș s'est senti rarement sur la même longueur d'onde avec les gens du pays, si bien que ses contacts ont été aléatoires (E, 159). L'un des obstacles a été l'indifférence des occidentaux, dénoncée par Sanda Stolojan (N, 182) et par I. Constantin, qui avait été reçu correctement mais avec froideur en France (D, 231). Au-delà de cette froideur naturelle de l'occidental, le désintérêt des Français pour les problèmes roumains ou pour le drame des pays de l'Est a révolté V. Ierunca (T, 148) et Th. Cazaban (C, 105). Réfugiés d'une Roumanie communiste, Monica Lovinescu (V1, 85), V. Ierunca (T, 64, 227, 337, 356) ou Sanda Stolojan (N, 108) ont eu le sentiment d'être marginalisés, suspectés, voire même repoussés par les intellectuels de gauche occidentaux, alors que P. Dumitriu s'est vu traiter de traître par les soviétophiles (P, 94). Pour D. Țepeneag, l'incapacité des exilés de participer pleinement à la vie socioculturelle du pays d'adoption est difficile à supporter (Rt, 65). L'attitude assez réservée des Parisiens a contribué à l'auto-isolement de certains proscrits accablés par le dépaysement.

De tous les témoignages que nous venons de passer en revue, il résulte que l'existence des intellectuels qui avaient quitté leur pays a été marquée de beaucoup de difficultés d'adaptation. Sanda Stolojan observe que les écrivains qui avaient bénéficié de toute sorte d'avantages en Roumanie en ont souffert plus que les autres. Ceux qui avaient été humiliés ou persécutés par le régime communiste sont sortis plus aisément de l'impasse et se sont adaptés assez vite à leur vie nouvelle, malgré la nostalgie, parfois l'abandon de leurs familles et le renoncement à leurs habitudes (N, 67). Evoquant ses propres sentiments, elle s'est rappelé le malaise initial de se retrouver dans un milieu étranger, son incapacité à connaître et à comprendre les Français, à leur faire partager ses obsessions (N, 172-173). G. Astaloș (E, 89) et B. Nedelcovici (interview, C. Nistea) énumèrent également parmi les avatars de l'exil l'effort d'adaptation à la manière d'être des Parisiens. D. Flămând a avoué qu'il lui a été impossible de s'acclimater tout à fait. A cause des mentalités différentes, il y a eu assez de choses qu'il n'a pu faire ou concevoir comme les locaux (interview, G. Arion). S'étant libéré du milieu hostile de Roumanie, B. Nedelcovici s'est habitué avec peine à celui qu'il a trouvé en France (J, 77-78). Dépris avec la prudence, il ne lui a pas été facile de s'ouvrir et devenir actif (J, 84). L'effort de s'approprier le style de vie occidental a été éprouvant pour beaucoup d'exilés.

Une fois arrivés en France, ces intellectuels n'ont pas nécessairement apprécié tout ce qu'il y ont découvert. P. Dumitriu a incriminé ce qui lui paraissait être froideur (P, 88), hostilité (P, 96), stérilité mentale, désorientation et crise des valeurs (P, 97, 103). Sanda Stolojan a noté les inconvénients qui contrebalançaient les avantages de la vie parisienne : la valeur relative de certaines choses et les contraintes insaisissables contrastant avec la liberté de penser et de s'exprimer, ainsi qu'avec la possibilité d'opter pour telle ou telle activité (N, 182). Tout en sachant comment on vivait en Roumanie et pourquoi ils l'avaient quittée, la exilés n'ont pas ignoré les imperfections de la vie dans leur pays d'adoption. Souvent, ils ne se sont pas sentis mieux en France qu'en Roumanie. Mutilés (Goma, J1, 123 ; Ţepeneag, Rz, 145), ayant le sentiment aigu de la précarité (Ţepeneag, U, 162), ils ont été parfois victimes de dépression (Nedelcovici, J, 110), menacés par la folie (Nedelcovici, interview, C. Nistea). Ils ont souffert de la nostalgie (Cazaban, C, 24, 26), mais aussi de maux physiques et d'insomnie (Nedelcovici, J, 42, 52), ils ont été malheureux (Goma, J1, 174), désorientés (Nedelcovici (J, 41), fatigués (Nedelcovici, J, 92), inquiets (Lovinescu,

V2, 217), mal assurés, ne sachant pas à quel avenir s'attendre (Ierunca, T, 158, 160 ; Goma, J1, 174 ; Nedelcovici, J, 95) ou carrément désespérés (Nedelcovici, J, 94 ; Goma, J1, 209). Selon le témoignage de la plupart d'entre eux, l'exil a été accompagné d'un inconfort psychique.

Prendre la décision de quitter la Roumanie n'a pas été facile. Cette décision a été précédée souvent d'une période d'hésitation pendant laquelle on a pesé les avantages et les désavantages d'un tel acte irréversible. Cependant, la séparation psychologique a précédé parfois la séparation physique. Selon G. Astaloș, l'exil commence avant de partir, au moment où l'on a vaincu l'angoisse et le doute. L'espoir de retrouver la dignité perdue offrait un réconfort (E, 52). Une fois arrivés en France, certains écrivains ont été tentés de rentrer et de retrouver l'existence déplorable qu'ils avaient menée auparavant. Monica Lovinescu a assisté plusieurs fois à de telles hésitations dramatiques. Elle ne s'est pas permis d'influencer dans un sens ou dans l'autre les personnes en question, que ce fut Gabriel Liiceanu, paralysé par les doutes (J1, 237), B. Nedelcovici, torturé par l'idée qu'il jouait sa vie (J2, 17), ou M. D. Gheorghiu, à tel point désemparé par la nécessité de prendre une décision qu'il ne se sentait plus à son aise à Paris en tant que boursier (J2, 179, 182). Sortis temporairement du pays, avec des bourses, ou à l'occasion de courts voyages, certains intellectuels croyaient qu'ils allaient rentrer dans quelques semaines. I. Constantin a décrit ses hésitations et ses impulsions contradictoires. Tantôt, il voulait s'établir en Italie et, ultérieurement, en France, tantôt il voulait revenir en Roumanie (D, 206). D. Flămând s'est dit qu'il n'était pas encore apte à s'installer à l'étranger (interview, Gabriela Adameșteanu). M. D. Gheorghiu a raté sa première tentative de s'exiler : se trouvant à Paris pour un stage de recherche, en 1986, il n'a pu se décider parce qu'il se sentait trop seul et n'avait pas la certitude de trouver un emploi en France. En 1989, quelques mois avant la chute du régime de Ceaușescu, il a vaincu ces incertitudes et il est revenu définitivement à Paris, où il s'est engagé dans l'activité de dénonciation des abus de ce régime (réponse à notre enquête). Les journaux de D. Țepeneag de la période de ses voyages d'études à Paris, en 1970-1972 et l973-1974, rendent compte justement de son hésitation. Il était ballotté entre l'attraction et la répulsion qu'il sentait lorsqu'il pensait rentrer en Roumanie. Désireux de publier et de s'affirmer en France, l'animateur et le théoricien de l'onirisme a senti à un moment donné que son rôle était plus important parmi les siens, que ses écrits représentaient l'avant-garde dans un pays qui venait à peine d'abandonner le réalisme socialiste, ce

qui n'aurait pas été le cas à Paris où toutes les expériences étaient possibles et acceptées (U, 85). Tenté par la liberté, il savait que ses gestes frondeurs contre le régime communiste allaient être sanctionnés à Bucarest et se faisait des soucis relatifs aux représailles inévitables, mais en même temps il craignait de ne pas trouver sa raison d'être s'il restait à Paris (U, 74). Marginalisé dans les cercles parisiens de gauche, attirés par ce qui se passait dans les pays socialistes (U, 163), il a ressenti les effets d'une double distanciation, culturelle et politique (U, 163), et a eu la sensation inconfortable d'être un intrus et même une *persona non grata* (U, 169). Inquiet (U, 91, 161), dépaysé et incapable de s'intégrer dans le monde occidental (U, 162), il avait l'impression qu'il allait suffoquer s'il ne rentrait pas, bien qu'il se rendît compte qu'il était plus sage de continuer à écrire, tranquillement, à Paris (U, 239). Anticommuniste fervent, mais aussi attentif aux déficiences de la société capitaliste, il a préféré, tant que cela a dépendu de lui – c'est-à-dire, avant d'être expulsé – affronter les risques de rentrer en Roumanie, plutôt que de se laisser anéantir par une société qui lui paraissait trop opulente (U, 247). Le dilemme de D. Ţepeneag a été résolu de manière brutale : les autorités roumaines l'ont obligé à rester en France en 1977, quand elles lui ont retiré la citoyenneté roumaine. L'indécision plus ou moins accentuée qu'ont connue la plupart des écrivains roumains avant de renoncer à vivre dans leur pays met en évidence implicitement les avantages et les désavantages de l'exil.

Les intellectuels exilés ont su apprécier les facilités que leur offrait leur vie nouvelle, la liberté de circuler et de s'exprimer, la possibilité de connaître un autre monde et de se connaître à fond eux-mêmes. Malgré cela, ils ont ressenti durement les effets de leur condition de déracinés : les difficultés matérielles, le risque de se déprofessionnaliser, la solitude et l'isolement, l'adaptation à un milieu inconnu. Les confessions des écrivains roumains établis à Paris après la deuxième guerre mondiale relèvent dans une égale mesure les lumières et les ombres de l'exil.

La plupart de ces écrivains n'ont jamais cessé de se préoccuper du destin du pays qu'ils avaient quitté. Hantés par des rêves (Ierunca, T, 97 ; Cazaban, C, 27), heureux de découvrir des livres d'auteurs roumains chez les bouquinistes des quais de la Seine (Ierunca, T, 143, 277), entendant ou ayant l'impression d'entendre à chaque pas la langue roumaine dans le Quartier Latin (Lovinescu, V1, 49, Ierunca, T, 64) ou rongés par l'impuissance de faire quelque chose pour leurs compatriotes d'au-delà du rideau de fer (Goma, *Journal d'un journal,* 20), certains

d'entre eux ont été en proie à une véritable *obsession roumaine*. C'est le syntagme dont ils se servent pour nommer le sentiment des autres exilés ou leur propre sentiment. Monica Lovinescu trouve que la maison de Sibiel reproduite par Nicolae Petra en terre mexicaine est une expression de ce sentiment lancinant (J2, 55). Sceptique, mais aussi impressionné, V. Ierunca remarque l'enthousiasme fou de Horia Tănăsescu, initiateur du projet grandiose de créer une encyclopédie de tous les aspects de la roumanité (T, 272). Sanda Stolojan essaie de s'expliquer la préoccupation insistante et presque maladive des déracinés pour leur lieu de naissance. Les problèmes roumains les harcelaient en permanence bien qu'ils fussent loin ou peut-être justement parce qu'ils étaient loin de leur pays.

Pour les représentants de l'exil militant, l'obsession roumaine a constitué une manière d'assumer une mission, celle d'alerter l'opinion publique occidentale sur les souffrances subies par les peuples qui se trouvaient sous domination soviétique et d'avertir ainsi le monde libre sur le danger communiste. Certains de ces intellectuels ont quitté le pays immédiatement après la guerre avec la certitude du retour imminent en Roumanie après la normalisation de la situation politique (Lovinescu, V1, 49-50). Les autres se sont établis en France plus tard, quand ils ne pouvaient plus entretenir de telles illusions. Ils accomplissaient ainsi un geste qu'ils croyaient définitif. Indifféremment du moment et du motif de leur départ, bon nombre d'entre eux se sont engagés activement à servir à l'étranger la cause roumaine. Ils avaient la ferme intention de devenir, après la période d'adaptation aux rigueurs de l'exil, des porte-parole de ceux qui étaient obligés de se taire en Roumanie (Ierunca, T, 368). Pleins d'abnégation envers la patrie qu'ils avaient abandonné physiquement, mais non dans leur esprit (Ierunca, T, 229), ayant un sentiment aigu de responsabilité envers leurs compatriotes captifs (Goma, J1 25), ils ont fait connaître par tous les moyens – radio, presse, conférences, réunions ou manifestations dans la rue – ce qui se passait en Roumanie. En tant que journalistes (Monica Lovinescu, V. Ierunca, Th. Cazaban), activistes pour la défense des droits de l'homme (Sanda Stolojan) ou écrivains (P. Goma, D. Țepeneag), ils ont opté pour cette façon de rendre hommage à la souffrance des Roumains (Ierunca, T, 369), nourrissant l'espoir de contribuer à la prise de conscience d'un Occident indifférent et apathique face au drame des pays de l'Est (Lovinescu, VI, 68). S'imposant le devoir de sauvegarder la spiritualité roumaine authentique (Ierunca, T, 370), les intellectuels engagés ont profité de la liberté d'expression dont ils disposaient pour dire à voix

haute toute la vérité sur la Roumanie (Ierunca, T, 316). Le microphone de *Free Europe* leur permettait de transpercer le rideau de fer et de revenir en quelque sorte auprès de leurs familles et de leurs amis restés au pays. Paradoxalement, leur présence à ce microphone, la possibilité de communiquer avec leur pays représentait leur unique possibilité de se défendre quand ils étaient agressés par les hommes que la Securitate envoyait de temps en temps pour les intimider ou les faire taire définitivement. Ce fut le cas lors de l'attentat qui a failli être fatal à Monica Lovinescu (Lovinescu, V2, 250).

Certains exilés ont consacré leur vie à la Roumanie, participant à leur façon à ce qui s'y passait (Lovinescu, V2, 64). Ils sont devenus la voix d'un peuple réduit au silence par des circonstances historiques défavorables. Cependant, leur manière de s'engager dans ce combat inégal a été diverse, selon le tempérament de chacun. Monica Lovinescu a oscillé entre une sorte d'ingénuité (V2, 244), l'exaltation juvénile au moment de la révolution hongroise (V1, 145), l'engagement à la fois lucide et passionnel (V1, 107) et le pessimisme surmonté (J2, 198). Même si elle a traversé des périodes de dépression, dues au sentiment de l'inutilité de son effort de s'opposer au régime de Bucarest, la persévérance lui a permis de surmonter le découragement (J2, 147-148). Il y a eu même des moments quand elle avait la certitude, qui semblait irrationnelle, qu'elle allait pouvoir influencer le déroulement des événements, certitude inspirée par la lectures de livres comme ceux de Soljenitsyne (V2, 84). Sceptique, incapable de s'illusionner, conscient de la précarité des moyens dont il disposait dans sa croisade anticommuniste, V. Ierunca n'a jamais espéré qu'il pourrait vaincre (T, 348). Il a jugé avec sévérité son engagement, qui lui paraissait déraisonnable, ses gestes qui lui paraissaient emphatiques, mais inefficaces (T, 45), ainsi que son témoignage sans écho. Le pessimisme ne l'a pas empêché de dédier sa vie, désespérément mais avec énergie et dynamisme (T, 352), à sa patrie lointaine et cela de manière tout à fait désintéressée (T, 21). Ayant le sentiment que l'élan idéaliste était ridicule, Sanda Stolojan a senti le besoin de prendre ses distances par rapport au combat politique accaparateur (N, 101), mais elle n'a jamais renoncé à la dénonciation du non-respect des droits de l'homme en Roumanie, bien que ce militantisme ne correspondît pas à sa nature profonde (N, 176). P. Goma ne considérait pas qu'il avait des qualités de combattant (J1, 25). D. Ţepeneag se croyait dépourvu de vocation pour la vie politique (U, 252). En dépit de ces convictions, ils ont continué à protester à Paris contre les abus des autorités roumaines.

Plus ou moins doués pour le combat d'usure, inutile en apparence, ils ont persévéré malgré tout.

L'engagement politique des écrivains roumains réfugiés à Paris leur a valu de sérieux inconvénients. Les envoyés de la Securitate menaçaient plus ou moins ouvertement les exilés qui s'opposaient au régime de Roumanie afin de les déterminer à renoncer à leur combat (Stolojan, N, 61). Dans les cas les plus dramatiques ceux-ci ont eu à subir des représailles. Les services secrets roumains ont planifié et parfois exécuté des attentats contre Monica Lovinescu, V. Ierunca et P. Goma. Les tentatives d'intimidation ont touché aussi les familles des exilés tenues pour otages à Bucarest, le cas le plus notoire étant celui de la mère de Monica Lovinescu, qu'on a arrêtée et laissée mourir en prison, la privant des soins médicaux nécessaires. Cela pour déterminer sa fille à renoncer à démasquer les crimes du régime communiste. Les exilés ont ressenti douloureusement la responsabilité d'avoir provoqué, par leur attitude tranchante, la souffrance de leurs proches. Si le danger effectif d'être assassinée n'a pas ébranlé Monica Lovinescu (V2, 248), le fait d'avoir contribué involontairement à la mort de sa mère l'a torturée toute sa vie (J1, 287).

Même quand les conséquences ont été moins tragiques, les intellectuels militants ont eu à payer pour leur attitude combative. Certains d'entre eux ont renoncé à leur carrière professionnelle, aux chances de réalisation personnelle pour se dédier au bien commun national. Ayant le sentiment de son devoir envers les Roumains, Monica Lovinescu a abandonné ses tentatives littéraires et surtout son activité de metteur en scène après un début prometteur dans les théâtres parisiens d'avant-garde (J2, 138). V. Ierunca a délaissé sa thèse de doctorat dirigée par Jean Wahl à la Sorbonne pour se consacrer intégralement à sa mission de défendre les valeurs authentiques créées en Roumanie (T, 369). Comme d'autre exilés, Th. Cazaban a préféré mettre sur un plan secondaire ses préoccupations littéraires et dénoncer ce qui se passait dans les pays de l'Est (C, 192).

Certains des écrivains militants ont été sujets à un malaise bizarre: ils ne se sont pas intégrés dans le milieu parisien, se contentant de vivre parmi leurs compatriotes (Lovinescu, J2, 115), dans une Roumanie virtuelle qui a confisqué toute leur existence (Lovinescu, J2, 115 ; Ierunca, T, 347). Ils ont vécu dans un régime d'urgence permanente (Lovinescu, V2, 231 ; Ierunca T, 367). Ils n'ont pas profité d'une vie normale, car la tranquillité et la chaleur des relations humaines leur ont été refusées par

la véhémence de leur engagement (Lovinescu, V2, 247). Obsédés par la Roumanie, ils n'ont jamais appartenu réellement à leur pays d'adoption.

Les intellectuels combattants avaient parfois le sentiment de se laisser entraîner par une sorte d'inertie, par l'habitude de répondre à tous les appels destinés à défendre la cause de ceux qui souffraient en Roumanie (Ierunca, T, 175). Ils étaient conscients du fait que les activités anticommunistes réclamées par des moments de mobilisation intense, tels les manifestations en faveur de P. Goma, risquaient de devenir en quelque sorte mécaniques (Lovinescu, V2, 231). La fatigue et le désenchantement guettaient tous ceux qui gaspillaient leur énergie en actions de protestation vouées, à première vue, à rester sans effet. (Ierunca, T, 149 ; Goma, J1, 54). La tentation d'abandonner était grande. En 1982, ayant des soucis personnels, mais aussi le sentiment de l'inutilité de ses activités politiques, P. Goma voulait renoncer au militantisme (J1, 65) ; en 1988, il se disait encore qu'il aurait été plus sage de renoncer à son activisme pour s'occuper de ses problèmes personnels (J1, 129). Le combat contre les autorités roumaines usait ceux qui le menaient sans leur offrir beaucoup de moments de réconfort.

Les exilés anticommunistes étaient déçus par la passivité, voire même la lâcheté des écrivains qui vivaient en Roumanie (Lovinescu, J1, 105) et ils étaient dégoûtés par les insultes que proféraient contre eux leurs calomniateurs (Lovinescu, J1, 140 ; Stolojan, N, 164). La nécessité de revenir tout le temps sur les mêmes problèmes, avec des arguments qui se répétaient, les épuisait (Lovinescu, J1, 153). Cette fatigue leur faisait penser qu'ils n'allaient pas trouver le mots appropriés pour contrecarrer les infamies de ceux qui étaient au service des autorités de Bucarest (Lovinescu, J1, 146). Afin de soutenir leurs valeurs morales et politiques et afin de se solidariser avec d'autres combattants anticommunistes, ils se voyaient parfois obligés de passer sous silence leurs propres opinions. V. Ierunca a publié dans les revues de l'exil les poésies faibles d'un confrère uniquement pour affermir la communauté d'esprit des exilés (T, 220) ; P. Goma a exagéré les vertus civiques et littéraires des Roumains (J1, 69 ; J3, 28) ; D. Ţepeneag a loué à toutes les occasions la littérature de Goma, qu'il n'appréciait pas, uniquement pour soutenir la cause commune (Rt, 128). Souvent, assumer une mission a représenté pour les écrivains le sacrifice de leurs intérêts personnels ou de leur confort et l'acceptation d'une condition parfois ingrate.

Il va sans dire qu'il y a eu aussi de écrivains exilés qui n'ont pas choisi de se consacrer à Paris au drame de leurs compatriotes. Il y en a

eu aussi qui l'ont fait sans trop de conviction, se laissant entraîner par les événements. A. Papilian – qui attribue l'effort déployé pour soutenir Mircea Dinescu en 1989 lorsque celui-ci était assigné à résidence à son amitié pour le poète – nous a avoué en répondant à notre enquête qu'il est arrivé à Paris à un âge auquel il ne pouvait plus reprendre tout à zéro. C'est pourquoi il a choisi de devenir journaliste au département roumain de R. F. I., ce qui l'obligeait à rester en contact avec la Roumanie. D'autres écrivains ont été contraints de rester neutres : I. Constantin ne s'est pas impliqué dans des actions de protestation parce qu'il avait peur de faire du mal à sa famille restée à Bucarest (D, 209), mais aussi à cause de la réserve que lui imposait son statut de fonctionnaire français. D'autres fois, après avoir milité quelque temps, certains écrivains ont décidé de renoncer. V. Tănase, qui avait constitué « le dossier Goma » présenté aux pays occidentaux dans la tentative de faire libérer celui qu'on avait arrêté à Bucarest, a préféré mettre un terme à ce genre d'activités toujours pour protéger sa famille (R. 97). N'appréciant pas ceux qui ne cessaient de « témoigner » en faveur des Roumains, longtemps après les avoir quitté (R, 135-136), il a rompu avec ses confrères militants dont il considérait dérisoires et inefficaces les initiatives, pour suivre son propre chemin d'écrivain français (R, 97). C'est l'explication de son refus de travailler à la radio *Free Europe* car il ne voulait pas s'occuper uniquement de ce qui se passait en Roumanie, dont il se sentait dorénavant étranger (R, 109-110). Il s'est contenté de collaborer à des émissions d'intérêt général qui se référaient au monde occidental (R, 110). Il y a eu aussi bon nombre d'écrivains qui ont refusé de s'impliquer dans des activités anticommunistes parce qu'il pensaient que leur rôle était d'écrire et non de faire de la politique. C'est l'argument invoqué par P. Dumitriu, qui avait bénéficié de tous les avantages de la collaboration avec le régime communiste quand il était encore en Roumanie (P, 112-113). Pour une raison ou une autre – option personnelle ou circonstances – ces écrivains ont refusé de s'engager dans le combat de leurs confrères. Le militantisme n'a été qu'une des voies qui s'est ouverte aux exilés roumains et ceux-ci l'ont suivie ou non en fonction de leur tempérament, de leurs aspirations ou des conjonctures de leur vie.

Après la chute du régime communiste en 1989, le retour temporaire ou définitif en Roumanie est redevenu possible pour les écrivains qui avaient vécu à Paris convaincus qu'ils n'allaient plus jamais revoir leur pays d'origine. Leurs attitudes ont été diverses. Certains d'entre eux se

sont hâtés de profiter de cette possibilité et ils sont revenus pour revoir les lieux qu'ils avaient quittés depuis plus ou moins longtemps. Quand il a pris connaissance de la révolte qui avait éclaté à Timișoara, D. Țepeneag est passé directement d'un mépris sans marges à une admiration tout aussi excessive pour ses compatriotes. Pris de remords pour son attitude passée et de fièvre révolutionnaire, il a voulu prendre part aux événements, c'est pourquoi il a accompagné l'un des premiers convois qui ont apporté des médicaments après la fuite échouée de Ceaușescu (Rt, 66). Une fois l'enthousiasme des premiers moments consumé, l'écrivain est revenu quand même par trois fois en Roumanie en 1990 et quand il rentrait à Paris il ne pouvait se préoccuper que de ce qui se passait là-bas. Il a été tenté de se rapatrier, mais il savait que sa famille ne l'aurait pas suivi (réponse à notre enquête). Il a continué de revenir périodiquement et de passer quelques semaines à Bucarest et, fait plus important, il a décidé d'écrire de nouveau en roumain non seulement des articles, mais aussi des romans. Et cela, bien que sa situation d'écrivain français soit consolidée. Son but déclaré est de se réintégrer dans la langue et la littérature de sa patrie, qui l'a chassé naguère parce qu'il avait osé critiquer le régime de Ceaușescu dans la presse occidentale. Sa décision est soutenue par son désir de revanche et de réparation d'une injustice (C, 144). Quatre décennies après leur départ, Monica Lovinescu et V. Ierunca ont visité plusieurs fois la Roumanie où ils ont fait paraître leurs journaux, leurs livres de mémoires et les articles de critique littéraire qu'ils avaient diffusé par l'intermédiaire de *Free Europe*. Après avoir participé à la première rencontre avec les écrivains de Roumanie venus à Paris pour fêter la libération (J3, 50), Monica Lovinescu s'est laissée bercer par des illusions de renouvellement moral des Roumains, illusions qui se sont dissipées rapidement lorsqu'elle a pris connaissance des agissements néo-communistes du nouveau pouvoir (J3, 33). Déçue également par la surprenante ingratitude de bon nombre de ceux pour la défense desquels elle avait combattu longtemps et qui n'avaient cessé de faire son éloge auparavant (J3, 50), elle a quand même décidé de revoir les lieux qui lui étaient familiers, se souvenant que durant les premières années d'exil quand elle revenait à Paris de quelque part une impulsion inconsciente la faisait s'imaginer qu'elle rentrait à Bucarest (J3, 91). Après avoir attendu si longtemps le retour en Roumanie, elle est arrivée à se demander si le fait d'avoir mis entre parenthèses sa vie personnelle pour se dédier à ses compatriotes avait été justifié (J3, 94). Ses doutes se sont dissipés lors de sa première visite, la plus troublante,

en Roumanie, en avril 1990. Au-delà de la sensation d'irréalité que lui a donné le vertige des nombreuses rencontres (J3, 95), au-delà du malaise et des émotions inhérentes aux retrouvailles (J3, 100, 120) et à la redécouverte de l'univers de son enfance (J3, 97), l'accueil chaleureux que lui ont fait des gens connus ou inconnus lui a rendu la conviction que sa vie avait eu du sens (J3, 95, 96, 97, 100). Le rêve du retour, qui a duré toute une vie – par exemple quand il s'imaginait qu'une nouvelle guerre qui allait libérer l'Est était encore possible (T, 181) – a représenté une sorte de voyage thérapeutique pour Virgil Ierunca, qui a souffert atrocement du fait d'avoir quitté son pays (T, 349). Sanda Stolojan est revenue en Roumanie à l'époque du régime communiste, mais elle l'a fait en sa qualité officielle d'interprète d'hommes politiques français de premier rang. Sa relation avec un pays profondément familier, mais devenu de plus en plus étranger à cause du fait qu'il était dominé par une force qu'elle combattait, a été paradoxale (N, 90). Après 1989, quand le retour en Roumanie était à nouveau possible, elle ne s'est pas hâtée de revenir, à l'instar de tant d'autres, qui le faisaient par une sorte de voyeurisme et de goût du sensationnel. Elle a préféré attendre que les choses fussent plus claires afin d'évaluer les sentiments que ce qui se passait dans le pays lui donnaient (C, 7). Confuse, ayant l'impression que dans la nouvelle situation la fusion des deux moitiés de son être n'était plus possible, comme cela s'était passé quand elle s'opposait au régime politique de Bucarest, elle a envisagé avec réticence un éventuel voyage en Roumanie. Pour elle, les autres entreprenaient ce voyage par curiosité ou par intérêt (C, 25). Le monde roumain lui paraissant à la fois proche et éloigné (C, 25), elle s'était rendu compte qu'elle allait découvrir en Roumanie un univers inconnu, où les lieux familiers étaient infestés d'hommes qui lui étaient étrangers (C, 5). Sanda Stolojan n'insiste pas sur le voyage officiel qu'elle a fait en mai 1990, quand elle a accompagné la commission du Parlement Européen qui devait observer le déroulement des élections en Roumanie. Elle s'est contentée de qualifier ce voyage comme compliqué du point de vue sentimental et éprouvant pour les nerfs (C, 25). Elle a insisté davantage sur son retour au pays en juillet 1991. Devenue une occidentale qui aimait l'image de la Roumanie éternelle (C, 69), à moitié étrangère à son pays natal – telle qu'elle avait été au début de son exil, quand elle s'était sentie une étrangère en France (C, 71) – elle a retrouvé des traces d'un passé devenu fantomatique dans une ville dont elle s'était séparée depuis trente ans (C, 76-77).

Confrontés à l'improviste avec la possibilité de retour dans leurs pays d'origine, certains écrivains exilés sont passés de l'enthousiasme à la réticence ou inversement. B. Nedelcovici, qui avait rêvé de ce retour (J, 62), a été bouleversé pendant les journées tendues de décembre 1989 (J, 136). Par la suite, il a appris des choses qui lui ont donné le sentiment que la soi-disant révolution avait été une mystification, ce qui a refroidi son désir de revenir très vite en Roumanie (J, 137, 139). La découverte du fait qu'il était tombé dans le piège d'une escroquerie lorsque, en mars 1990, il a voulu apporter des choses qui manquaient à ce moment-là aux Roumains, l'a découragé encore plus (J, 140). Accueilli froidement par certains écrivains, à Bucarest, il s'est souvenu d'une discussion qu'il avait eue en 1988 avec Dorin Tudoran, quand il avait soutenu qu'il retournerait en Roumanie si la situation du pays changeait. Il s'est senti inquiet et indécis (J, 148). L'ambiance désagréable qu'il a trouvée au Conseil de l'Union des Ecrivains l'a déterminé à différer son retour. Après, le comportement dégoûtant de ses compatriotes l'a fait se poser la question rhétorique *comment peut-on être Roumain?* (J, 161). Exilé malgré lui jusqu'en 1989, B. Nedelcovici a opté ultérieurement pour un exil volontaire, se contentant de visiter souvent le pays (réponse à notre enquête). I. Constantin a suivi un parcours différent. Ayant peur au début que le retour pourrait être tout aussi déchirant que le départ, mais préoccupé par le destin de son œuvre en Roumanie et tenté de redécouvrir ses origines (D, 237), il a fini par vaincre ses appréhensions : une fois retraité en France, il est revenu pour toujours à Bucarest, geste que d'autres anciens exilés n'ont pas imité.

Il y a eu des écrivains qui ont repoussé fermement l'idée du retour en Roumanie. Th. Cazaban a refusé d'y revenir parce qu'il ne reconnaissait pas la légitimité du nouveau pouvoir et ne voulait pas le cautionner (C, 21). Il aurait voulu retrouver le pays qu'il avait quitté, dont il avait rêvé, mais qui ne ressemblait pas à celui qui l'avait remplacé (C, 169). P. Dumitriu a déclaré dans sa conversation avec G. Pruteanu, publiée en 1995, qu'une sorte de frayeur irrationnelle l'a empêché de revoir son pays (P, 137). Ce n'est qu'en 1996 qu'il a osé visiter les lieux qu'il avait quittés en 1960. V. Tănase n'a jamais pris en considération la possibilité de se rapatrier parce qu'il n'a pas voulu imposer à ses enfants, devenus Français, un déracinement similaire à celui que lui avait imposé naguère une histoire hostile (R, 172). D'autre part, il pense qu'il aurait été inconvenant de s'infiltrer dans une communauté d'hommes qui avaient souffert et avaient réussi finalement à se libérer (R, 173). Quant à P.

Goma, il n'a même pas revu la Roumanie. N'y ayant plus de parents ou d'amis, conscient des ressentiments et des jalousies réciproques de ceux qui sont restés et de ceux qui sont partis à l'étranger, il ne serait revenu que pour s'occuper de ses livres (J1, 201 ; J2, 188, 190). La distance géographique et la différence de mentalité l'ont fait ne plus considérer la Roumanie comme sa patrie (J1, 270, 277). Convaincu du fait qu'un dialogue avec ceux qui n'avaient pas connu l'expérience de l'exil serait impossible, à cause des accusations réciproques (J3, 179), il s'est rendu compte qu'il se trouvait dans une situation paradoxale : avant, le retour, dont il avait rêvé continuellement, aurait été impossible, après, quand la chose était devenue aisément réalisable, il n'en a plus eu envie (J3, 179). La conclusion qui ressort de tous ces exemples est que chaque exilé a envisagé à sa manière le problème du retour en Roumanie.

Puisque la langue est le moyen d'expression de l'écrivain, il est normal que la majorité des exilés se soient posé avec acuité le problème de l'adaptation linguistique. Passer ou non à une autre langue, non pas pour communiquer, mais en tant qu'écrivains a été l'un des choix difficiles que les exilés ont dû faire. V. Ierunca était mécontent du français, qu'il trouvait rhétorique et précieux (T, 212). Sanda Stolojan voyait dans la nécessité de cette option un drame de l'écrivain en exil et se demandait si l'expression poétique est possible dans une autre langue que la sienne (N, 14). Pour G. Astaloș, le passage à un idiome étranger implique une véritable tragédie du tâtonnement (E, 154). Jamais converti à l'écriture en français, P. Goma trouvait que la difficulté de s'adapter à une autre langue constitue un obstacle majeur pour les écrivains en exil (J1, 219). D. Flămând n'était pas sûr qu'il pourrait découvrir les ressources inconnues d'une langue apprise après la période formatrice de l'enfance (interview, G. Adamișteanu). Au début, D. Țepeneag a eu le sentiment que lorsqu'il écrivait en français non seulement son vocabulaire, mais aussi sa pensée s'appauvrissait (U, 461). D'autre part, il se rendait compte que traduire ses écrits lui aurait imposé une sorte d'autocensure, son travail sur la langue devenant plus superficiel et plus timide (U, 495). Il sentait que son français était précaire (Rt, 46). Quelle que soit la richesse qu'aurait atteint sa connaissance du français, c'est toujours le roumain qui aurait constitué la base de sa mémoire linguistique (Rz, 14). Finalement, il a affronté l'expérience harassante d'écrire en français, toujours tenaillé par la peur de ne pas commettre des fautes de grammaire (Rt, 161). Sa pensée ne pouvait être tout à fait libre – comme chez les natifs – puisqu'il

ne pouvait éviter l'obsession des erreurs possibles (Rz, 144). L'expression artistique dans une autre langue que la sienne est difficile et traumatisante.

En revanche, pour certains intellectuels exilés la possibilité d'utiliser couramment le français a représenté une circonstance favorable. Ils ne se sont pas contentés d'admirer et d'envier en cachette la perfection du français écrit par les indigènes, comme Sanda Stolojan (N, 233), mais se sont efforcés d'atteindre eux-mêmes un niveau de maîtrise du français qui leur permît de l'utiliser dans leurs œuvres. Ayant une formation d'italianiste, I. Constantin, qui a vécu presque exclusivement en compagnie des Français, ne s'est plus considéré un réfugié quand il a senti que la langue de son nouveau pays l'avait adopté (réponse à notre enquête). V. Tănase a conçu l'écriture en français comme une expérience qu'il fallait faire fructifier (interview, C. Nistea). Il pensait que la présence dans la littérature française constituait une chance, non une garantie (R, 173). Toutefois, il a répondu avec enthousiasme à cette provocation : la qualité d'écrivain français lui permettait de se confronter avec les meilleurs (R, 172). Pour M. Vişniec, écrire en français, langue qu'il a apprise assez tard, a été une aventure difficile, mais fascinante, une sorte de nouvelle naissance (réponse à notre enquête). Il se déclare redevable au français qui l'a aidé à s'affirmer et a assuré la diffusion universelle de ses pièces de théâtre (interview, A. Furtună). Par conséquent, la langue d'adoption a offert parfois aux écrivains une nouvelle chance d'affirmation personnelle.

Certains écrivains, comme V. Tănase, ont décidé d'écrire en français parce qu'ils pensaient que leurs œuvres étaient difficilement traduisibles et risquaient de perdre l'essentiel de leur valeur durant l'opération de transposition en une autre langue (R, 90). Cette décision a entraîné parfois la modification de la formule littéraire adoptée. Par exemple, P. Dumitriu a renoncé au réalisme qui l'avait consacré en Roumanie et a transformé son style narratif, se conformant au peu de matière et à la pauvreté épique qu'il considérait spécifiques à la littérature occidentale de l'époque (P, 101, 102). Dans certains cas, les écrivains ont opté pour une langue ou pour l'autre en fonction du genre pratiqué. D. Flămând a écrit en français ses essais, mais a continué à écrire en roumain ses poésies parce qu'il sentait que seule sa langue maternelle lui permettait de frôler l'interdit et l'innommable (interview, G. Adameşteanu). Comme lui, B. Nedelcovici a écrit des articles en français, mais a gardé le roumain pour sa prose, qui lui demandait une implication rationnelle, émotionnelle et sentimentale (réponse à notre enquête). Dramaturge renommé dans sa

langue d'adoption, M. Vișniec est resté fidèle au roumain dans sa poésie, expression de l'expérience intime (réponse à notre enquête). Toutefois, le choix opposé s'est présenté aussi. Selon une déclaration faite en 1996, avant son retour définitif en Roumanie, après avoir quitté son pays, I. Constantin n'a plus écrit de poésies en roumain, ce qui ne l'a pas empêché de recourir à cette langue pour écrire ses études et ses articles. Il a justifié son option pour le français, en tant que poète, par le fait que son esprit, sa façon de penser avait changé en France (D, 209, 210). En écrivant *Le Mot sablier,* roman singulier qui commence en roumain mais dans lequel s'accumulent de plus en plus des phrases écrites en français jusqu'à ce que celui-ci remplace totalement le roumain, D. Țepeneag a voulu vérifier si le passage d'une langue à une autre entraîne une modification de la personnalité, puisque cette opération suppose l'évacuation du bagage fantasmatique de la première langue (U, 496). Pour conclure, on peut dire qu'un nombre assez grand d'écrivains ont adopté le français, leur œuvre écrite en exil complétant celle qu'ils avaient commencée en Roumanie.

De toute façon, ils n'ont pas abandonné complètement le roumain. Pratiquée de manière usuelle dans le milieu des exilés, notre langue a eu tendance à y rester inchangée. Certains écrivains s'en sont félicités. Par exemple, V. Ierunca trouvait que seulement en France il a découvert une langue maternelle dépourvue d'improvisations (T, 310). A son tour, G. Astaloș pense que le roumain a conservé sa pureté grâce aux exilés, car en Roumanie il s'est dégradé (E, 251). D. Flămând affirme lui aussi que la langue utilisée par les Roumains de Paris a sauvegardé son authenticité (interview, Veronica Bălaj). Il n'y a que V. Tănase qui ait refusé de se laisser emprisonner dans ce qu'il considérait être le ghetto roumain de Paris (R, 98). La plupart des intellectuels roumains ont gardé le contact avec le milieu de leurs compatriotes établis en France parce qu'ils ressentaient le besoin, au moins durant les premières années après avoir quitté la Roumanie, de parler le roumain, comme pour se réoxygéner, nécessité impérieuse qu'ont évoquée même ceux qui ont fini par écrire leurs œuvres en français (Astaloș, E, 64 ; Constantin, D, 208). G. Astaloș a écrit de très nombreuses lettres en roumain justement pour garder le contact avec notre langue (E, 248). Quant à P. Dumitriu, il a recommencé à écrire en roumain avant d'oser revenir en Roumanie. Il a eu le sentiment qu'en procédant de cette manière il était déjà présent dans son pays car c'était sa patrie du fond de lui-même qui se manifestait ainsi (P, 137). Depuis 1990, D. Țepeneag est redevenu écrivain roumain à part entière.

Ses derniers romans ont été traduits en français après avoir été écrits en roumain. De son point de vue, cette reconversion linguistique l'a revigoré, lui a permis de sortir d'une impasse esthétique. Ses derniers livres écrits en français couraient le risque de sombrer dans un formalisme stérile (Rz, 218). Une fois le régime communiste renversé, le retour au roumain s'offrait, comme une alternative, aux écrivains roumains établis à Paris.

Il y a eu aussi des écrivains qui n'ont jamais abandonné leur langue, même si cela leur imposait de se faire traduire, ce qui n'a pas été toujours réalisable. Par ailleurs, certains écrivains ont considéré que la littérature roumaine authentique ne pouvait être écrite qu'en Roumanie. Cette idée a été soutenue constamment par D. Ţepeneag (Rt, 65, 132 ; Rz, 113), mais aussi par V. Tănase (R, 97) et D. Flămând (interview, Veronica Bălaj). V. Tănase est allé jusqu'à contester la notion de littérature de l'exil. Il pensait que ce n'était qu'un prétexte auquel ont eu recours des écrivains qui dans n'importe quelles circonstances auraient échoué, ou bien une manière de minimiser le succès de ceux qui ont réussi à se faire connaître à l'étranger (interview, C. Nistea). D. Ţepeneag affirmait que la littérature de la diaspora ne pouvait intéresser que d'un point de vue thématique et politique (Rt, 158). De son point de vue radical, les écrivains exilés occupaient injustement dans la conscience publique occidentale le terrain réservé à la littérature roumaine, aux dépens de leurs confrères qui vivaient en Roumanie et qui souvent étaient plus représentatifs, supérieurs au niveau esthétique (Rz, 189, 244). A l'opposé, P. Goma a été l'écrivain le plus important à considérer qu'il valait la peine de continuer à Paris son œuvre exclusivement en roumain. Il a dû faire face à un dilemme : écrire dans une langue de circulation internationale négligeable et s'adresser à des lecteurs roumains presque inexistants ou accepter d'être « trahi » par la traduction (J1, 54). Toutefois, il n'a jamais renoncé à son option pour le roumain, bien qu'il se soit senti frustré à cause du fait qu'il écrivait en vue d'être traduit (J1, 54), se rendant compte que dans ces conditions ses livres ne pouvaient avoir l'écho critique adéquat (J1, 174). Il était déchiré entre, d'une part, le désir ardent que ses livres fussent publiés en roumain et mis à la disposition du public de Roumanie et, d'autre part, la peur de décevoir par rapport à la légende que son aura de dissident avait créée (J1, 200). En dépit de cette inquiétude secrète, il a continué à rêver de la publication de ses livres dans sa langue maternelle, tels qu'il avaient été écrits (J1, 228). Pour conclure, même si la plupart des écrivains exilés ont préféré ou auraient

préféré s'intégrer dans la vie littéraire française, certains d'entre eux ont continué d'écrire en roumain et de s'adresser à un lecteur présomptif.

Dans cette deuxième partie de notre ouvrage, nous nous sommes limitée aux problèmes de l'exil qui reviennent le plus fréquemment dans les confessions des écrivains roumains réfugiés à Paris et nous avons essayé d'identifier des constantes de leur expérience. Nous avons négligé délibérément les relations qui se sont établies entre eux, bien que celles-ci occupent une place importante dans les écrits que nous avons consultés. Nous avons préféré éviter cet aspect qui dans des confessions, forcément subjectives, est parfois épineux. Ignorant les sympathies et les antipathies personnelles, nous avons passé en revue les aspects qui les ont préoccupé tous. Nous espérons que cette recherche vient s'ajouter utilement à des travaux consacrés aux données objectives de l'exil des écrivains roumains après 1945.

NOTES

1 F. Manolescu, *Enciclopedia exilului literar românesc 1945-1989*, Ed. Compania, Bucureşti, 2003.
2 E. Behring, *Scriitori români din exil. 1945-1989. O perspectivă istorico-literară*, trad. par Tatiana Petrache și Lucia Nicolau, Ed. Fundației Culturale Române, Bucureşti, 2001.
3 L. Ulici, *Scriitori români din afara graniţelor ţării (Geografia exilului literar românesc)*, Fundația Luceafărul, Bucureşti, 1996.
4 N. Florescu, *Întoarcerea proscrișilor, reevaluări critice ale literaturii exilului*, Ed. Jurnalul literar, Bucureşti, 1998 ; *Noi, cei din pădure : reevaluări critice ale literaturii exilului*, Ed. Jurnalul literar, Bucureşti, 2000.
5 C. Ungureanu, *La vest de Eden. O introducere în literatura exilului*, vol. I-II, Ed Amarcord, Timișoara, 1995 et 2000.
6 N. Sălcudeanu, *Patria de hârtie*, Ed. Aula, Brașov, 2003.
7 Gh. Glodeanu, *Incursiuni în literatura disporei și a disidenţei*, Ed. Libra, Bucureşti, 1999.
8 S. Alexandrescu, *Identitate în ruptură. Mentalităţi românești postbelice*, Ed. Univers, Bucureşti, 2000.
9 M. Popa, *Reîntoarcerea în Ithaca. Scriitori români din exil*, Ed. Globus, Bucureşti, 1998.
10 E. Lévinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, trad. par Marius Lazurca, Ed. Polirom, Iași, 1999.
11 T. Todorov, *Omul dezrădăcinat*, trad. par Ion Pop, Ed. Institutul European, Iași, 1999.
12 G. Scarpetta, *Elogiu cosmopolitismului*, trad. par Petruța Spânu, Ed. Polirom, Iași, 1997.
13 N. Sălcudeanu, *op. cit.*, p. 7-83.
14 N. Sălcudeanu, *op. cit.*, p. 25.
15 V. Nemoianu, « Ernst Jünger sau desprinderea de împrejurimi », *Secolul 20*, nr. 10-11-12/ 1997 – 1-21-3/ 1998.
16 J. Starobinski, « Ipostaze ale melancoliei », *România literară*, nr. 51-52/ dec. 1998-ian. 1999.
17 C. Ungureanu, *op. cit.*, I, p. 5.
18 C. Ungureanu, *op. cit.*, I, p. 7.
19 Th. Adorno, *Minima moralia. Reflecţii dintr-o viaţă mutilată*, trad. par Andrei Corbea, Ed. Univers, Bucureşti, 1999.
20 J. Derrida, *Despre ospitalitate de vorbă cu Anne Dufourmantelle*, trad. par Mihai Ungurean, Ed. Polirom, Iași, 1999.
21 N. Sălcudeanu, *op. cit.*, p. 38.
22 Șt. A Doinaș, « Între farsă tragică și destin », *Secolul 20*, nr. 10-11-12/ 1997 – 1-2-3/ 1998. V. aussi Gh. Glodeanu, *op. cit.*, p. 5.
23 C.Ungureanu, *op. cit.*, I, p. 8.
24 Cf. N. Sălcudeanu, *op. cit.*, p.128.

25 M. Spiridon, « La vest de Eden », *Secolul 20*, nr. 10-11-12/ 1997 – 1-2-3/ 1998.
26 Cf. N. Sălcudeanu, *op. cit.*, p. 53.
27 C.Ungureanu, *op. cit.*, I, p. 11.
28 S. Alexandrescu, « Invizibilitatea emigrantului », *Secolul 20*, nr. 10-11-12/ 1997 – 1-2-3/ 1998.
29 I. Mavrodin, « Atâta exil câtă conștiință a exilului », *Secolul 20*, nr. 10-11-12/ 1997 – 1-2-3/ 1998.

Abréviations

Astaloș, E: George Astaloș, *Exil*, Ed. Casa Radio, București, 2004.
Cazaban, C: *Captiv în lumea liberă: Theodor Cazaban în dialog cu Cristian Bădiliță*, Ed. Echinox, Cluj, 2002.
Constantin, D: Ilie Constantin, *Dublul ochean*, Ed. Muzeul literaturii române, București, 2000.
Dumitriu, P: George Pruteanu, *Pactul cu diavolul: șase zile cu Petru Dumitriu*, Ed. Albatros, București, 1995
Goma, J 1, 2, 3: Paul Goma, *Jurnal pe sărite (1978-1993)*, *Jurnal de căldură mare (28 iunie-11 iulie 1989)*, *Jurnal de noapte lungă (septembrie-decembrie 1993)*, Ed. Nemira, București, 1997.
Ierunca, T: Virgil Ierunca, *Trecut-au anii...*, Ed. Humanitas, București, 2000.
Lovinescu, J 1, 2, 3: Monica Lovinescu, *Jurnal 1981-1984*, Ed. Humanitas, București, 2002; *Jurnal 1985-1988*, Ed. Humanitas, București, 2003; *Jurnal 1990-1993*, Ed. Humanitas, București, 2003
Lovinescu, V 1, 2: Monica Lovinescu, *La apa Vavilonului*, I-II, Ed. Humanitas, București, 1999, 2001.
Nedelcovici, J: Bujor Nedelcovici, *Jurnal infidel. Opere complete 5*, Ed. Allfa, București, 2005.
Stolojan, N: Sanda Stolojan, *Nori peste balcoane. Jurnal din exilul parizian*, Ed. Humanitas, București, 1996.
Stolojan, C: Sanda Stolojan, *Ceruri nomade. Jurnal din exilul parizian 1990-1996*, Ed. Humanitas, București, 1999.
Tănase, R: Virgil Tănase, *România mea*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1996.
Țepeneag, C: Dumitru Țepeneag, *Clepsidra răsturnată. Dialog cu Ion Simuț*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2003.
Țepeneag, Rt: Dumitru Țepeneag, *Reîntoarcerea fiului la sânul mamei rătăcite*, Ed. Institutul European, Iași,1993.
Țepeneag, Rz: Dumitru Țepeneag, *Războiul literaturii nu s-a încheiat*, București, 2000
Țepeneag, U: Dumitru Țepeneag, *Un român la Paris. Pagini de jurnal*, Ed. Cartea Românească, București, 2006.

Interviews

Dinu Flămând, „Mi se pare absolut firesc să trăiesc în Paris și să am sufletul în Transilvania”, interview accordée à George Arion, *Flacăra*, 44, 1993.
Dinu Flămând, „Ar trebui să ne exilăm cu toții”, interview accordée à Veronica Bălaj, *Orizont*, 3, 2000.
Dinu Flămând, interview accordée à Ion Longin Popescu, *Formula AS*, 421, 2000.

Dinu Flămând, „Imaginea creației românești în Occident”, interview accordée à Gabriela Adameșteanu, *22*, 692, 2003.
Bujor Nedelcovici, réponse à l’enquête „Scriitori români în exil” réalisée par Cornel Nistea, *Discobolul*, 7-9, 2004.
Alexandru Papilian, „Sunt sedus de jurnalistică”, interview accordée à Aurelia Boriga, *Zig-Zag*, 14, 1992.
Virgil Tănase, réponse à l’enquête „Scriitori români în exil” réalisée par Cornel Nistea, *Discobolul*, 7-9, 2004.
Matei Vișniec, „Nu pot scrie niciodată o piesă dacă nu pornesc de la o situație dramatică puternică”, interview accordée à Dora Pavel, *Apostrof*, 3, 2004.
Matei Vișniec, „Am fost fericit. Ca un zeu”, interview accordée à Angela Furtună, *Agonia*, 2, 2007.

FELICIA DUMAS

Născută în 1970, la Pitești
Doctorat în filologie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iași (1998)
Teză: *Tehnici non verbale de comunicare în liturghia ortodoxă*

Conferențiar, Facultatea de Litere, Departamentul de Limbi și Literaturi Străine
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza", Iași

Director de proiect național de cercetare științifică finanțat de Ministerul Educației Naționale și Cercetării Științifice, intitulat *Dicționar român-francez, francez-român de termeni religioși ortodocși* (2007-2010)

Participări cu comunicări științifice la colocvii și congrese internaționale din țară, precum și din Franța, Polonia, Liban

Autoare a numeroase studii publicate în reviste de specialitate din țară și străinătate

Cărți

Gest și expresie în liturghia ortodoxă. Studiu semiologic, prefață de prof. dr. Maria Carpov, Iași, Institutul European, 2000

Lexicologie française, Iași, Casa editorială Demiurg, 2008

FELICIA DUMAS

Née le 2 juin 1970 à Pitești (département d'Argeș), Roumanie

Docteure en linguistique, Université « Alexandru Ioan Cuza », Iași, Roumanie (1998)
Thèse : *Techniques de communication non-verbales dans la liturgie orthodoxe*

Maître de conférences, Université « Alexandru Ioan Cuza », Iași,
Faculté des Lettres, Département de langue et de littérature françaises

Directrice de projet national de recherche dont le but scientifique est la rédaction d'un Dictionnaire roumain-français, français-roumain de termes religieux orthodoxes (2007-2010)

Communications scientifiques à des colloques et des congrès internationaux (Roumanie, France, Pologne, Liban)

Nombreux articles scientifiques parus dans des revues roumaines et étrangères

Livres

Auteure d'un livre sur la sémiologie du geste liturgique byzantin (*Gest și expresie în liturghia ortodoxă. Studiu semiologic*, préface de prof. dr. Maria Carpov, Iași, Institutul European, 2000)

Auteure d'un livre sur le lexique de la langue française (*Lexicologie française*, Iași, Casa editorială Demiurg, 2008)

PĂSTRAREA ȘI TRANSMITEREA LIMBII ROMÂNE ÎN FAMILIILE DE ROMÂNI ȘI ÎN FAMILIILE MIXTE FRANCO-ROMÂNE CARE TRĂIESC ÎN FRANȚA

Analiză de cazuri și propuneri pentru conservarea limbii române în condițiile unui bilingvism (franco-român) și ale biculturalității

„Limba maternă se află la originea structurării fiecărui vorbitor căci ea este înscrisă, înainte de organizarea propriu-zisă a limbajului, la nivelul rădăcinilor senzoriale și corporale ale acestuia. Altfel spus, ea se referă la întregul univers al legăturilor corporale ale copilului cu mama și cu toate conținuturile perceptuale și emoționale din jurul acesteia. Prin urmare, atunci când limba maternă devine o limbă mută, există riscul unei alienări provocate de limba celuilalt. Din acest motiv, dar și ca mijloc de protecție în scopul supraviețuirii, străinii rămân împreună în exil, pentru a continua să vorbească limba maternă, cu toată savoarea și culorile sale”.[1]

Românii sunt numeroși în Franța, emigrați în două mari valuri, pe care le-am delimitat din punct de vedere istoric prin raportare la momentul răsturnării regimului comunist din România din decembrie 1989. Vom vorbi, deci, în lucrarea de față de o emigrație politică de dinainte de 1989 și de una economică, care a avut loc după 1989. Vom reveni într-o a doua parte a lucrării asupra acestui aspect. În contextul integrării destul de recente a României în Uniunea Europeană, se impune o cercetare amănunțită a mai multor aspecte, lingvistice, sociologice, culturale, referitoare la integrarea acestor români în societatea franceză

contemporană. Singura inițiativă a unui astfel de studiu științific – după știința noastră – realizat în această privință îi aparține unei cercetătoare de origine română, ea însăși stabilită în Franța, Dana Diminescu. *Visibles, mais peu nombreux* (Vizibili, dar puțini la număr) este titlul unui volum colectiv apărut în 2003 la editura Maison des Sciences de l Ă–('Ă– Homme și coordonat de cercetătoarea româncă, sociolog de formație. El cuprinde o serie de articole referitoare la diferitele tipuri de fenomene emigraționale ale românilor înspre diverse părți ale Europei (Europa Occidentală, Israel), printre care și în Franța. Nici o referire la bilingvism, la păstrarea limbii române și mai ales la transmiterea ei la copiii născuți în aceste familii de români stabilite în Franța; și cu atât mai puțin la copiii născuți în familii mixte, franco-române.

Ocupându-ne din ce în ce mai mult în ultima vreme de cercetarea bilingvismului în general și a celui franco-român în special, am putut inventaria o serie de cazuri de situații lingvistice definite la nivelul acestor tipuri de familii, de români sau mixte, punându-ne de fiecare dată problema păstrării limbii române și a transmiterii ei la copiii născuți în aceste familii. Cazurile sunt multiple, complexe și variate. Ele alcătuiesc corpusul analizei noastre socio-lingvistice. Din punct de vedere metodologic, analiza lingvistică a acestor cazuri se va sprijini pe modelul imaginarului lingvistic și socio-cultural propus de lingvista franceză Anne-Marie Houdebine de la Universitatea Paris 5, „René Descartes", Sorbona.

Prin urmare, ceea ce ne interesează cu precădere în prima parte a lucrării de față este să încercăm să vedem în ce fel imaginarul lingvistic construit în jurul limbii române, profund înrădăcinat într-un imaginar cultural (care îl generează) influențează procesul de transmitere (sau de netransmitere) a limbii române în familiile acestor români stabiliți în Franța, precum și în familiile mixte, franco-române ce locuiesc în această țară vest-europeană. Vom lucra pe un corpus alcătuit din treizeci de familii și anume: cinci cazuri de familii monoculturale (cu ambii părinți români), cu copii născuți în Franța; cinci cazuri de familii monoculturale cu copii născuți în România, înainte de plecarea și stabilirea în Franța; cincisprezece cazuri de familii mixte, franco-române, cu copii născuți în Franța; și cinci cazuri de familii mixte, franco-române, cu copii născuți în România. Toate aceste situații de contacte lingvistice vor fi analizate ținând cont de ocupația și de pregătirea socio-profesională a părinților, de perioada lor de ședere în Franța, de momentul emigrării acestor familii – parametrii absolut necesari pentru studiul imaginarului lingvistic și cultural

care se află la baza fenomenului de transmitere a limbii române ca limbă maternă.

Prin imaginar lingvistic, înțelegem aici, împreună cu Anne-Marie Houdebine, „raportul întreținut de vorbitor cu limba pe care o vorbește”,[2] ansamblul reprezentărilor pe care un vorbitor și le construiește în legătură cu limba pe care o vorbește, comentariile sale referitoare la folosirea sau nefolosirea acestei limbi. Prin imaginar cultural, înțelegem, prin analogie, raportul întreținut de subiecții vorbitori ai unei limbi cu o cultură căreia îi aparțin, ansamblul reprezentărilor pe care ei și le construiesc în legătură cu cultura poporului din care fac parte. Vom pleca de la ipoteza (pe care vom încerca să o verificăm în urma analizei corpusului) potrivit căreia imaginarul cultural îl generează pe cel lingvistic, acesta din urmă fiind puternic ancorat în imaginarul cultural.

1. Contextul izotopic și ipotezele cercetării

Pentru românii emigrați înainte de 1989, imaginarul cultural era dominat de mândria de a fi reprezentanții unei mari culture europene, oprimată de un regim anti-cultural. Marea lor majoritate au trăit exilul sub semnul apartenenței la această românitate deosebită, continuând să-și învețe copiii românește (concomitent cu limba franceză), datorită manifestării puternice a normelor identitare de la baza imaginarului lingvistic, care au sprijinit și influențat funcționarea normelor comunicaționale. Prin norme comunicaționale, înțelegem aici, împreună cu Anne-Marie Houdebine, normele care facilitează integrarea într-un grup, accentul fiind pus pe înțelegere.[3] Normele prescriptive sunt reperabile în discursuri care practică excluderea unor varietăți, sau idiomuri; normele fictive (din care fac parte normele identitare) sunt definite ca „reprezentări imaginare ale subiecților care se regăsesc în argumente estetizante, afective, nesusținute de vreun discurs anterior de tip instituțional, școlar sau gramatical”.[4] După 1989, imaginarul socio-cultural dominant se dovedește a fi mai degrabă cel al unui complex de inferioritate etnică și națională, care generează un imaginar lingvistic la nivelul căruia asistăm la o ștergere a normelor identitare în favoarea unui alt tip de norme (tot fictive: „ne e rușine să vorbim românește”), care susțin funcționarea normelor prescriptive în privința transmiterii limbii române copiilor născuți în familiile de români precum și în familiile mixte, franco-române. S-a ajuns în felul acesta la situații de monolingvism,

limba română fiind sacrificată în numele unei așa-zise condiționări monolingvistice (franțuzești) a unei bune integrări în societatea franceză și a unei bune reușite socio-profesionale. Vom încerca să demonstrăm în continuare, nuanțând cât mai mult cu putință, aceste afirmații.

2. Cazul familiilor monoculturale

Să începem cu familiile monoculturale (în care ambii părinți sunt români) cu copii născuți în Franța, după momentul emigrării părinților. Ca și celelalte trei cazuri delimitate în vederea analizei lingvistice și socio-culturale, și acesta prezintă câteva ramificații tipologice, individualizate în funcție de trei mari criterii: tipul de emigrare al părinților (politic sau economic); nivelul de competențe lingvistice de limbă franceză al părinților; tipul de pregătire socio-profesională al ambilor părinți. Din cele cinci cazuri de astfel de familii (monoculturale, cu copii născuți în Franța) inventariate în corpus, numai în două limba română este transmisă copiilor în același timp cu limba franceză. Este vorba despre două familii de intelectuali, una de profesori și cealaltă de medici, emigrați înainte și, respectiv, după 1989, cu bune cunoștințe de limbă franceză, ai căror copii sunt bilingvi, vorbind în același timp română și franceză. În celelalte trei cazuri, copiii nu vorbesc deloc românește, chiar dacă unii dintre ei mai păstrează legătura cu România, unde mai merg din când în când. Este vorba despre copii născuți din părinți emigrați înainte de 1989 (exilați politic), care vorbeau destul de bine franțuzește în momentul emigrării, de profesie liberală. Care să fie atunci factorii care influențează procesul transmiterii și, respectiv, al netransmiterii limbii române și care sunt normele privilegiate la nivelul acestor două tipuri de contacte lingvistice dintre română și franceză (dintre care cel de al doilea este complet ratat)? În cel de al doilea caz, agentul lingvistic de transmitere a limbii materne este mama, cei doi părinți fiind români și deci, vorbitori de limbă română; cu atât mai mult cu cât, în familiile în care limba română nu este transmisă copiilor, am constatat că nivelul competențelor lingvistice de limbă franceză al părinților era – în momentul emigrării lor – mai degrabă modest. Ceea ce înseamnă că trebuie să căutăm în altă parte – și anume la nivelul normelor de la baza imaginarului cultural – rațiunile unor astfel de comportamente. În primele două cazuri (de transmitere a limbii române), putem constata că normele dominante sunt cele identitare și comunicaționale, la nivelul unui imaginar lingvistic

profund ancorat într-un imaginar cultural pozitiv, valorizant. Limba română este înțeleasă ca suport al unei mari culturi europene, ca marcă identitară a apartenenței la această cultură remarcabilă, de care suntem mândri. Părinții continuă deci să transmită limba română copiilor lor pentru a le transmite în același timp și această moștenire culturală ai cărei purtători sunt, normele care acționeză pentru punerea în practică a acestui proces de transmitere fiind cele identitare: îi învață pe copii românește pentru ca ei să continue să-și exprime identitatea românească, aceea a unui popor care – deși sărac – este purtătorul unei culturi de excepție, al unei mari culturi europene, care a dat patrimoniului cultural universal personalități remarcabile în toate domeniile (de la științele exacte până la științele umane, artă, literatură, muzică etc.). Limba română este deci înțeleasă ca o marcă identitară, suport și instrument lingvistic de exprimare a unui imaginar cultural valorizant. Trebuie să fim mândri că suntem români (sau, în orice caz, să nu ne fie rușine de lucrul acesta) și să continuăm să ne învățăm copiii românește, deoarece este limba-suport a acestei importante moșteniri culturale. Acești părinți știu că limba română poate fi transmisă sub forma unui bilingvism franco-român și a unei biculturalități (franco-române). Normele comunicaționale stabilesc cu precizie tipul de interlocutori cu care copiii lor pot vorbi românește, tipurile de ocazii sociale și lingvistice, diferitele varietăți de mediu lingvistic. Prin urmare, acești copii vorbesc românește cu părinții lor, cu bunicii lor (care, în majoritatea cazurilor trăiesc în continuare în România și nu înțeleg limba franceză), cu prietenii lor de aceeași origine, acasă (deci, în familie) sau când își petrec vacanțele la bunici. Normele prescriptive în privința limbii române sunt înțelese cu multă supleţe, vizând interdicția de a vorbi românește în anumite ocazii lingvistice, cu anumite tipuri de interlocutori (lipsiți de competențe lingvistice de limbă română). În privința normelor identitare, acestea sunt întreținute de către părinți la nivelul unei identități românești exprimate și trăite în mediu francez sub semnul unei biculturalități franco-române. Iar copiii lor învață limba română în același timp cu limba franceză, atribuind fiecare dintre cele două limbi unui tip precis de mediu – cel familial, în cazul limbii române și cel lingvistic înconjurător, în cazul limbii franceze – cu la fel de multă plăcere, normele care domină acest proces de învățare fiind în cazul lor normele afective (sub-categorie a normelor fictive).

3. Frâne în procesul de transmitere a limbii române în familiile monoculturale

În cazul familiilor monoculturale în care limba română nu este transmisă, agentul lingvistic transmițător nu funcționează în mod „normal" și mama româncă îi vorbește în franceză copilului său român, născut și crescut în mediu francez. Acest factor responsabil de netransmiterea limbii române este de multe ori coroborat cu un altul și anume cu natura mai degrabă economică a emigrării părinților, al căror scop suprem și imediat este acela al unei integrări perfecte (în sensul asimilării) în societatea franceză prin eliminarea românei (văzută ca un cod lingvistic ce trădează o origine precisă) și adoptarea exclusivă a limbii franceze în vorbirea copiilor ca aceștia să poată să se integreze perfect din punct de vedere socio-școlar mai întâi și mai târziu, socio-profesional. Într-unul din cazuri, tatăl român și-a franțuzit extrem de evident numele românesc[5] (de la Tomescu la Tomescot) cu scopul foarte transparent de a șterge orice urmă a originii sale românești. Avem aici un exemplu de deghizare, care reflectă un imaginar cultural anihilant, ce dă naștere unui imaginar lingvistic de respingere totală, de renegare a limbii române. Funcționarea normelor fictive este evidentă: nu trebuie să vorbim românește, nu trebuie să-i învățăm pe copii românește, pentru a nu ne trăda originile românești și a ne da drept francezi. Cum se poate însă să te dai drept francez, când ești român, de fapt? Debarasându-te de identitatea de român, care riscă să fie trădată prin folosirea limbii române. Acești români se „deghizează" în francezi, adoptând limba franceză ca unic cod lingvistic și franțuzindu-și numele, ultimă marcă a românității de origine. Dar de ce să vrea să se dea drept francezi, când de fapt sunt români? Pentru că sunt obsedați de un imaginar cultural complet devalorizant, construit pe o proiecție în oglindă, reflectată de stereotipurile vehiculate de anumite mijloace de informare în masă din Franța. Românii sunt prost văzuți aici; la televiziunea franceză, a fi român este același lucru cu a fi hoț sau țigan. Această imagine trunchiată (construită la un singur nivel, cel al mijloacelor de informare în masă) se află la baza construirii acestui imaginar cultural devalorizant, care dă naștere unui imaginar lingvistic de anihilare totală a limbii române, văzută ca suport lingvistic al unei „culturi înapoiate", ca marcă lingvistică a apartenenței la un „popor înapoiat, necivilizat". Acest imaginar lingvistic este bazat pe funcționarea normelor prescriptive în privința folosirii limbii române, alături de normele fictive. Nu trebuie să-i învățăm pe copii limba română. La ce le trebuie

să știe să și vorbească românește? La nimic.[6] La școală și mai departe, la locul de muncă trebuie să știe să vorbească bine franțuzește. Prin urmare, limba română trebuie eliminată, ca ei să învețe să vorbească perfect franțuzește și să reușească în viață în Franța, în sensul unei bune integrări socio-profesionale. Limba română nu ar face decât să le trădeze o apartenență etnică și culturală care deranjează, care trebuie renegată și la care trebuie să renunțe, pentru a „îmbrăca" o alta – de împrumut – cea de francezi. Întâlnim acest tip de imaginar cultural și lingvistic și în câteva cazuri de familii mixte, franco-române, în care limba română nu este transmisă copiilor născuți în aceste familii.

4. Familiile monoculturale cu unul sau mai mulți copii născuți în România

În cazul familiilor monoculturale cu copii născuți în România, situația pare a fi mai omogenă, copiii continuând – în principiu – să vorbească românește (limba lor maternă, învățată acasă, în România) în paralel cu franceza învățată și perfecționată din momentul sosirii lor în Franța. Avem trei cazuri de astfel de familii (de intelectuali: ziariști și medici), emigrate înainte de 1989 și două cazuri de familii (tot de intelectuali: profesori și, respectiv, familia unui preot ortodox) emigrate după 1989. În două din primele cazuri, precum și în ultimele două, copiii se aflau la o vârstă școlară destul de avansată în momentul sosirii în Franța (și începuseră deja să învețe la școală franceza, în România), iar într-un al treilea caz erau destul de mici (de 3 și, respectiv, 4 ani) și nu avuseseră nici un contact cu limba franceză. Prin urmare, în această familie, părinții au întrerupt temporar comunicarea în limba română cu copiii, în scopul de a-i învăța franțuzește, limba mediului lingvistic ne-familial înconjurător. Apoi, după ce copiii au învățat limba franceză, au revenit la comunicarea „normală" în limba română acasă, cu aceștia. În toate aceste cazuri, avem de-a face cu situații de bilingvism la acești copii născuți în România și crescuți apoi în Franța, în mediu lingvistic ne-românesc. Imaginarul lingvistic construit în privința limbii române este generat de un imaginar cultural „normal", mai degrabă valorizant, limba română fiind văzută ca suport lingvistic al unei culturi europene importante, de care trebuie să fim mândri, sau – în orice caz – de care nu trebuie să ne fie rușine! Și cunoaștem personal o tânără franco-româncă, născută în România, într-o familie de intelectuali care au cerut azil politic în Franța înainte de

1989. Ea vorbește impecabil ambele limbi, fără să mai vorbim de succesul reușitei sale socio-profesionale: a obținut diploma de *agrégée de lettres modernes* și era deja asistent universitar la Sorbona. Vorbește cu aceeași plăcere și românește și franțuzește, deoarece imaginarul lingvistic construit în jurul limbii române este bazat – în cazul ei precis – mai ales pe funcționarea normelor identitare și comunicaționale. Vorbește românește cu familia și cu prietenii ei români, iar reprezentarea despre limba română este aceea a unei limbi care vehiculează o mare cultură europeană a cărei purtătoare este. Prin urmare, ea are propriul imaginar lingvistic referitor la limba română și, implicit, propriul imaginar cultural construit în privința originii sale românești. Ne aflăm aici în prezența unui aspect extrem de important al cercetării noastre: transmiterea limbii române copiilor născuți în aceste familii presupune în același timp și transmiterea imaginarului lingvistic al părinților construit în jurul limbii române. Iar acest proces de transmitere depinde în mod foarte strâns de tipul de imaginar cultural pe care părinții respectivi îl dezvoltă și îl cultivă referitor la originea lor românească. Vom reveni ulterior asupra acestui aspect.

5. Familiile mixte

În ceea ce privește familiile mixte cu copii născuți în Franța, am putut constata faptul că situația transmiterii limbii române este mai degrabă încurajatoare, pozitivă, în zece cazuri din cincisprezece româna fiind cunoscută (în diferite moduri) de către copiii născuți în aceste familii franco-române. În patru din acestea, părintele român este tatăl, lui revenindu-i rolul de agent lingvistic transmițător al limbii paterne; în celelalte unsprezece cazuri, mama este româncă și prin urmare, ea este cea care ar fi trebuit să își învețe copiii românește. Un singur tată din patru și patru mame din șapte (din grupul nostru de familii mixte) au reușit să transmită limba română în același timp cu însușirea limbii franceze, copiii lor fiind vorbitori bilingvi franco-români. Este vorba despre situații de bilingvism simultan, copiii respectivi însușindu-și cele două limbi în același timp în familie, limba română fiind vorbită cu interlocutori preciși și foarte bine cunoscuți de către copii, în ocazii lingvistice pe care ei le cunosc (de asemenea) foarte bine. Acești copii manifestă comportamente lingvistice reciproce[7] față de membrii familiei lor care vorbesc românește (mama sau tata), de anumiți prieteni de joacă (care

provin tot din familii mixte), precum și față de alți membri mai îndepărtați ai familiei lor române, rămași în general în România. Ei vorbesc românește numai acasă, sau atunci când sunt în vizită la prieteni care au aceleași competențe lingvistice ca ei, sau atunci când merg în vacanțe în România, la bunici. În acest caz, avem de-a face cu un imaginar lingvistic generat de un imaginar cultural valorizant, respectat și încurajat și de celălalt părinte, francez. Normele dominante sunt, în cazul acesta, cele comunicaționale, care stabilesc interlocutorii cu care se poate vorbi românește și ocaziile lingvistice în care limba română poate fi folosită, precum și normele identitare, ca sub-categorie a normelor fictive. Limba română este transmisă în aceste familii ca suport lingvistic al unei culturi diferite, alta decât cea franceză, o mare cultură europeană.

6. Criteriul competențelor lingvistice și al interesului cultural din partea celuilalt părinte, ne-român

În cazul familiilor mixte, franco-române, mai intervine un factor de care trebuie să ținem seama pentru analiza acestui proces de transmitere a limbii române și anume, criteriul competențelor de limbă română ale ambilor părinți, inclusiv deci (și mai cu seamă) de cele ale părintelui francez. În acest caz foarte precis, tipul de contact lingvistic dintre cele două limbi este mai complex, deoarece una dintre regulile elementare de politețe lingvistică este aceea conform căreia nu se vorbește cuiva într-o limbă care nu este înțeleasă de toți cei care sunt prezenți la discuție (sau care sunt de față). Mai ales într-un cadru restrâns și extrem de personal precum acela al familiei. În trei cazuri din patru (din cele cincisprezece care alcătuiesc corpusul nostru de familii mixte), mama franțuzoaică știe și românește, chiar dacă nu îi (le) vorbește copilului (copiilor) în această limbă (ci le vorbește în mod normal și natural în limba franceză). Totuși, chiar dacă s-ar părea că toate condițiile sunt practic îndeplinite în aceste trei familii pentru ca limba română să fie transmisă la copii, numai într-una singură copiii sunt bilingvi franco-români, reprezentativi pentru situația de bilingvism simultan. În majoritatea celorlalte familii mixte din corpusul nostru, tatăl francez este interesat de cultura română, de limbă de asemenea, neîmpiedicând în nici un fel procesul de transmitere a limbii române copiilor lor, în același timp cu învățarea de către aceștia a limbii franceze, în mediu lingvistic majoritar francez. Cu toate acestea, limba română nu este transmisă decât în zece cazuri din

cincisprezece. În cazul celor cinci familii mixte ale căror copii nu vorbesc românește, avem de-a face cu un imaginar lingvistic construit (de către părintele român) în jurul limbii române dominat mai cu seamă de normele prescriptive și fictive referitoare la această limbă. Acești copii nu trebuie să știe să vorbească românește pentru că nu au deloc nevoie de această limbă, ei fiind deja francezi. În mod automat, un copil născut dintr-un părinte de naționalitate franceză dobândește la rândul lui cetățenia franceză. Prin urmare, acești copii nu trebuie să învețe limba română pentru că nu le trebuie, „nu le servește la nimic. Sunt francezi, nu se vor mai întoarce în România, vor crește și vor rămâne în Franța".[8] Aceste norme prescriptive sunt accentuate de o serie de norme fictive referitoare la folosirea limbii române. Competențele lingvistice românești nu ar face decât să trădeze o origine pe care ei doresc să o șteargă, pe care părintele român dorește să o șteargă pentru ca respectivul copil, născut în Franța, să nu aibă decât o singură identitate, „mai bună", franceză. Acești părinți nu sunt cu totul împotriva situației de bilingvism, fiind de acord – în majoritatea cazurilor ca acești copii să fie bilingvi, dar nu franco-români, ci franco-englezi, franco-italieni. Considerată drept o limbă moartă din punct de vedere geopolitic, limba română este complet eliminată din moștenirea lingvistică și culturală a acestor copii. În aceste cazuri foarte precise, acest tip de imaginar lingvistic este produsul unui imaginar cultural devalorizant, anihilant sau cu tendință anihilantă. Părintele român poate dobândi cetățenia franceză în urma căsătoriei cu un cetățean francez, considerându-se apoi francez, numai francez, deoarece din punct de vedere cultural este „mult mai valorizant"; prin urmare, reprezentarea referitoare la familia sa mixtă va fi aceea a unei familii franceze, de francezi care locuiesc în Franța, fără intenția de se întoarce în România, care trebuie să vorbească „în mod normal și firesc" limba franceză și mai ales să vorbească în această limbă copiilor lor. „E mult mai bine pentru viitorul lor!", după cum ne-au mărturisit unii dintre subiecții anchetați.

7. Cazuri de bilingvism pasiv și sustractiv

Am inventariat și trei cazuri de alte tipuri de bilingvism, tot la copiii născuți în aceste familii mixte franco-române: două situații de bilingvism pasiv[9] și una de bilingvism sustractiv.[10] Limba română este transmisă în mod mai mult sau mai puțin „normal" în aceste familii, rezultatele acestui

proces nemaireprezentând forme de bilingvism simultan – situație ideală ce caracteriza cazurile prezentate mai sus. În cazul de bilingvism sustractiv, mama româncă și-a învățat românește copiii născuți în Franța, care înțeleg românește – după spusele sale – dar nu vorbesc decât „dacă sunt obligați". Această ultimă afirmație a sa – răspuns la chestionarul nostru de anchetă – ni se pare interesantă din două puncte de vedere: în primul rând, din punctul de vedere al tipului de însușire a limbii române de către acești copii și, în al doilea rând, din punctul de vedere al imaginarului lingvistic dezvoltat de ei în privința limbii române. Ei au învățat românește într-un mediu lingvistic predominant franțuzesc, româna fiind o limbă vorbită numai de mama lor, o limbă diferită de cea vorbită de toată lumea din jurul lor. În ce mod și din ce cauză au ajuns ei să nu mai vrea să o vorbească? Am interpreta acest tip de comportament lingvistic în termeni de comportament lingvistic reciproc inhibat, acești copii neavând prea des ocazii lingvistice de a vorbi românește și mai ales interlocutori cu acest tip de competențe lingvistice (românești). Mama lor ne-a mărturisit că le-a vorbit românește până la o anumită vârstă, pentru ca ei să învețe „puțin" limba, după care toată lumea a început să vorbească în limba franceză în familie. Școlarizați și crescuți în Franța, unde nu mai intrau deloc în contact cu alți interlocutori vorbitori de română, copiii respectivi au ajuns într-o situație lingvistică pe care am caracterizat-o ca bilingvism sustractiv. Ei și-au construit propriul imaginar lingvistic despre limba română, dominat de norme fictive (identitare) și prescriptive. Crescând, pe cale de a-și construi o identitate în Franța, departe de un contact permanent cu limba română, cu România (țara de origine a mamei lor), acești copii au început să-și reprime competențele lingvistice de română, percepute ca exotice și nenecesare (și judecate astfel de cei din anturajul lor, copii ce au devenit apoi, tineri preadolescenți), simțindu-se mai degrabă francezi. Neavând un imaginar cultural românesc, netransmis (și neconstruit) de către mama lor, imaginarul lingvistic pe care ei și l-au construit depre limba/suport al acestei culturi pe care ei nu o cunosc este unul de inhibare, de reticență.

Într-unul din cele două cazuri de bilingvism pasiv, este vorba despre copilul cel mai mare al unei familii franco-române care locuiește la Paris, un băiețel de 9 ani crescut mai mult de un bunic român, din partea mamei. Acest copil înțelege românește, fără să vorbească însă această limbă (a mamei și a bunicului său) și am putut constata direct natura pasivă a bilingvismului său, cunoscându-l pe băiețelul respectiv acum un an de zile. Bunicul este cel care i-a vorbit românește și nu mama lui,

deoarece el a petrecut mai mult timp cu băiatul decât aceasta („care lucrează”).[11] Crescut în mediu lingvistic predominant francez, fără alți interlocutori care să știe să vorbească românește în anturajul său imediat, copilul respectiv și-a dezvoltat această formă de bilingvism pasiv, înțelegând ce îi spune bunicul său în română, dar răspunzându-i invariabil în limba franceză. Observând că nu reușește să-l facă să vorbească românește, bunicul respectiv nu a mai vorbit cu celălalt nepoțel decât în franceză, iar acesta nici măcar nu înțelege limba română (ca fratele său mai mare). Cu toate acestea, el continuă să-i vorbească românește nepotului cel mare, conștient fiind de faptul că măcar el trebuie să cunoască (chiar și numai la acest nivel, al înțelegerii) limba purtătoare a culturii de origine a mamei sale, al cărui purtător este și el, în fond. Imaginarul lingvistic dezvoltat în privința limbii române de către acest băiețel este cel pe care i l-a transmis bunicul său matern, creat deci de acesta și nu de un imaginar cultural, așa cum credem că stau lucrurile în cazul adulților. Imaginarul cultural al acestui bunic este unul mai degrabă valorizant, care hrănește un imaginar lingvistic bazat pe norme comunicaționale (noi înșine l-am auzit vorbindu-i în limba română băiatului cel mare) și pe norme mai ales afective (și mai puțin identitare), domnul respectiv nutrind o nostalgie (pe care ne-a mărturisit-o) referitoare la țara de origine și la limba părinților săi.

8. Concluziile analizei corpusului

În ceea ce privește copiii născuți în familii mixte, franco-române, dar în România, înainte de emigrarea părinților în Franța, am constatat că limba română le este transmisă, agentul lingvistic transmițător „normal” – mama – fiind secundat de un altul (de cele mai multe ori monolingv): bunica sau / și bunicul români. Acești copii sunt în general bilingvi,[12] în situații de bilingvism mai mult sau mai puțin simultan, însușindu-și limba franceză în același timp cu limba română. Bătălia pentru păstrarea și transmiterea limbii române sub forma bilingvismului franco-român nu se dă în acest tip de familii, ci mai degrabă în celelalte cazuri, după cum am văzut mai sus. Imaginarul lingvistic construit în jurul limbii române este hrănit de un imaginar cultural valorizant, normele dominante fiind în primul rând cele identitare, urmate de cele comunicaționale. Ei sunt învățați românește pentru a putea continua să vorbească în această limbă cu restul familiei (monolingve) care trăiește în continuare în România.

În fond, atunci când vorbim despre procesul de transmitere a limbii române acestor copii, acest lucru presupune și transmiterea de către părinți a propriilor lor reprezentări referitoare la limba română, a propriului lor imaginar lingvistic, influențat și creat de imaginarul cultural. Cazurile fericite și reușite ale unei astfel de transmiteri sunt cele ale copiilor perfect bilingvi, precum acea tânără asistentă de la Sorbona. Există și situații mai puțin fericite, de netransmitere și la un moment dat, aflându-se în plin proces de construire a unei identități culturale, unii dintre copiii care nu au beneficiat de transmiterea limbii române încep să își caute identitatea biculturală (deci, implicit și românească) și să dorească să învețe limba-suport al acestei culturi ai cărei purtători ar dori să fie. La Centrul Cultural Francez din Iași (în nord-estul României) a sosit un e-mail din partea unei tinere de 26 de ani, născută în Franța, din părinți români, care nu au învățat-o românește. Dorea să știe cum poate învăța această limbă, care vehiculează o a doua cultură, a părinților ei, și de care ea se simțea privată.

Imaginarul lingvistic construit mai cu seamă în jurul limbilor materne ni se pare profund înrădăcinat în imaginarul cultural, care îl hrănește și care îl influențează, mai cu seamă în situațiile de contact lingvistic cu o a doua limbă, diferită, ocazionate de fenomenul emigrării acestor tipuri de familii la care ne-am referit până aici.

9. Identitate și integrare

Evident, sunt pe deplin conștientă de dificultățile personale pe care le întâmpină multe din aceste familii în ceea ce privește procesul de integrare, care influențează apoi – direct sau indirect – procesul de transmitere a limbii române copiilor lor, mai cu seamă în direcția scurtcircuitării acestuia. În ambele situații de opțiuni radicale – respectiv de transmitere și de netransmitere a limbii române, ca limbă maternă sau paternă –, agentul lingvistic transmițător își justifică acest tip de atitudine lingvistică prin motivarea alegerii celei mai bune soluții pentru viitorul copilului său. De multe ori însă, odată ajuns la vârsta întrebărilor legate de identitatea sa culturală (trei cazuri de adolescenți), putem observa la acești tineri o suferință a identității, datorată netransmiterii limbii de origine (am înregistrat trei astfel de cazuri în corpusul nostru[13]). Marea majoritate a acestor părinți români sunt urmăriți de două obsesii majore: aceea a anihilării propriei identități lingvistice și culturale prin

integrare (cei mai „sensibili", în cazul cărora ființa se confundă cu originea culturală) și, respectiv, aceea a marginalizării lor în cazul neintegrării (în marea majoritate a cazurilor).[14] În cele mai fericite cazuri, se ajunge în cele din urmă la o echilibrare, la o integrare armonioasă a celor două „fidelități" culturale, fără prea multe daune afective sau psihice ale propriei lor identități.[15] Procesul integrării este – în cazul părinților – unul complex, un parcurs identitar, condiționat și influențat de povestea fiecăruia dintre ei (*l'histoire du sujet*) și de caracteristicile socio-culturale ale țării în care au hotărât să se stabilească – în cazul nostru în Franța. Ce înțelegem însă prin integrare și prin identitate, două noțiuni esențiale pentru cercetarea noastră? Andrea Rea și Maryse Tripier definesc integrarea ca pe un „proces despre care nu putem vorbi decât după ce a avut loc, pentru a spune dacă s-a încheiat cu succes sau dacă a eșuat; este un proces care constă în trecerea de la alteritatea cea mai radicală la identitatea cea mai totală".[16] Didier Lapeyronnie o definește ca pe o noțiune în care trebuie să distingem între două elemente diferite și anume: participarea și integrarea culturală. Participarea se referă la includerea în câmpurile economic, politic și național în funcție de mobilizarea actorilor; integrarea culturală se referă mai cu seamă la mizele conflictelor culturale.[17] Integrarea poate fi definită, de asemenea, ca o aderare la un sistem de norme.[18] Prima definiție ni se pare extrem de interesantă, celelalte două putându-se regăsi în ea. Ea ne face să ne întrebăm ce înseamnă identitate. Trebuie aceasta să fie neapărat monoculturală, respectiv, monoligvă, în cazul precis al acestor români care trăiesc în Franța? Părerea noastră – în sprijinul căreia am căutat aceste confirmări – este că nu. Se vorbește în cazul majorității exilaților, emigranților, de două etape care pot fi identificate în procesul parcursului identitar-integrator al acestora: una a identității rătăcitoare și o a doua, a identității duble, ce reunește cele două lumi definitorii pentru sine, pentru ființa acestora.[19] În două situații extreme integrarea aceasta ideală – a unei duble identități – este compromisă: în cazul abandonării identității originare – fapt ce duce la fenomenul de asimilare – și în cazul negării identității de adopție, ce caracterizează fenomenul de ghetoizare.[20] Pledăm aici pentru o integrare sub forma unei duble identități culturale franco-române (în cazul precis al acestor familii de români), exprimate la nivelul unui bilingvism franco-român, încurajată fiind de constatarea mai multor cazuri de astfel de integrare încununate de succes.

Desigur, această problemă a identității duble recuperate la nivelul integrării înțelese în acest sens se pune în mod diferit și nuanțat de la o

generație la alta, deci, în cazul părinților și, respectiv, în cel al copiilor. Transmiterea limbii române acestor copii înseamnă punerea bazelor construirii și în cazul lor – de către părinți – a unei identități franco-române. Este însă o opțiune care depinde de felul în care părinții concep fenomenul integrării. Dacă îl concep în termeni de asimilare, limba română nu mai este transmisă; dacă îl concep așa cum am încercat noi să îl definim, limba este transmisă în același timp cu franceza, în condiții de bilingvism, suport al unei identități biculturale franco-române. Parintele Iulian Nistea ne vorbea despre un evident conflict – în această privință – care se manifestă la nivelul celor două generații: a părinților și a copiilor lor născuți sau nu în Franța, însă crescuți aici. Atunci când sunt aduși de către părinți la Biserică, deoarece nu vin din proprie inițiativă, acești copii (sau, în tot cazul, marea lor majoritate) aleg să se spovedească în limba franceză și nu în limba română, în fața unui preot român, vorbitor de limbă franceză – părintele Nistea. Cum să interpretăm această opțiune lingvistică? Rugăciunea și, în general, orice formă de dialog și de celebrare a Divinității, ca una extrem de intimă, se exprimă de obicei în limba maternă, sau, în orice caz, în limba care este cea mai marcată de afectivitate în cazurile de bilingvism (sau de plurilingvism). Din anchetele făcute de noi printre membrii unor comunități monastice ortodoxe din Franța, de origine alta decât cea franceză, dar deveniți călugări și, respectiv, maici ortodoxe în Franța, precum și din discuțiile avute cu Prea Sfințitul Marc Alric, episcop vicar al Mitropoliei Ortodoxe Române pentru Europa Occidentală și Meridională, limba comunicării foarte personale cu Divinitatea este în general cea maternă. Deși perfect bilingv, franco-român, P.S. Marc se roagă personal în limba franceză (după cum ne-a mărturisit), care este limba sa maternă, indiferent de natura lingvistică a mediului predominant înconjurător (adică atât în Franța, cât și în România). Prin urmare, acești copii nu mai interpretează acest tip de manifestare – a spovedaniei, ca una personală de abordare a vreunei legături oarecare cu Divinitatea și a practicării ortodoxiei (religia părinților lor), religie ne-franceză, cu atât mai mult cu cât ei trăiesc într-o țară în care orice practică religioasă în general este necaracteristică generației lor. Opțiunea lingvistică pentru franceză vine și din comoditate, franceza fiind limba în care se simt cel mai *à l'aise*, în care se exprimă frecvent într-un mediu lingvistic predominant francez, cu prietenii, cu toți cei din anturajul lor ne-familial. Româna este o limbă pe care o asociază părinților lor, eventual unor bunici rămași în România pe care îi văd –în cele mai bun caz – o dată pe an, vara, limba de practică a unei

religii care este tot a părinților lor. Prin urmare, părintele Nistea are dreptate să se îngrijoreze și să afirme că trebuie făcut ceva –deocamdată nu știa ce anume – pentru a nu-i pierde pe acești copii. Deoarece a înțeles, la fel de bine ca și mine, că refuzul lor de a se spovedi în românește este un refuz simbolic de a se înregimenta ca practicanți ai ortodoxiei. Nu aprofundăm aici acest aspect, pentru că nu acesta este scopul imediat al cercetării noastre. Nu putem însă să nu observăm că această situație este rezultatul unei educații lingvistice scurtcircuitate din partea agenților lingvistici transmițători ai limbii române: părinții acestor copii. Ei nu sunt însă singurii actori care ar trebui să lucreze pentru transmiterea limbii române acestor copii, concomitent cu practica limbii franceze pe teritoriul Franței.

10. Pentru un bilingvism franco-român

Finalitatea analizei lingvistice a corpusului este una pragmatică, de utilitate imediată, aceea de a propune ca situație ideală de conservare și de transmitere a limbii române în aceste familii situația de bilingvism, limba română fiind transmisă în același timp cu limba franceză, achiziționarea ei neștirbind în nici un fel o bună învățare și întrebuințare a limbii franceze, ci uneori dimpotrivă. Atribuind fiecare dintre limbi unuia dintre părinți – în cazul familiilor mixte, sau mediului familial una și pe cealaltă (respectiv limba franceză) mediului lingvistic înconjurător – în cazul familiilor monoculturale, copiii le învață cu plăcere, normele predominante fiind în cazul lor mai puțin cele comunicaționale ci mai cu seamă cele afective (sub-categorie a normelor fictive). Acest lucru este posibil prin concertarea celor doi factori direct implicați în procesul la care ne referim și anume: pe de o parte familia, părinții copiilor respectivi și de cealaltă parte, statul român prin organismele sale de promovare și susținere a culturii și limbii române în Franța. Părinții sunt astfel responsabili de realizarea situațiilor de bilingvism, prin transmiterea limbii române propriilor copii, indiferent dacă aceștia sunt născuți în Franța (sau în România), prin folosirea ei în mediul familial, creând astfel situații lingvistice normale de comunicare în românește cu proprii lor copii. Statul român trebuie să-i sprijine în direcția susținerii bilingvismului de către o biculturalitate franco-română, cultura și limba română fiind promovate prin diferite tipuri de organisme. Desigur, astfel de organisme există deja, însă numărul lor trebuie sporit, iar activitatea lor trebuie

încurajată prin finanțări mult mai motivante. Este vorba de cinci mari tipuri de astfel de „ramificații" culturale ale statului român sau ale românității pe teritoriul Franței, care ar trebui încurajate să conlucreze în sinergie atunci când este posibil: 1. ambasada, consulatele, centrele culturale românești; 2. lectorii, profesorii de limbă, literatură și civilizație română prezenți în diferite centre universitare franceze; 3. asociațiile culturale franco-române; 4. bisericile românești, cu preoți români și celebrarea slujbelor religioase în limba română și 5. radiourile și televiziunea în limba română. Limba română nu poate fi conservată și transmisă în familiile de români sau în familiile mixte decât printr-un efort concertat al acestor doi actori socio-culturali: părinții și statul prin organismele sale de promovare a limbii și culturii române.

11. Originea, alcătuirea și localizarea comunității românești din Franța. Complexitatea problematicii lingvistice și culturale

Comunitatea românească din Franța este apreciată undeva între 40 000 și 100 000 de persoane, această largă marjă fiind motivată de faptul că un mare număr de români – mai cu seamă cei sosiți înainte de 1989, și-au văzut retrasă cetățenia română, sau au pierdut-o, dobândind cetățenia franceză. Pe de altă parte, după 1989, au avut loc numeroase căsătorii mixte, românii sau româncele căsătorite cu francezi dobândind apoi cetățenia franceză. Chiar dacă nu au renunțat la cetățenia română (dubla cetățenie fiind acceptată de ambele țări), mulți dintre ei au neglijat să se mai înscrie în evidența consulatelor, nu și-au mai prelungit pașapoartele sau buletinele românești atunci când le-au expirat. De unde, diferența mare între cele două cifre.

Ce înțelegem însă prin comunitatea românească din Franța? În afară de pașaportul care atestă naționalitatea, cetățenia cuiva, identitatea națională a unui individ sau a unei comunități este alcătuită din legăturile acestuia cu o serie de tradiții culturale, religioase, obiceiuri, practici ale strămoșilor și nu în ultimul rând, cu limba. În cazul marii majorități a românilor stabiliți în Franța (nu ne referim aici deloc la minoritățile naționale, la unguri sau rromi), identitatea națională este definită de trei componente esențiale: limba română, religia ortodoxă și patrimonial cultural românesc. Nu ne propunem în nici un caz să propovăduim vreun fel de naționalism românesc în ceea ce-i privește pe românii sau pe

franco-românii stabiliți în Franța. Ne propunem însă ca, într-un context multilingvistic și multicultural (cel al Franței, privită ca membră a Uniunii Europene), să pledăm pentru transmiterea și păstrarea limbii române sub forma unui bilingvism franco-român și a culturii române, sub forma biculturalității, în vederea afirmării firești și asumate a unei identități românești, naționale și culturale (implicit și lingvistice) în cadrul acestei comunități a românilor și franco-românilor din Franța. Basarab Nicolescu spunea la prima conferință a comunităților românești din Europa, care a avut loc la București, pe 13 octombrie 2007: "Metisajul cultural este, cred, inevitabil în Europa de mâine. Metisajul cultural nu înseamnă omogeneizare culturală și pierderea identității naționale. Sensul său este crearea unei culturi – cea a Europei de mâine, care va coexista cu culturile naționale. Unitate în diversitate și diversitate prin unitate..."

Din rațiuni de comoditate operațională a cercetării, am preferat să vorbim despre două mari ramuri ale acestei comunități, cea formată înainte de decembrie 1989 și cea constituită după evenimentele din decembrie 1989. Cea dintâi s-a format între 1945 și 1989 din exilații și refugiații politic care au beneficiat de drept de azil în Franța și era alcătuită în principal dintr-o elită intelectuală și culturală în general „fragmentată, într-o permanentă ceartă a diferitelor grupuscule componente" (după cum mărturisește același Basarab Nicolescu). În prezent, mulți dintre acești români francofoni, intelectuali, profesori, scriitori, artiști au fost naturalizați francezi, sau au devenit cetățeni francezi în urma căsătoriilor lor mixte, franco-române. Copiii lor și, respectiv, în prezent, nepoții lor sunt născuți în Franța, sunt cetățeni francezi, iar unii dintre ei – nu toți – mai vorbesc sau înțeleg limba română. Această comunitate s-a integrat perfect în Franța, o mare parte fiind complet asimilată prin și de către cultura franceză. Foarte puțini reprezentanți ai ei s-au întors în România după 1989, precum Neagu Djuvara, spre exemplu.

Comunitatea românească și franco-românească formată după 1989 este constituită în principal din emigranți economici – uneori muncitori clandestini –, studenți – în general bursieri –, dar și din intelectuali, medici, ingineri etc. Numeroase familii franco-române fac parte din această comunitate, în mare măsură concentrată în regiunea pariziană; comunități numeroase de români se întâlnesc și în alte mari orașe ale Franței, în special în marile orașe universitare: Lyon, Marsilia, Lille, Montpellier, Bordeaux, Strasbourg, Grenoble, Toulouse, Nancy, Brest, Avignon, dar și Saint-Nazaire, Narbonne, Valence... Numărul studenților români din

Franța este estimat la 10 000, bursieri, nebursieri, doctoranzi și postdoctoranzi, mulți dintre ei preferând să nu se mai întoarcă după terminarea studiilor, căsătorindu-se cu autohtoni(e), sau găsindu-și un loc de muncă. În plus, după desființarea vizelor și intrarea României în Uniunea Europeană, rămânerea românilor în Franța este mult mai simplă, ceea ce face ca estimările referitoare la dimensiunile statistice reale ale comunității românești să fie destul de greu de realizat.

Am văzut cât de diversă și de complexă este situația transmiterii, sau mai degrabă, a transmiterii parțiale a limbii române în cele treizeci de familii de români și franco-române analizate în prima parte a cercetării. Continuăm pledoria pentru transmiterea limbii române copiilor născuți în aceste familii, părinților revenindu-le în primul rând această grea și importantă responsabilitate. Însă ei trebuie sprijiniți și încurajați să le vorbească românește acestor copii atât de comunitatea românească locală, cât și de autoritățile naționale. Iar autoritățile române, prin intermediul Ministerului Afacerilor Externe, al Departamentului său pentru Relațiile cu Românii de Pretutindeni (DRRP) și al Ambasadei României de la Paris, susțin conservarea și promovarea identității românești, lingvistice, culturale și religioase în Franța.

Să vedem care este situația actuală a activității acestor instituții în Franța și ce soluții am putea propune – pe plan individual și colectiv– care să poată ameliora situația mai degrabă dramatică a transmiterii limbii române în familiile care ne interesează în cercetarea de față.

12. Soluții pentru conservarea și transmiterea limbii române la nivelul unui bilingvism franco-român

După cum spuneam, limba română, ca suport de exprimare a culturii române, trebuie transmisă în primul rând de părinți, însă aceștia trebuie ajutați de instituțiile oficiale ale României din Franța. Să vedem puțin care sunt acestea și ce anume înțelegem prin pretențiosul și pragmaticul termen ***soluții***. În primul rând, trebuie să menționăm Ambasada României și consulatele, care au în componența lor secții culturale. Diplomații culturali fac parte integrantă din personalul diplomatic al ambasadelor și acoperă toate aspectele cooperării culturale dintre România și țările de reședință, se menționează în politica de diplomație culturală a Guvernului României. Se mai precizează, de asemenea, că aceste secții culturale trebuie implicate în cultivarea mediilor intelectuale

cunoscătoare de limba română din Franța, prin colaborarea cu lectoratele de limbă și civilizație românească care funcționează în marile universități franceze. Și structurile neguvernamentale (asociații, fundații, societăți) trebuie să se implice în „privința stimulării resurselor secundare ale mediilor cu potențial financiar, cunoscătoare sau tangente cu fenomenul cultural și lingvistic românesc, în vederea creării unor structuri civile de promovare a limbii și civilizației românești." *Beau programme!* Altfel spus, s-ar părea ca aceste instituții au tot ce le trebuie pentru promovarea limbii și culturii române în afara granițelor lingvistice românești. Așa este, însă activitățile lor trebuie concertate cu eforturile personale ale părinților români, pentru stimularea și sprijinirea acestora în transmiterea limbii române copiilor lor născuți și mai ales crescuți în Franța. Ne-am gândit, în această perspectivă, la completarea și dezvoltarea acestui dispozitiv cultural instituțional prin crearea unui Serviciu de Acțiune Culturală și Lingvistică (SACL), în cadrul sau pe lângă secțiile culturale ale ambasadelor, condus de un consilier cultural și lingvistic (după modelul francez), care să funcționeze la nivelul ambasadei, la Paris, fiind ajutat de atașați culturali și lingvstici, aceștia din urmă urmând să-și desfășoare activitatea în fiecare consulat din celelalte mari orașe din Franța. Sarcina principală a acestui serviciu de acțiune culturală și lingvistică ar fi aceea de a anima ceea ce vom numi în continuare o „rețea culturală și lingvistică românească" în Franța; alte sarcini ar mai fi asigurarea unui contact permanent cu reprezentanții locali ai comunităților românești și franco-române, popularizarea obiectivelor, parteneriatelor și programelor de finanțare ale Departamentului pentru relațiile cu românii de pretutindeni, precum și dezvoltarea învățământului în limba română în instituțiile universitare și pre-universitare franceze (în colaborare cu Ministerul Educației).

Departamentul pentru relațiile cu românii de pretutindeni promovează o politică destul de activă ce urmărește „asigurarea unui sprijin real pentru afirmarea, conservarea și promovarea identității etnice, lingvistice, religioase și culturale a românilor din străinătate"... atât prin intermediul unui sprijin financiar direct destinat acestor români, cât și la nivel politico-diplomatic. În raportul departamentului pe anul 2006, spre exemplu, se precizează faptul că acesta a început să stabilească parteneriate cu asociațiile și organismele românești credibile, capabile să desfășoare proiecte în cadrul comunităților pe care le reprezintă cu rezultate vizibile în privința promovării identității românești. În Franța care ne interesează, acest departament a susținut proiecte de manifestări

culturale, cursuri de limbă română și înființări de biserici. Nu mai puțin de zece programe au fost create, concepute pentru a se derula pe perioade îndelungate de timp: proiectul Mihai Eminescu, care își propune promovarea limbii române; proiectul Spiru Haret, pentru sprijinirea învățământului în limba română în comunitățile românești; programul Ion Luca Caragiale care urmărește promovarea culturii române prin intermediul spectacolului de teatru, al scenei; Societas pentru organizarea societății civile românești din străinătate; Mitropolitul Andrei Șaguna, programul pentru păstrarea și afirmarea identității religioase a comunităților românești. Inițiative există și bune, de câțiva ani încoace. Spre exemplu, din noiembrie 2005, Ambasada României la Paris organizează cursuri de limba română pentru copii (preșcolari și școlari), sub genericul „școala de duminică".[21] Această excelentă inițiativă ar trebui extinsă și în direcția consulatelor, care ar putea informa mult mai multe comunități românești, nu numai cea din regiunea pariziană sau ar putea să propună astfel de cursuri unui alt membru al rețelei cultural-lingvistice menționate mai sus, unui lector, preotului unei parohii românești, unei asociații etc. Astfel de consulate se găsesc la Marsilia, Strasbourg și Lyon, în afara regiunii pariziene, iar la Nisa, Nantes, Brest și Bordeaux există consuli onorifici. Rolul acestora ar trebui să depășească atribuțiile strict administrative, de rezolvare a problemelor legate de starea civilă a românilor din circumscripția lor consulară (acte de identitate, căsătorii, redobândirea cetățeniei române), ocupându-se în același timp și de probleme culturale, cum o face – spre exemplu – cu mare succes, consulatul de la Strasbourg. La Marsilia, consulatul românesc se ocupă, de asemenea și de probleme economice, prin intermediul unui consilier economic. Credem că echipele fiecărui consulat ar trebui completate cu un atașat cultural și lingvistic care să se ocupe de probleme culturale și de organizarea unor cursuri de limbă română în circumscripția consulară respectivă, să fie în permanentă legătură cu reprezentanții comunității românești (și franco-române) de acolo și să se ocupe de popularizarea obiectivelor și programelor Departamentului pentru Relațiile cu Românii de Pretutindeni. În lipsa unui atașat cultural, consulul însuși ar trebui să se ocupe de sectorul cultural-lingvistic. Membre ale rețelei culturale și lingvistice românești, consulatele ar trebui să devină locuri mult mai deschise publicului și chiar daca nu există personal suplimentar care să se ocupe de secțiunea cultural-lingvistică, ele ar trebui să pună măcar la dispoziția reprezentanților comunității românești un spațiu, în care aceștia s-ar putea ocupa – prin intermediul asociațiilor

lor – de propunerea de manifestări culturale și de transmitere a limbii române generațiilor de copii și adulți (uneori) doritori de o astfel de transmitere a limbii în cadru organizat și instituționalizat.

Un alt membru al acestei rețele culturale și lingvistice românești de pe teritoriul Franței este Institutul Cultural Român de la Paris. Înființat în 1990, el se află sub dubla protecție a Ministerului Afacerilor Externe și a Institutului Cultural Român de la București. Scopul său principal este acela de a susține identitatea culturală a românilor din diaspora, dar și favorizarea schimburilor și a colaborărilor culturale dintre Franța și România. El organizează multiple manifestări culturale, cursuri de limba română (profesorul de limba română face parte dintre subiecții anchetați pentru cercetarea de față) și posedă o bibliotecă de peste 10 000 de volume. Este clar că activitățile Institutului Cultural Român de la Paris s-au diversificat și ameliorat în ultima vreme, însă sfera sa de influență nu depășește regiunea pariziană, iar publicul său rămâne unul restrâns, în ciuda numeroaselor parteneriate pe care le realizează cu diferite instituții. Ni s-ar părea, spre exemplu, că un program „Familia mixtă, familie bilingvă" ar putea acorda o importanță mai mare cursurilor de limba română destinate adulților (care există deja), vizând un public precis, de soți francezi căsătoriți cu romance, care au și copii franco-români. Un astfel de program ar putea include și ore de limba română pentru copiii acestor cupluri mixte. El ar putea fi propus apoi tuturor partenerilor rețelei culturale și lingvistice românești din provincie. Mai propunem de asemenea lărgirea sferei de activitate culturală a ICR-ului, prin coloaborarea sa cu asociații franco-române și românești, cu lectoratele din provincie, cu bisericile și parohiile românești, făcând în așa fel încât manifestările culturale (expoziții, concerte, spectacole) să ajungă și în orașele de provincie, în interiorul rețelei culturale și lingvistice pe care o propunem ca sumă de actori coroborând la crearea și optimizarea cadrului socio-cultural favorabil transmiterii limbii române în familiile de români și în familiile mixte, franco-române.

Lectoratele de limbă și civilizație românească (numai șapte la ora actuală în Franța, din treisprezece câte erau în 1996[22]) și mai precis lectorii români din universitățile franceze reprezintă un alt membru colectiv al acestei rețele culturale și lingvistice. Ni se pare extrem de important să reconsiderăm rolul lectorului de limbă și civilizație românească în Franța, care ar trebui să însemne mai mult decât atribuțiile sale strict didactice și să vizeze un public mai larg decât studenții interesați de frecventarea cursurilor sale din universitățile respective.

Bibliotecile lectoratelor ar trebui să fie deschise întregii comunități rămânești din regiunea respectivă. Lectorul ar trebui să iasă din universitate și să-și ofere serviciile comunității românești din regiunea sa, mai cu seamă tinerilor, asociațiilor franco-române, parohiilor. Există un precedent demn de toată lauda, care ne încurajează în direcția propunerii acestor soluții: la Strasbourg, există un parteneriat între lectorul de română și asociația franco-română de acolo. Acest tip de parteneriat poate fi extins și între lectorul de română și parohia românească și pus în practică în cât mai multe orașe unde există lectori și o comunitate românească ce dorește să urmeze cursuri de limba română. Membru al rețelei culturale și lingvistice, lectorul de română ar trebui să devină o referință în acest sens, lingvistică și culturală, o persoană de legătură, la nivel local, între statul român și comunitatea românească de colo, preluând într-o oarecare măsură rolul consilierilor și atașaților culturali. Evident, pentru toate aceste sarcini suplimentare, el ar trebui remunerat. La cerere, ar putea preda ore de limba română și în școli și licee, după modelul lectorului de franceză din marile centre ale României.

Asociațiile românești și franco-române de pe teritoriul Franței reprezintă un alt membru important al rețelei noastre culturale și lingvistice. De mai bine de un secol, din 1901, Franța dispune de o lege generoasă care permite crearea destul de ușoară, de către francezi sau de către cetățenii străini ce locuiesc cu forme legale, de asociații de orice fel. Numeroase asociații românești sau franco-române, culturale, umanitare, studențești, politice sau de înfrățire funcționează în prezent pe teritoriul Hexagonului. Din punct de vedere politic, ele nu depind decât de voința propriilor membri, care hotărăsc ce fel de activități vor să desfășoare. Din punct de vedere financiar, ele beneficiază de subvenții publice, din partea primăriilor, a consiliilor departamentale, regionale, a statului sau a Europei și de diferite donații. Marea majoritate a asociațiilor înființate de membrii diasporei românești au un caracter cultural, de difuzare a valorilor spirituale românești. Multe dintre ele au un caracter binațional, fiind alcătuite din români, francezi, sau franco-români (persoane cu dublă cetățenie). Activitățile lor sunt dintre cele mai diverse: întâlniri, colocvii, conferințe, seminarii, expoziții, spectacole, concerte, dansuri folclorice, ateliere de artă populară, de bucătărie tradițională, cursuri de limba română, acțiuni sociale și umanitare, excursii, pelerinaje, organizarea de tabere pentru copii etc. Ideea noastră ar fi aceea de a face din aceste asociații (din cele care vor, evident) interlocutori și parteneri de bază ai autorităților și instituțiilor

care reprezintă Statul român în Franța. Aceste asociații care promovează limba și cultura română trebuie sprijinite financiar în primul rând, dar și altminteri, pentru a le integra ca membre în rețeaua culturală și lingvistică românească, în cadrul căreia ar putea îndeplini rolul cultural și de promotor lingvistic pe care îl au ceilalți membri ai rețelei (consulate, lectorate), mai cu seamă în orașele de provincie unde nu există nici consulate, nici lectorate de limba română. De asemenea, dupa modelul pomenitei Conferințe a comunităților românești din Europa care a avut loc la București în 2006, ar putea fi organizată o astfel de conferință sau un forum anual al asociațiilor franco-române care ar lua în discuție așteptările, activitățile, proiectele fiecărei organizații asociative de acest tip, formele de manifestare, de funcționare (partiparea concretă la rețeaua culturală și lingvistică), o eventuală federație a asociațiilor de români din Franța. Desigur, un astfel de proiect organizatoric poate părea prea ambițios, utopic, însa un prim pas ce s-ar putea crea ar fi – dupa părerea noastră –, alcătuirea unui ghid al comunității românești din Franța, care să cuprindă secțiunile limbă, religie și cultură, pentru care această cercetare ar putea chiar servi drept imbold și punct de plecare.

Un alt tip de asociații sunt cele de cult. Biserica ortodoxă română reprezintă una dintre cele trei componente de bază ale identității nationale a românilor de pretutindeni, alături de limbă și de cultură. Peste tot în străinătate, biserica este singurul loc – cu excepția ambasadelor – unde întreaga comunitate românească se adună cu regularitate și în mod masiv, cu precădere cu ocazia marilor sărbători religioase (Paște, Crăciun etc). În general, atunci când un român sosește într-o localitate din Franța, el este sigur că locul în care poate găsi alți compatrioți cu care să vorbească românește este biserica ortodoxă locală, acolo unde ea există, românească sau de altă jurisdicție. După liturghie, în jurul bisericii, românii discută între ei, în românește, fac schimb de informații culturale, politice, economice. De multe ori, din păcate, copiii lor care se joacă alături, în timp ce ei discută, vorbesc însă între ei în limba franceză, ceea ce indică o problemă lingvistică și culturală serioasă, datorată educației lor familiale dar și societății în care trăiesc. Prin soluțiile de care vorbeam mai sus înțelegem tocmai modalitățile de rezolvare a acestei probleme lingvistice (și, implicit, culturale) deosebit de importante pentru afirmarea identității unui individ, după părerea noastră, individ care aparține unei comunități, aceea a românilor din Franța.

Biserica ortodoxa română (BOR) și Biserica ortodoxă românească din Paris, precum și parohia greco-catolică românească de la Paris (Misiunea

catolică românească) sunt organizate în Franța (stat laic) potrivit legii referitoare la asociațiile de cult din 1907. Ceilalți români, de altă religie, nu sunt organizați separat și frecventează în Franța locurile de cult franțuzești ale propriilor confesiuni. Biserica ortodoxă română este reprezentată în Franța de Mitropolia ortodoxă română pentru Europa Occidentală și Meridională (MOREOM), în fruntea căreia se află mitropolitul Joseph (Iosif Pop) și episcopul vicar Marc Alric (de naționalitate franceză). Din 1990, această mitropolie s-a dezvoltat considerabil și este alcatuită din numeroase parohii și mănăstiri (șase)[23] pe întreg teritoriul Franței. În aceste parohii slujesc numeroși preoți români – de cele mai multe ori integral în limba română (sau, uneori parțial, în funcție de componența parohiei respective). În afara de aceasta, Biserica românească din Paris, Sfinții arhangheli Mihail, Gavril și Rafail, din strada Jean de Beauvais, cu slujbe exclusiv în limba română și cu un cler român, reprezintă o „oază" de românitate și ortodoxie pentru toți românii stabiliți în regiunea pariziană sau aflați în trecere prin capitală. În prezent, parohia se află sub acoperirea canonică a Arhiepiscopului Nathaniel al Episcopiei Ortodoxe din America (din cadrul Bisericii Ortodoxe din America – OCA). Dintotdeauna, autoritățile religioase au acordat o importanță deosebită păstrării limbii și culturii autohtone în condiții de emigrare, de refugiere, de exilare, de înstrăinare în general. În secolul al 19-lea, episcopii canadienei francezi se străduiau să-și protejeze identitatea națională, culturală și religioasă și constatau că limba maternă reprezintă împreună cu credința strămoșilor elementele constitutive ale unui popor.[24] La rândul lor, autoritățile religioase românești sunt conștiente de importanța acestei probleme și încearcă să găsească soluții potrivite și mai cu seamă adaptate situației românilor din Franța. Propunerile pe care le-am putea face acestor asociații de cult sunt diverse. În primul rând, ar trebui continuat procesul de înființare a tot mai multe parohii românești, mai cu seamă în orașele universitare unde comunitățile românești sunt numeroase. Și ceea ce este cel mai important, în aceste biserici, ideal ar fi să se slujească în limba română. Acolo unde nu se poate (din diverse pricini: preotul este francez, publicul este majoritar francez), unele rugăciuni și fragmente ar trebui spuse în românește de preotul respectiv, sau de un enoriaș român. Păstrarea slujbelor religioase în limba maternă este esențială, deoarece, așa cum am văzut deja, în afara asociațiilor și instituțiilor oficiale ale statului (atunci când ele există în regiunea respectivă), biserica este adesea o a doua familie pentru comunitățile românești din străinătate. Preotul român are un rol deosebit

în cadrul comunității românești din parohia sa, iar în cazul ideal el ar trebui chiar să devină un animator al vieții spirituale și culturale a comunității respective, prin desfășurarea unor acțiuni care să încurajeze respectarea și perpetuarea tradițiilor românești, a culturii și a limbii române. El este actorul privilegiat (prin excelență) al colaborării individuale cu părinții români pentru transmiterea limbii române în familiile acestora. Ceilalți membri ai rețelei culturale și lingvistice pe care o propunem acționează mai mult la nivelul colectiv al comunității românești din care fac parte familiile respective.

Din 2006, cu sprijinul DRRP (acordat și în 2007), Mitropolia ortodoxă română pentru Europa Occidentală și Meridională (MOREOM) a creat la Limours (reședința sa de lângă Paris) un Centru de Coordonare Educațională și de Cateheză (CCE) și un Centru de Documentare Pedagogică și de Cateheză (CDPC). Primul coordonează deja activitatea a trei școli parohiale (de la Paris, Nisa și Strasbourg), unde copiii de români din regiunile respective urmează cursuri de cultură și de civilizație românească în limba lor maternă și într-un spirit ortodox. În alte părți, ar trebui încurajată funcționarea deja pomenitei școli de duminică, unde copiii ar putea fi învățați românește de preot sau de un alt membru calificat al comunității românești respective.

Inițiativele există și unele dintre ele sunt extraordinare. Cu sprijinul DRRP, din 2006, Mitropolia ortodoxă română pentru Europa Occidentală și Meridională organizează tabăra de tradiție și de spiritualitate ortodoxă de la Tismana, proiect care se adresează în principal copiilor familiilor de români din Europa Occidentală și Meridională.[25] Cu același sprijin, cele două centre – Centrul de Coordonare Educațională și de Cateheză (CCE) și, respectiv, Centrul de Documentare Pedagogică și de Cateheză (CDPC) – au editat o Revistă de informare și de documentare, au finalizat pagina web interactivă a centrului și au cumpărat manualele care sunt utilizate în toate școlile parohiale și de duminică din cadrul MOREOM. Eforturile acestei mitropolii în privința păstrării elementului românesc, a românității exprimată prin limbă și cultură (insclusiv spiritualitate românească) sunt realemente remarcabile. Mitropolia ortodoxă română pentru Europa Occidentală și Meridională este cel mai activ dintre potențialii membri ai rețelei noastre culturale și lingvistice românești, datorită actorilor exemplari care acționează în cadrul său, mai cu seamă în structura de conducere (îi menționăm din nou pe mitropolitul Iosif Pop și pe episcopul vicar Marc Alric). Și cel mai potențial, deoarece parohiile din jurisdicția MOREOM nu reprezintă instituții oficiale ale Statului

român. Ele sunt însă parteneri de bază ai rețelei pe care o propunem aici ca soluție efectivă și viabilă pentru transmiterea limbii și culturii române copiilor născuți în familiile de români și franco-române din Franța, la nivelul unui bilingvism și al unei biculturalități.

În sfârșit, am menționat ca un alt posibil partener al rețelei lingvistice și culturale românești radioul și televiziunea. În afară de radioul public – Radio România internațional, care poate fi ascultat în Franța pe unde scurte și pe internet, mai există aproximativ 50 de alte radiouri, în principal particulare, ce pot fi ascultate de asemenea pe internet (Radio France International România și secția română a RFI Paris fac parte dintre acestea). În ceea ce privește televiziunea, prin satelit și pe internet pot fi recepționate psoturile publice TVR internațional, TVR Cultural, TVR 1 și 2, precum și câteva posturi particulare: Pro TV internațional, Realitatea, sau Prima TV. Sprijinirea financiară a mijloacelor de informare în masă în limba română este unul dintre obiectivele prioritare ale Departamentului pentru Relațiile cu Românii de Pretutindeni. În acest sens, ideea de a crea la Paris – sau în regiunea pariziană, un radio în limba română, în colaborare cu Mitropolia Ortodoxă Română pentru Europa Occidentală și Meridională, cu ICR și cu Radio România Internațional nu pare deloc utopică sau irealistă. Dimpotrivă. De asemenea, ar trebui poate ca posturile de radio și televiziune menționate să propună mai multe emisiuni și programe destinate special românilor din Europa occidentală, în care să fie difuzate, spre exemplu, activitățile și manifestările culturale ale ambasadei, consulatelor, centrelor culturale, asociațiilor, programele DRRP, cursurile de limbă și civilizație românească.

Am adăuga, la rețeaua noastră culturală și lingvistică și alte două elemente importante ale românității și ale încurajării în direcția păstrării limbii române în Franța: restaurantele românești și site-urile internet. Primele reprezintă locuri privilegiate de întâlnire pentru mulți dintre românii stabiliți în Franța cu prietenii lor – români sau francezi –, în jurul meselor cu bucate românești, unde copii lor ar putea regăsi un mediu lingvistic predominant românesc. Astfel de restaurante se găsesc în câteva dintre marile orașe din Franța și în primul rând la Paris: Chez HELENA (50, bd. de Picpus, Paris 75012), DOINA (149, rue Saint-Dominique, 75007 Paris), ATHANOR (4, rue Crozatier), Chez Cristina (3, rue du Nil, 75002 Paris), La Roumanie (18, rue La Fontaine, 75016 – Paris); iar în provincie: la Bordeaux restaurantul MUNTENIA (11, rue du Cerf Volant); la Marsilia – MASSILIA Cuisine traditionnelle Roumaine (6, rue A. Poggioli-à la Plaine);

la Rennes – Le conte de Dracula (30, rue de St. Malo, 35000 Rennes); la Toulouse: Daddy-Mici (33, avenue de Lyon) și Restaurant des Balkans, spécialités serbes, roumaines, bulgares (9, rue du Pont St Pierre). Prin colaborare cu proprietarii acestor restaurante se pot realiza, de asemenea, manifestări culturale ale comunităților românești din regiunile respective, expoziții, concerte, seri culinare etc.

În ceea ce privește site-urile internet ale românilor din Franța, acestea sunt numeroase și dintre cele mai variate. Portalul **Franta-romania.com** este un loc de întâlnire și o sursă de informații pentru românii care locuiesc în Franța. Articolele – redactate în mare majoritate în limba română – sunt grupate tematic: actualități, formalitățile referitoare la obținerea cărții de ședere, informații practice, anunțuri de mică publicitate, despre România etc. Cel mai important aspect al acestui portal este lista discuțiilor în limba română, la care sunt înscrise mai mult de o sută de persoane. Cea mai sigură cale de a schimba o vorbă în românește, de a-ți face noi prieteni și de a afla o mulțime de informații practice este aceea de a te înscrie în acest grup de discuții. De altminteri, membrii acestui grup se întâlnesc și în mod concret, fizic (nu numai virtual) o dată pe lună. Iată un exemplu de anunț extrem de interesant pe care l-am găsit postat pe acest site: *Cresa si Gradinita bilingua romano-franceza*

Trimis de claudia c la 29 Ianuarie, 2007 - 17:51.- Paris, Ile de France

As dori sa stiu parerea d-vostra despre deschiderea unei crese si une gradinite bilingue la Paris, sau in imprejurimi.Va propun completarea acestui chestionar. Va multumesc.

Alte site-uri românești, în română sau în franceză:

http://www.culture.ro/

http://www.onlinero.com

http://www.roumanie-quotidien.org/

http://www.ziar.com/

www.echange-roumanie.com

http://www.roumanie.com

www.franceroumanierc.free.fr

http://www.balkans-courriers.info

http://www.mitropolia-paris.ro

http://www.orthodoxie.com/

http://pilde.uv.ro/ - Pagina Piticilor

http://scriptura.uv.ro/ - Sfânta Scriptură în imagini

http://catecheseorthodoxe.free.fr/ - site în limba franceză

http://www.nepsis.org/ [ro+fr+en] - asociația de tineri de pe lângă Mitropolia Ortodoxă Română a Europei Occidentale și Meridionale

http://jeunesseorthodoxe.free.fr/ [fr] – Festivalul tinerilor ortodocși (Franța)

Association de Jeunes Nepsis [ro+fr+en] - grupul de informare al asociației de tineri Nepsis (pe Yahoo!)

ADERF info [ro - grup pe Google] și Forum ADERF - liste de discuții ale studenților români din Franța (ADERF - Asociația studenților și doctoranzilor români în Franța)

Orthodoxes à Paris [fr] - grup (pe Yahoo!) de informare despre evenimentele ortodoxe din regiunea pariziană

www.nistea.com: Pr. Iulian Nistea - Spiritualitate și literatură www.orthodoxesaparis.org: evenimente, adrese, albume foto etc.

www.mitropolia-paris.ro: Mitropolia Ortodoxă Română a Europei Occidentale și Meridionale (Paris).

Înțelegând importanța deosebită pe care o are internetul ca resursă de informare și suport comunicațional în societatea contemporană, Departamentul pentru Relațiile cu Românii de Pretutindeni susține financiar demersurile pentru crearea unei platforme de comunicare pe internet rezervată românilor din străinătate, un proiect extrem de ambițios și o premieră în domeniu. Nu am pomenit nimic despre rolul pe care ar putea să îl joace în acest proces de concertare a eforturilor instituționalizate în Franța pentru transmiterea și păstrarea românității, Oficiul românesc de turism. Există un astfel de organism la Paris, cu pagină de internet. El ar trebui însă să iasă din inerția caracteristică oficiilor românești de turism în general și să propună programe concrete de promovare a culturii românești – expoziții itinerante, spre exemplu – , care să poată fi transmise și în orașele de provincie, prin parteneriate stabilite cu oficiile de turism din orașele înfrățite cu orașe sau localități românești. De asemenea, el ar trebui să fie extrem de deschis față de orice fel de propunere venită din partea parohiilor românești, a asociațiilor franco-române, în aceeași direcție a încurajării colective a transmiterii culturii române și, implicit, a limbii la nivelul unei biculturalități și al unui bilingvism.

Ziarele din România publică periodic articole de informare referitoare la posibilitățile concrete pe care le au (sau nu le au) românii din străinătate în privința păstrării unui contact direct cu limba și cultura românească.

Nu există, spre exemplu, în Paris o librărie românească.[26] Informațiile despre cursurile de limbă română sunt de asemenea numeroase: Ambasada României la Oslo organizează cursuri de limba română o dată la două săptămâni pentru „copiii din cadrul comunității române, care doresc să mențină contactul cu limba și literatura română și să primească noțiuni de religie ortodoxă".[27] Contactul este opțional, iar limba, cultura și religia ortodoxă sunt considerate împreună.

Legătura dintre limbă și religie a fost subliniată și mai sus. MOREOM scoate un buletin de informare religioasă în limba franceză intitulat *Feuillet Saint Jean Cassien*, în care se specifică de multe ori lucrul acesta. Regretabil ni se pare faptul că de câțiva ani, această publicație – extrem de insteresantă de altfel – nu mai apare decât în limba franceză, deși la începuturile sale, ea apărea în ambele limbi. Motivația autorităților religioase este aceea a adresabilității sale unui public mai larg decât cel românesc, francofon, convertit la ortodoxie, care nu înțelege românește. Într-unul din numere, spre exemplu, se sugerează implicit lucrul acesta, atunci când se discută necesitatea unei cateheze organizată la toate nivelurile, pentru copii, tineri sau adulți, ținând cont de limba pe care o înțeleg.[28] Am precizat, pe de altă parte, faptul că MOREOM este cel mai activ dintre actorii care participă la eforturile de păstrare și transmitere a limbii române în familiile de români din Franța.

13. Concluzii finale

Am încercat să prezentăm în manieră aproape exhaustivă acțiunile și manifestările membrilor rețelei culturale și lingvistice pe care o propunem aici tocmai pentru a sugera faptul că există practic o mulțime de organisme instituționale (și nu numai) care ar putea sa-și reunească eforturile în direcția încurajării și sprijinirii familiilor de români din Franța în procesul de transmitere a limbii și culturii române sub forma bilingvismului și a biculturalității, expresii incontestabile ale unei integrări biculturale și bilingvistice a acestora în societatea franceză. Putem afirma că soluțiile pe care le propunem aici pentru păstrarea și transmiterea limbii române sunt viabile și perfect fezabile, familia simțindu-se încurajată să transmită o limbă care exprimă o cultură europeană majoră, în cadrul unei comunități românești stabilite în Franța, asemenea a numeroase alte comunități străine ce convieţuiesc pe teritoriul Hexagonului. Desigur, ni se poate reproșa că, din punct de vedere lexical,

avem o mare frecvență a unor substantive ca *promovare, sprijinire, susținere* și a verbelor corespondente – *a promova, a încuraja, a sprijini*; ne-am inspirat din discursul oficial al programelor propuse de membrii rețelei culturale și lingvistice (ambasadă, DRRP etc), folosind verbele la modul condițional. Cert este însă faptul că singuri, părinții nu pot reuși decât foarte greu, transmiterea limbii române copiilor lor, născuți și mai ales crescuți în mediu lingvistic ne-românesc, în societatea franceză contemporană. Soluția pe care o propunem – aceea a concertării eforturilor tuturor membrilor rețelei culturale și lingvistice românești sub conducerea și directa supraveghere a Serviciului de Acțiune Culturală și Lingvistică (SACL) este una de bun simț, care nu poate decât să responsabilizeze la maximum părinții în sensul importanței deosebite a transmiterii limbii române copiilor lor, sub forma bilingvismului franco-român, de orice formă ar fi acesta. Pe de altă parte însă, aceștia din urmă trebuie să fie conștienți de faptul că toată această rețea există ca un sistem de posibilități, că depinde numai de ei – ca actori privilegiați în procesul de transmitere a limbii – ca acest sistem să se transforme prin eforturile lor personale într-o adevărată actualizare lingvistică a acestor elemente componente de tip instituțional.

NOTE

1 KAES René, RUIZ CORREA O., DOUVILLE O., EIGUER A., MORO M.-R., REVAH-LEVY A., SINATRA F., DAHOUN Z., LECOURT E., *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Dunod, 2005, p. 144.

2 GRAVAUD-HOUDEBINE Anne-Marie, 1998, " L'imaginaire linguistique : questions au modèle et applications actuelles", *Limbaje si comunicare, III, Expresie si sens,* Iasi, Editura Junimea, p.12.

3 GRAVAUD-HOUDEBINE A.-M., *op. cit.*, p.29.

4 GRAVAUD-HOUDEBINE A.-M., *op. cit.*, p.29.

5 În general, franțuzirea numelor românești care se termină în *–u* se face prin adopția vocalei finale *–o* (ca în cazul foarte celebru al lui Ionesco); mai există și cazuri în care persoanele resepctive aleg o finală în *–ou*, pentru a reda grafic o pronunțare franțuzească corectă a numelui lor: Popescou, spre exemplu).

6 Corpus de anchetă Dumas.

7 MACKEY William Francis, 1976, *Bilinguisme et contact des langues,* Paris, Klincksieck, p. 417: "Il y a comportement linguistique réciproque, lorsqu'un stimulus linguistique entraîne une réaction linguistique de la part de l'individu".

8 Corpus de anchetă Dumas.

9 Acest tip de bilingvism se înregistrează atunci când una dintre cele două limbi este numai înțeleasă, dar nevorbită și neîntrebuințată deloc de subiectul respectiv.

10 Una dintre cele două limbi este considerată inferioară, sau, în orice caz nu la același nivel cu cealaltă de către anturajul vorbitorului, ceea ce duce la competențe limitate în limba respectivă și o demotivare din partea subiectului vorbitor cu privire la folosirea ei.

11 Acesta este comentariul bunicului, care încerca astfel să-și disculpe fiica (mama copiilor) pentru situația de netransmitere a limbii române acestor copii.

12 În două cazuri din cele cinci înregistrate, avem de-a face cu situații de bilingvism pasiv, totuși.

13 1. O tânără mamă de 27 de ani, născută într-o familie mixtă, franco-română, din tată român și mamă franțuzoaică. Își dorește foarte mult să învețe limba română, limbă pe care tatăl ei a refuzat sistematic să i-o transmită, lucru pe care tânăra îl regretă enorm. 2. O tânără adolescentă adoptată la naștere de un cuplu de francezi, care încearcă să-ți regăsească originile și, implicit, să învețe limba română. 3. Cazul deja menționat al tinerei de 26 de ani, născută în Franța din părinți români, care a scris la Centrul Cultural Francez din Iași.

14 KAES René, RUIZ CORREA O., DOUVILLE O., EIGUER A., MORO M.-R., REVAH-LEVY A., SINATRA F., DAHOUN Z., LECOURT E., *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, p. 93.

15 *Idem, ibidem.*

16 REA A., TRIPIER Maryse, *Sociologie de l'immigration*, Paris, Editions de la Découverte, 2003, p. 101.

17 LAPEYRONNIE Didier, *L'individu et les minorités*, Paris, P.U.F., 1993, p. 100.

18 KHELLIL Mohand, *Sociologie de l'intégration*, Paris, P.U.F., 2005.

19 KAES René, RUIZ CORREA O., DOUVILLE O., EIGUER A., MORO M.-R., REVAH-LEVY A., SINATRA F., DAHOUN Z., LECOURT E., *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Dunod, 2005, p. 148.

20 *Idem, ibidem.*

21 Cursurile se adresează școlarilor și preșcolarilor – împărțiți în două grupe distincte – și sunt predate de câte un învățător calificat, pe baza manualelor atestate de Ministerul Educatiei și Cercetării din România. Orele se desfășoară în incinta Ambasadei, într-un spațiu amenajat în acest sens, în fiecare duminică dimineață, de la 10h00 la 12h00. Costul școlarizării este de 25 euro/lună pentru fiecare elev, sumă stabilită în cadrul reuniunilor cu părinții și destinată exclusiv plății profesorului. Cursurile au început în data de 15 octombrie 2006.

22 Potrivit ultimelor informații ale Ambasadei Franței la Paris: *Newsletter* nr. 8 din 17 martie 2008. Prin Institutul Limbii Române, lectorii depind de Ministerul Educației Naționale.

23 După cum citim în *Ghidul mănăstirilor ortodoxe din Franța* (*Petit guide des monastères orthodoxes de France*), publicat recent de părintele Samuel (în 2008).

24 Unul dintre cei mai importanți dintre aceștia, Monseniorul Laflèche, care înțelegea perfect legătura intrinsecă dintre limbă, cultură și religie, scria într-una din cărțile sale: „Fără școli în care să se poată instrui în limba lor maternă, fără biserici în care să-și poată însuși o cultură religioasă, nu este de mirare că încetând să mai vorbească franțuzește, un mare număr dintre ei încetează să mai fie –din nefericire- și catolici și canadieni francezi", în Maurice Lemire *Dictionnaire des oeuvres littéraires du Québec,* éd. Fides, Montréal, 1978, p.618.

25 Proiectul vine în întâmpinarea necesității de a oferi copiilor români din diaspora posbilitatea de a intra în contact cu tradițiile și identitatea culturală, lingvistică și religioasă a părinților lor, dar și de a trăi timp de două săptămâni în țara de origine.

26 Există două poloneze. În schimb, la Madrid s-a deschis prima librărie românească pe 11 aprilie 2008.

27 Ziarul Lumina, 22.02.2008.

28 *Feuillet Saint Jean Cassien,* nr. 219, p.5.

BIBLIOGRAFIE

AMOSSY, Ruth, *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Nathan, Paris, 1991

BOUTON, Charles, *La neurolinguistique*, P.U.F., collection « Que sais-je ? », Paris, 1984

DUMAS, Felicia, „Comportements linguistiques et types d'interférences dans la pratique du bilinguisme chez l'enfant franco-roumain", in *Analele Ştiinţifice ale Universităţii Al. I. Cuza Iaşi*, Secţiunea III e, Lingvistică, tomul LII, 2006, Iaşi, Editura Universităţii, Iaşi, 2007

DUMAS, Felicia, „Interférences franco-roumaines sur le chemin du bilinguisme *francophone*", in *Espace(s) francophone(s)*, Actes de la *Journée d'étude du 29 mars 2006*, Editura Demiurg, Iaşi, 2007

DIMINESCU, Dana, *Visibles, mais peu nombreux,* Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2003

FANTINI, A., *Language acquisition of a bilingual child : a sociolinguistic perspective,* College Hill Presse, San Diego, 1985

GROSJEAN, F., „Le bilinguisme : vivre avec deux langues", in *BULAG,* numéro 11, 1984.

HOUDEBINE-GRAVAUD, Anne-Marie, „L'imaginaire linguistique : questions au modèle et applications actuelles", *Limbaje şi comunicare*, III, *Expresie şi sens*, Editura Junimea, Iaşi, 1998

KAES, René, RUIZ CORREA, O., DOUVILLE, O., EIGUER, A., MORO, M.-R., REVAH-LEVY, A., SINATRA, F., DAHOUN, Z., LECOURT, E., *Différence culturelle et souffrance de l'identité*, Dunod, Paris, 2005

KHELLIL, Mohand, *Sociologie de l'intégration*, P.U.F., Paris, 2005

LAPEYRONNIE, Didier, *L'individu et les minorités*, P.U.F., Paris, 1993

LEMIRE, Maurice, *Dictionnaire des oeuvres littéraires du Québec*, éditions Fides, Montréal, 1978

LEOPOLD, W., *Speech Development of a Bilingual Child* (4 volumes), North Western Press, 1939-1949

MACKEY, William Francis, *Bilinguisme et contact des langues*, Klincksieck, Paris, 1976

MANESSY, Gabriel, WALD, Paul, *Plurilinguisme : normes, situations, stratégies*, l'Harmattan, Paris, 1979

REA, A., TRIPIER, Maryse, *Sociologie de l'immigration*, Editions de la Découverte, Paris, 2003

SAMUEL, hiéromoine, *Petit guide des monastères orthodoxes de France*, Monastère de Cantauque, France, 2008

VALLETOUX, Cécile, „La prise de conscience du bilinguisme à travers l'imaginaire linguistique des enfants prescolarisés bilingues", in *Limbaje şi comunicare*, III, *Expresie şi sens*, Editura Junimea, Iaşi, 1998

VOSGEL, Klaus, *L'interlangue, la langue de l'apprenant*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1995

LA CONSERVATION ET LA TRANSMISSION DE LA LANGUE ROUMAINE DANS LES FAMILLES DE ROUMAINS AINSI QUE DANS LES FAMILLES MIXTES FRANCO-ROUMAINES VIVANT EN FRANCE

Analyse de cas et propositions pour la conservation de la langue roumaine au niveau d'un bilinguisme (franco-roumain) et d'une biculturalité

> « La langue maternelle est à l'origine de la structuration du sujet car elle s'inscrit avant l'organisation langagière au niveau des racines sensorielles et corporelles du sujet. Autrement dit, elle fait référence à l'univers du rapport corporel à la mère et à tous les contenus perceptuels et émotionnels qui l'entourent. Ainsi, quand la langue maternelle devient une langue muette, le risque est grand de sombrer dans une sorte d'aliénation entraînée par la langue de l'autre. C'est à cause de cela, et comme protection de survie, que les étrangers se regroupent ensemble pour faire revivre en exil la langue maternelle avec ses saveurs et ses couleurs »[1].

Les Roumains sont nombreux en France, émigrés en deux grandes vagues, que nous avons délimitées du point de vue historique par le renversement du pouvoir communiste de Roumanie en décembre 1989. On parlera donc dans cette étude d'une émigration politique produite avant 1989, et d'une émigration plutôt économique, qui a eu lieu après

1989. Nous y reviendrons plus loin. Dans le contexte de l'intégration assez récente de la Roumanie dans l'Union Européenne, une étude détaillée qui ait comme objet les aspects linguistiques, culturels et sociologiques concernant l'intégration de ces Roumains dans la société française contemporaine est plus que nécessaire. La seule initiative d'une pareille étude scientifique – à notre connaissance – appartient à une chercheuse d'origine roumaine, elle-même vivant en France, Dana Diminescu. *Visibles, mais peu nombreux* est le titre d'un volume collectif paru en 2003 aux éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, coordonné par cette sociologue roumaine. Il contient une série d'articles qui portent sur les différents types de phénomènes migratoires des Roumains vers quelques pays d'Europe, parmi lesquels la France. On n'y rencontre aucune référence au bilinguisme, à la conservation et à la transmission de la langue roumaine aux enfants nés dans les familles de Roumains établies en France et encore moins aux enfants nés dans les familles mixtes, franco-roumaines vivant sur le territoire français.

Etant de plus en plus intéressée ces dernières années par les recherches consacrées au bilinguisme en général et au bilinguisme franco-roumain en particulier, nous avons pu inventorier une série de cas de situations linguistiques définies au niveau de ces types de familles, de Roumains ou mixtes, nous posant chaque fois des questions quant à la transmission du roumain aux enfants nés dans ces familles. Les cas sont complexes et variés et la plupart d'entre eux font partie du corpus de notre analyse socio-linguistique. Du point de vue méthodologique, cette analyse est basée sur le modèle de l'imaginaire linguistique et socio-culturel proposé par la linguiste française Anne-Marie Houdebine de l'Université « René Descartes », Paris 5, Sorbonne.

Par conséquent, ce qui nous intéresse tout particulièrement dans la première partie de cette recherche est d'essayer de voir de quelle façon les imaginaires linguistiques construits autour du roumain, solidement ancrés dans des imaginaires culturels (qui les engendrent) influencent le processus de transmission (ou de non-transmission) de la langue roumaine chez les enfants nés dans les familles de ces Roumains vivant en France, ainsi que dans les familles mixtes, franco-roumaines établies sur le territoire français. Nous travaillerons sur un corpus formé de trente familles, qui se compose de : cinq cas de familles monoculturelles, formées d'une mère et d'un père roumains, ayant des enfants nés en France ; cinq cas de familles monoculturelles, ayant des enfants nés en Roumanie, avant l'émigration; quinze cas de familles mixtes, franco-roumaines, avec des

enfants nés en France ; et cinq cas de familles mixtes, franco-roumaines, ayant des enfants nés en Roumanie. Toutes ces situations de contacts linguistiques seront analysées en tenant compte de l'occupation et de la formation socio-professionnelle des parents, de leur période de résidence en France, du moment de l'émigration de ces familles – paramètres absolument nécessaires pour l'étude des imaginaires linguistiques et culturels qui se trouvent à la base du phénomène de la transmission du roumain, en tant que langue maternelle.

Nous comprendrons ici par imaginaire linguistique, avec Anne-Marie Houdebine, « le rapport du sujet à la langue »[2], l'ensemble des représentations que le locuteur se fait par rapport à la langue qu'il parle, ses commentaires à l'égard de l'usage de cette langue. Par imaginaire culturel, nous comprendrons – par analogie – le rapport des sujets à leur culture, l'ensemble des représentations qu'un individu se fait par rapport à la culture du peuple dont il fait partie. Nous partirons ici de l'hypothèse (que nous essaierons de vérifier à partir d'une analyse de corpus) selon laquelle les imaginaires culturels engendrent les imaginaires linguistiques, ces derniers étant solidement ancrés dans les premiers.

1. Contexte isotopique et hypothèses

Pour les Roumains émigrés avant 1989, l'imaginaire culturel était dominé par la fierté d'être les représentants d'une grande culture européenne, opprimée par un régime anti-culturel. La plupart d'entre eux ont vécu l'exil sous le signe de leur appartenance à cette roumanité culturelle de choix, en continuant d'apprendre à leurs enfants la langue roumaine (en même temps que la langue française), en raison de la forte manifestation des normes identitaires de l'imaginaire linguistique, qui ont étayé le fonctionnement des normes communicationnelles. Par normes communicationnelles, nous comprendrons ici, avec Anne-Marie Houdebine, les normes qui facilitent l'intégration au groupe, l'accent étant mis sur la compréhension.[3] Les normes prescriptives sont repérables dans des discours pratiquant l'exclusion de certaines variétés, ou idiomes ; quant aux normes fictives (dont les normes identitaires font partie), elles sont définies comme des « représentations fantasmées des sujets, repérables dans des arguments esthétisants, affectifs etc., non étayés par un discours antérieur de type institutionnel, scolaire ou grammatical »[4]. Après 1989, l'imaginaire socio-culturel dominant s'avère être plutôt celui d'un

complexe d'infériorité ethnique et national, qui engendre un imaginaire linguistique où l'on assiste à l'effacement des normes identitaires au profit d'un autre type de normes, toujours fictives (« on a honte de parler roumain »), qui soutiennent le fonctionnement des normes prescriptives à l'égard de la transmission du roumain chez les enfants nés dans les familles de Roumains, ou les familles franco-roumaines. On est arrivé ainsi à des situations de monolinguisme, le roumain étant sacrifié au nom d'un soi-disant conditionnement monolinguistique (français), d'une bonne intégration dans la société française et d'une bonne réussite socio-professionnelle. On va essayer par la suite de démontrer – en nuançant le plus possible – ces affirmations.

2. Les familles monoculturelles

Commençons par le cas des familles monoculturelles (constituées donc de deux parents roumains) ayant des enfants nés en France, après le moment de l'émigration des parents. Comme les trois autres cas délimités en vue de notre analyse linguistique (doublée de l'interprétation socio-culturelle), ce cas présente quelques ramifications typologiques, individualisées selon trois grands critères : le type d'émigration des parents (politique ou économique) ; le degré de compétences linguistiques en français des parents ; le type de formation socio-professionnelle des deux parents. Sur les cinq cas de notre corpus, dans deux seulement la langue roumaine est transmise aux enfants en même temps que l'apprentissage du français. Il s'agit de deux familles d'intellectuels, des enseignants et, respectivement, des médecins, émigrés avant et, respectivement après 1989, ayant de bonnes connaissances du français, dont les enfants sont bilingues, parlant à la fois roumain et français. Dans les trois autres cas, les enfants ne parlent pas du tout roumain, même s'il y en a qui gardent encore le contact avec la Roumanie, où ils se rendent de temps en temps. Il s'agit d'enfants nés de parents émigrés avant 1989 (donc, des exilés politiques), parlant assez bien la langue française, de profession libérale. Quels seraient donc les facteurs qui influencent le processus de la transmission et respectivement, de la non transmission du roumain et quelles sont les normes privilégiées lors de ce deux types de contacts linguistiques entre le roumain et le français (dont le deuxième est plutôt manqué) ? Dans les deux cas, l'agent de la transmission de la langue maternelle est la mère, les deux parents étant Roumains et parlant donc la langue roumaine ; d'autant plus que

pour les familles où le roumain n'est pas transmis, nous avons constaté que le niveau de compétences linguistiques en français des parents était – au moment de leur émigration – plutôt modeste. Cela veut dire que nous devons chercher ailleurs – au niveau des normes qui sous-tendent un imaginaire culturel – les raisons de ces comportements. Dans les deux premiers cas (où la langue roumaine est transmise), on peut constater le dessus que prennent sur les autres normes les normes identitaires et communicationnelles, à l'intérieur d'un imaginaire linguistique profondément ancré dans un imaginaire culturel positif, valorisant. La langue roumaine est comprise comme le support d'une grande culture européenne, comme une marque identitaire de l'appartenance à cette culture remarquable, dont on est fier. Il faut continuer à transmettre le roumain pour transmettre également cet héritage culturel dont les parents sont porteurs, les normes qui agissent pour la mise en pratique de ce processus de transmission étant des normes identitaires : on apprend le roumain aux enfants, pour qu'ils continuent à exprimer leur identité roumaine, qui est celle d'un peuple qui – quoique pauvre – est porteur d'une culture de choix, d'une grande culture européenne, qui a fourni au patrimoine culturel universel des personnalités remarquables dans tous les domaines (des sciences dures aux sciences humaines, l'art, la littérature, la musique etc.). Le roumain est donc compris comme une marque identitaire, support et instrument linguistique d'expression d'un imaginaire culturel valorisant. Il faut être fier d'être Roumain (ou, en tout cas, ne pas avoir honte de l'être) et continuer à apprendre le roumain à ses enfants en tant que support de cet héritage culturel. Ces parents savent donc que la langue roumaine peut être très bien transmise à l'intérieur d'un bilinguisme franco-roumain et d'une biculturalité (franco-roumaine). Les normes communicationnelles établissent très précisément le type d'interlocuteurs avec lesquels leurs enfants peuvent parler roumain, les types d'occasions sociales et linguistiques, les différentes variétés de milieu linguistique. Par conséquent, ces enfants parlent roumain avec leurs parents, avec leurs grands-parents surtout (qui, dans la plupart des cas, continuent de vivre en Roumanie et ne parlent que roumain, ne comprenant pas forcément le français), avec leurs amis d'origine roumaine, à la maison ou lorsqu'ils passent leurs vacances en Roumanie. Les normes prescriptives à l'égard du roumain sont comprises avec plus de souplesse, visant l'interdiction de parler roumain dans certaines occasions linguistiques, ou avec certains types d'interlocuteurs (dépourvus de compétences linguistiques en roumain). Quant aux normes identitaires, elles sont entretenues par les parents au

niveau d'une identité roumaine exprimée et vécue en milieu français sous le signe d'une biculturalité franco-roumaine. Et leurs enfants apprennent le roumain en même temps que le français, attribuant chacune des deux langues à un type particulier de milieu – le milieu familial pour ce qui est du roumain et le milieu linguistique environnant, pour ce qui est du français – , avec autant de plaisir, les normes dominant ce processus d'apprentissage étant dans leur cas des normes affectives (sous-catégorie des normes fictives).

3. Freins de la transmission du roumain dans les familles monoculturelles

Dans le cas des familles monoculturelles où le roumain n'est pas transmis, l'agent de transmission linguistique ne fonctionne pas « normalement », et la mère roumaine parle en français à son enfant roumain, né et élevé en milieu linguistique français. Ce facteur qui est responsable de la non-transmission du roumain est souvent associé à un autre, à savoir la raison plutôt économique de l'émigration des parents, dont le but suprême est celui d'une parfaite intégration (dans le sens d'une assimilation, d'une fonte) dans la société française, par l'élimination du roumain (vu comme code linguistique qui trahit une origine très précise), et l'adoption exclusive du français pour la pratique des enfants, afin que ceux-ci puissent arriver à une parfaite intégration socio-scolaire d'abord, et socio-professionnelle après. Dans un de ces cas, le père est allé jusqu'à une francisation très poussée de son nom roumain[5] (de Tomescu, il est passé à Tomescot), dans le but très transparent d'effacer toute trace de son origine roumaine. Nous avons là un exemple de déguisement, qui est le reflet d'un imaginaire culturel annihilant, qui engendre un imaginaire linguistique de rejet total, de reniement du roumain. Le fonctionnement des normes fictives est évident : il ne faut pas parler roumain, il ne faut surtout pas l'apprendre à ses enfants, pour ne pas trahir ses origines roumaines et passer pour un Français. Comment est-ce qu'on peut arriver à passer pour un Français lorsqu'on est Roumain ? En se débarrassant de son identité roumaine, qui risquerait d'être trahie par l'utilisation de la langue roumaine. On se « déguise » en Français, en adoptant le français comme unique code linguistique, et même en francisant son nom, dernière marque de la roumanité d'origine. Mais, pourquoi faut-il passer pour un Français, alors qu'on est Roumain ? Parce qu'on est hanté par un imaginaire culturel complètement dévalorisant,

construit sur une projection en miroir, reflétée par des stéréotypes véhiculés par certains médias français. Les Roumains sont mal vus en France ; à la télévision française, être Roumain équivaut à être voleur ou tsigane. Cette image tronquée (construite à un seul niveau, celui de certains médias) se trouve à la base de la construction de cet imaginaire culturel dévalorisant, qui engendre un imaginaire linguistique d'annihilation totale du roumain, en tant que support linguistique d'une « culture retardée », en tant que marque linguistique de l'appartenance à un « peuple retardé, non civilisé ». Cet imaginaire linguistique est étayé par le fonctionnement des normes prescriptives à l'égard du roumain, doublées de normes fictives. Il ne faut pas apprendre le roumain à ses enfants. Ça leur sert à quoi de connaître et de parler le roumain ? A rien du tout...[6] A l'école et après, sur leur lieu de travail, il faut qu'ils sachent parler très bien français. Il faut donc éliminer le roumain, pour qu'ils parlent parfaitement bien français et réussir une parfaite intégration socio-professionnelle. Le roumain ne ferait que trahir une appartenance ethnique et culturelle qui gêne, qu'il faut renier et rejeter, pour en endosser une autre – empruntée – celle de Français. On rencontre ce type d'imaginaires culturel et linguistique chez les familles mixtes également, franco-roumaines, où le roumain n'est pas transmis non plus aux enfants qui y sont nés.

4. Les familles monoculturelles avec un enfant né en Roumanie

Dans le cas des familles monoculturelles ayant des enfants nés en Roumanie, la situation semble être plus homogène, les enfants continuant à parler le roumain appris dès leur naissance (en Roumanie), en simultanéité avec le français, appris et perfectionné dès leur arrivée en France. Nous avons trois cas de familles pareilles (d'intellectuels : journalistes et médecins), émigrés avant 1989, et deux cas d'émigration produite après 1989 (toujours des intellectuels, des enseignants et, respectivement, la famille d'un prêtre orthodoxe). Dans deux des premiers cas, ainsi que dans les deux derniers, les enfants avaient un âge scolaire assez avancé lors de leur arrivée en France (ayant déjà été en contact avec le français en Roumanie), dans un troisième, ils étaient assez petits (3 et 4 ans, ne parlant point le français). Par conséquent, dans cette dernière famille, les parents ont interrompu, pour un certain temps, la communication en roumain avec leurs enfants, dans le but de leur

apprendre le français que tout le monde parlait en dehors de leur milieu familial. Ensuite, dès que l'acquisition du français a été faite, ils sont revenus à la communication « normale » en roumain à la maison, avec leurs enfants, et en français, en dehors de la maison. Dans tous ces cas, nous avons affaire à des situations de bilinguisme chez les enfants nés en Roumanie et élevés par la suite en France, en milieu linguistique français, donc non roumain. L'imaginaire linguistique construit autour du roumain est engendré par un imaginaire culturel « normal », plutôt valorisant, la langue roumaine étant vue comme le support linguistique d'une culture européenne assez importante, dont il faut être fier, ou, en tout cas, dont il ne faut pas avoir honte ! Et nous connaissons personnellement une jeune femme franco-roumaine, née en Roumanie, dans une famille d'intellectuels ayant demandé avant 1989 l'asile politique en France. Elle parle parfaitement les deux langues, ayant très bien réussi son intégration socio-professionnelle : agrégée de lettres modernes, elle était il y a cinq mois ATER à la Sorbonne. Elle a autant de plaisir à parler le roumain que le français, car l'imaginaire linguistique construit autour du roumain est, dans son cas très précis, étayé surtout par le fonctionnement des normes identitaires et communicationnelles. Elle parle roumain avec des amis roumains et avec sa famille, et sa représentation du roumain est celle d'une langue qui véhicule une grande culture européenne, dont elle est l'héritière. Donc, elle a son propre imaginaire linguistique concernant le roumain et, implicitement, son propre imaginaire culturel construit autour de ses origines roumaines. Nous nous trouvons là en présence d'un aspect très important de notre sujet : la transmission de la langue roumaine aux enfants nés dans ces familles suppose en même temps la transmission des imaginaires linguistiques des parents construits autour du roumain. Et ce processus de transmission dépend très directement du type d'imaginaire culturel que les parents en question développent et cultivent autour de leurs origines roumaines. Nous y reviendrons plus loin.

5. Les familles mixtes

En ce qui concerne le cas des familles mixtes ayant des enfants nés en France, nous avons constaté que la situation de la transmission du roumain est plutôt encourageante, positive. Dans dix cas sur quinze, le roumain est appris aux enfants (de diverses façons), et, dans les cinq

autres, le roumain n'est pas du tout parlé par les enfants nés dans ces familles franco-roumaines. Dans quatre de ces familles, le parent roumain est le papa, et c'est lui qui devrait être l'agent linguistique censé transmettre le roumain à son enfant ; dans les onze autres, c'est la mère qui est Roumaine, donc c'est elle qui devrait apprendre la langue roumaine à son enfant. Un seul papa sur quatre et quatre mamans sur sept (recensés dans notre corpus) sont parvenus à transmettre le roumain à leurs enfants (avec l'aide de leur conjoint) en simultanéité avec le français, ces enfants étant des sujets bilingues, franco-roumains. Il s'agit de situations de bilinguisme simultané, les enfants en question faisant l'acquisition des deux langues en même temps, au sein de la famille, le roumain étant parlé avec des interlocuteurs bien précis et très bien connus par les enfants, dans des occasions linguistiques qu'ils connaissent très bien également. Et ces enfants manifestent des comportements linguistiques réciproques[7] définis à l'égard des membres de leurs familles qui parlent roumain (la mère ou le père), de certains de leurs camarades de jeu (issus aussi de familles mixtes, franco-roumaines), ainsi que d'autres membres plus éloignés de leur famille roumaine, en principe restés en Roumanie. Ils parlent roumain uniquement à la maison, ou lorsqu'ils se trouvent chez des amis qui ont le même type de compétences linguistiques que les leurs, lors de leurs voyages en Roumanie, chez les grands-parents. Dans ce cas, nous avons affaire à un imaginaire linguistique engendré par un imaginaire culturel valorisant, respecté et même entretenu également par l'autre membre non roumain de la famille. Les normes dominantes sont dans ce cas les normes communicationnelles, qui établissent les interlocuteurs et les occasions linguistiques où l'on peut parler roumain, et respectivement, avec lesquels on peut le parler, ainsi que les normes identitaires, en tant que sous-catégorie des normes fictives. Le roumain est transmis dans ces familles en tant que support linguistique d'une autre culture que la culture française qui, en outre, est aussi une grande culture européenne.

6. Le critère de compétence linguistique et d'intérêt culturel de la part des parents

Dans le cas des familles mixtes, franco-roumaines, il y a un autre facteur dont il faut tenir compte pour l'analyse de ce processus de transmission du roumain, à savoir les compétences en langue roumaine

des deux parents, y compris donc (et même surtout) du parent français. Dans ce cas très précis, le type de contact linguistique entre les deux langues est plus complexe, car une règle élémentaire de politesse linguistique veut dire qu'on ne peut pas parler à quelqu'un dans une langue qui n'est pas comprise par tous ceux qui sont présents à la discussion. Surtout dans un cadre aussi restreint et aussi personnel que celui de la famille ! Dans trois cas sur quatre (des quinze qui constituent le corpus de familles mixtes), la maman française connaît également très bien la langue roumaine, même si elle ne la parle pas à son enfant (auquel elle parle, « naturellement et normalement » en français). Néanmoins, même si pratiquement toutes les conditions semblent être propices à la transmission du roumain dans ces trois familles, seulement dans l'une des quatre les enfants sont bilingues franco-roumains, représentatifs pour la situation du bilinguisme simultané. Dans la plupart des autres familles mixtes de notre corpus, le père français s'intéresse à la culture roumaine, ainsi qu'à la langue, n'empêchant aucunement la transmission du roumain à ses enfants, en même temps que leur acquisition du français, en milieu linguistique majoritairement français. Néanmoins, le roumain n'est transmis que dans dix cas sur quinze. Dans le cas des cinq familles mixtes dont les enfants ne parlent pas roumain, nous avons affaire à un imaginaire linguistique construit (par le parent roumain) autour du roumain qui est dominé notamment par des normes prescriptives et fictives à l'égard de cette langue. Il ne faut pas apprendre la langue roumaine aux enfants nés dans ces familles, car ils n'en ont nullement besoin, en tant que Français. Automatiquement, un enfant né d'un parent français acquiert la nationalité française, il devient Français. Ces enfants ne doivent pas apprendre à parler le roumain, car cela ne « leur sert à rien. Ils sont Français, ils ne rentreront plus en Roumanie, ils grandiront et resteront en France »[8]. Ces normes prescriptives sont accentuées par des normes fictives concernant l'emploi du roumain. Toute compétence linguistique en roumain ne ferait que trahir une origine qu'on veut effacer, que le parent roumain veut effacer pour que son enfant né en France n'ait qu'une seule identité, « meilleure », française. Ces parents ne sont pas complètement contre la réalité du bilinguisme, étant d'accord dans la plupart des cas pour que leurs enfants soient bilingues, mais pas franco-roumains, plutôt franco-anglais, ou franco-italiens. Etiquetée langue morte du point de vue géopolitique, la langue roumaine est totalement éliminée de l'héritage linguistique et culturel de ces enfants. Dans ce cas très précis, ce type d'imaginaire linguistique est engendré par un

imaginaire culturel dévalorisant, annihilant, ou à tendance annihilatrice. Le parent roumain peut acquérir la nationalité française après son mariage avec un citoyen français, et se considérera par la suite uniquement Français, car « c'est culturellement plus valorisant » ; par conséquent, la représentation concernant sa famille sera celle d'une famille de Français, vivant en France, n'ayant plus l'intention de rentrer en Roumanie, qui ne doit parler « normalement et naturellement » que français et surtout en langue française à ses enfants. « Pour leur avenir! », selon quelques uns de mes sujets d'enquête.

7. Cas de bilinguisme passif et bilinguisme soustractif

Nous avons recensé aussi trois cas d'autres types de bilinguisme, toujours chez les enfants nés dans ces familles mixtes franco-roumaines : deux situations de bilinguisme passif[9] et une autre, de bilinguisme soustractif[10]. La langue roumaine est transmise d'une certaine façon – plus ou moins « normale » – dans ces familles, les résultats de ce processus ne s'inscrivant plus parmi les résultats du bilinguisme simultané – situation « idéale » atteinte dans les cas présentés avant. Dans le cas de bilinguisme soustractif, la mère roumaine a appris le roumain à ses enfants nés en France, et d'après ses dires, ceux-ci comprennent le roumain, mais ne le parlent que « si on les y oblige ». Son affirmation-réponse à notre questionnaire nous semble doublement intéressante : d'abord du point de vue du type d'acquisition de la langue roumaine faite par les enfants et, deuxièmement, du point de vue de l'imaginaire linguistique développé par ces enfants autour du roumain. Ceux-ci ont fait l'acquisition d'une langue qui leur était transmise par la mère, autre que celle parlée par tout le monde en dehors de leur famille, en milieu linguistique majoritairement français. Comment et surtout pourquoi sont-ils arrivés à ne plus vouloir la parler ? Nous interpréterions leur type de comportement linguistique en termes de comportement linguistique réciproque inhibé, les enfants n'ayant pas tout le temps à leur portée des occasions linguistiques et surtout des interlocuteurs à compétences linguistiques en roumain pour parler en roumain. La maman nous a avoué qu'elle leur avait parlé en roumain jusqu'à un certain âge, pour qu'ils apprennent la langue et qu'ensuite, tout le monde a parlé français à la maison. Les enfants, scolarisés et élevés en France, où ils n'entraient presque plus en contact avec d'autres interlocuteurs roumains, sont arrivés à une situation

que nous avons caractérisée de bilinguisme soustractif. Ces enfants ont construit leur propre imaginaire linguistique autour du roumain, dominé par des normes fictives (identitaires) et prescriptives. Ayant grandi, en train de se construire une identité, en France, loin d'un contact soutenu avec le roumain, avec la Roumanie (le pays d'origine de leur mère), ils ont commencé à réprimer des compétences linguistiques ressenties comme exotiques et non nécessaires (et jugées de la sorte par leur entourage, des enfants devenus adolescents de leur âge), se sentant plutôt Français. N'ayant pas d'imaginaire culturel roumain, non transmis (ou construit) chez eux par leur mère, l'imaginaire linguistique qu'ils se sont construit autour de la langue-support de cette culture qu'ils ignorent est un imaginaire d'inhibition, de réticence.

Dans un des deux cas de bilinguisme passif, il s'agit de l'enfant aîné d'une famille franco-roumaine, vivant à Paris, élevé également par un grand-père maternel roumain. Cet enfant comprend le roumain, sans le parler, et dans son cas très précis, nous avons pu faire la connaissance directe de son bilinguisme passif il y a plusieurs mois. C'est surtout son grand-père qui lui a parlé en roumain, car celui-ci passait plus de temps avec lui que sa maman (« qui travaille »[11]). Elevé en milieu linguistique majoritairement français, sans d'autres interlocuteurs qui sachent parler roumain dans son entourage immédiat, l'enfant a développé donc cette situation de bilinguisme passif, comprenant ce que son grand-père lui disait en roumain, et lui répondant exclusivement en français. Las de se voir répondre en français lorsqu'il lui parlait en roumain, le grand-père en question s'est mis à parler en français au benjamin de la famille, qui, de ce fait (mais aussi, parce que sa maman ne lui a pas parlé en roumain), ne parle et ne comprend que la langue française. Néanmoins, il continue de parler en roumain à l'aîné, étant conscient du fait que cet enfant doit au moins comprendre la langue qui est porteuse de la culture d'origine de sa mère, dont il est aussi l'héritier. L'imaginaire linguistique développé autour du roumain par ce petit garçon est celui que son grand-père maternel lui a transmis, engendré donc par celui-ci, et non pas par un imaginaire culturel, comme nous croyons que c'est le cas chez les locuteurs adultes. L'imaginaire culturel de ce monsieur est plutôt valorisant, engendrant un imaginaire linguistique étayé par des normes communicationnelles (nous l'avons entendu parler en roumain à l'aîné) et des normes surtout affectives (moins identitaires, en tant que sous-catégorie des normes fictives), le vieux monsieur nous avouant sa nostalgie concernant son pays d'origine et la langue de ses parents.

8. Conclusions de l'analyse du corpus

Pour ce qui est des enfants nés dans des familles mixtes, franco-roumaines, mais en Roumanie, avant l'émigration des parents vers la France, nous avons constaté que la langue roumaine était transmise à ces enfants, l'agent de transmission « normal » – la mère, étant en fait doublé d'un autre, dans la plupart des cas monolingue – la grand-mère et/ou le grand-père roumains. Ces enfants sont pour la plupart bilingues[12], en situation de bilinguisme simultané, ayant appris en même temps le roumain et le français. Le combat pour le maintien du roumain au niveau du bilinguisme franco-roumain n'est pas mené dans ce type de familles, mais plutôt dans les autres, comme nous l'avons déjà vu. L'imaginaire linguistique construit autour du roumain est engendré par un imaginaire culturel valorisant, les normes dominantes étant les normes identitaires (en première position, car très prégnantes) et les normes communicationnelles. On leur apprend le roumain, pour qu'ils continuent à vivre leur biculturalité (qui est aussi roumaine) et pour qu'ils puissent continuer à parler en langue roumaine avec le reste de la famille (monolingue) qui continue de vivre en Roumanie. Au fond, lorsqu'on parle du processus de la transmission du roumain à ses enfants, il s'agit aussi de leur transmettre à la fois les propres représentations des parents concernant la langue roumaine, les imaginaires linguistiques de ceux-ci, engendrés et influencés par les imaginaires culturels. Les cas heureux et réussis de pareille transmission sont ceux des enfants parfaitement bilingues, comme cette jeune fille agrégée de lettres modernes. Il y a des situations moins heureuses, de non transmission, et à un moment donné, en train de se construire une identité culturelle, certains enfants qui n'ont pas bénéficié de la transmission du roumain, se mettent à chercher leur identité biculturelle, donc implicitement roumaine, et à vouloir apprendre la langue – support de cette autre culture dont ils sont les héritiers. Au Centre Culturel Français de Iasi, au nord-est de la Roumanie, est arrivé un courrier électronique de la part d'une jeune femme âgée de 26 ans, née en France, de parents roumains, qui ne lui avaient pas appris le roumain. Elle voulait se mettre à apprendre cette langue, qui véhiculait une deuxième culture, celle de ses parents, dont elle se sentait privée.

Les imaginaires linguistiques construits notamment autour des langues dites maternelles nous semblent être profondément ancrés dans les imaginaires culturels, dont ils se nourrissent et par lesquels ils sont

influencés, surtout en situation de contact linguistique avec une deuxième langue, différente, provoqué par le phénomène de l'émigration de ces types de familles auxquelles nous avons fait référence jusqu'ici.

9. Identité et intégration

Evidemment, je suis pleinement consciente des difficultés personnelles qu'éprouvent la plupart de ces familles en ce qui concerne le processus de l'intégration, qui influence après –directement ou indirectement – le processus de transmission de la langue roumaine à leurs enfants, surtout dans le sens du court-circuitage de celui-ci. Dans les deux cas d'options radicales – de transmission et, respectivement de non-transmission du roumain en tant que langue maternelle ou paternelle – l'agent linguistique transmetteur justifie ce type d'option linguistique par la motivation du choix de la meilleure solution pour l'avenir de son enfant. Le plus souvent, une fois arrivé à l'âge des questions concernant leur identité culturelle, on peut remarquer chez ces jeunes une souffrance de l'identité, due à la non-transmission de leur langue d'origine (nous avons recensé trois pareils cas dans notre corpus[13]). La plupart de ces parents roumains sont hantés par deux obsessions majeures : celle de l'annihilation de leur propre identité linguistique et culturelle à travers l'intégration (les plus « sensibles » d'entre eux, pour lesquels leur être se confond avec leurs racines) et, respectivement, celle de leur marginalisation dans le cas de la non-intégration (dans la plupart des cas)[14]. Dans les situations les plus heureuses, certains sujets parviennent à un équilibre, à une intégration harmonieuse des deux « fidélités » culturelles, sans trop de dégâts affectifs ou psychiques au niveau de leur propre identité[15]. Le processus de l'intégration est – dans le cas de ces parents – très complexe, un parcours identitaire, conditionné et influencé par l'histoire de chacun d'entre eux (« l'histoire du sujet ») et par les caractéristiques socio-culturelles du pays où ils ont décidé de s'établir (la France). Mais qu'est-ce qu'on comprend par intégration et identité, deux notions essentielles pour notre recherche ? Andrea Rea et Maryse Tripier définissent l'intégration comme un « processus dont on ne peut parler qu'après coup, pour dire qu'elle a réussi ou qu'elle a échoué ; un processus qui consiste à passer de l'altérité la plus radicale à l'identité la plus totale »[16]. Didier Lapeyronnie la définit comme une notion au niveau de laquelle il faut distinguer entre deux éléments différents : « la participation et l'intégration culturelle. La

participation recouvre l'inclusion dans les champs économique, politique et national à partir des mobilisations des acteurs. L'intégration culturelle concerne davantage les enjeux des conflits culturels »[17]. L'intégration peut être définie également comme « l'adhésion à des normes »[18]. La première définition nous semble être la plus intéressante, les deux autres pouvant s'y retrouver. Elle nous amène à nous demander ce que c'est que l'identité. Et surtout, est-ce qu'elle devrait être monoculturelle, respectivement monolinguistique – dans le cas précis de ces Roumains qui vivent en France ? Nous sommes plutôt d'avis que non, et c'est pour renforcer cette opinion que nous avons essayé de chercher toutes ces confirmations théoriques. Dans le cas de la plupart des exilés, ou des immigrés, on parle de deux étapes qui peuvent être identifiées au niveau de leur processus identitaire : celle d'une identité « errante » et respectivement celle d'une identité « double », qui réunit les deux mondes définitoires et fondateurs du moi[19]. Dans deux situations extrêmes cette intégration idéale – d'une double identité – est compromise : dans le cas de l'abandon de l'identité d'origine, ce qui mène au phénomène d'assimilation, et dans le cas de la négation de l'identité d'adoption, fait qui caractérise le phénomène de ghettoïsation[20]. Nous plaidons ici pour une intégration sous la forme d'une double identité culturelle franco-roumaine (dans le cas précis des familles de Roumains qui vivent en France), exprimée au niveau d'un bilinguisme franco-roumain, encouragée par la connaissance de plusieurs cas de pareille intégration couronnés de succès.

Certes, ce problème de l'identité double récupérée au niveau de l'intégration comprise dans ce sens se pose différemment d'une génération à l'autre, donc, dans le cas des parents et, respectivement dans le cas des enfants. La transmission de la langue roumaine à ces enfants implique de mettre les bases de la construction – par les parents – d'une identité franco-roumaine. Cela reste, néanmoins, une option qui dépend de la façon dont les parents conçoivent le phénomène de l'intégration. S'ils le font en termes d'assimilation, la langue roumaine n'est plus transmise ; s'ils le font de la façon dont nous avons essayé de le définir, le roumain est transmis en même temps que le français, sous la forme d'un bilinguisme, comme support d'une identité biculturelle franco-roumaine. Le père Iulian Nistea (l'un des prêtres roumains de l'Eglise orthodoxe roumaine de Paris, de la rue Jean de Beauvais) nous parlait d'un conflit évident à cet égard, qui se manifeste au niveau des deux générations : les parents et leurs enfants (nés ou pas en France) élevés sur le territoire

de l'Hexagone. Lorsqu'ils sont amenés à l'église par leur parents, car ils n'y vont pas de leur propre initiative, ces enfants (ou, en tout cas, la plupart d'entre eux) choisissent de se confesser en français et non pas en roumain devant un prêtre roumain, qui parle aussi le français – le père Nistea. Comment interpréter cette option linguistique ? La prière et, en général, toute forme de dialogue et de célébration de la Divinité, en tant que forme de communication extrêmement intime, s'exprime d'habitude dans la langue maternelle, ou, en tout cas, dans la langue la plus chargée d'affectivité dans les cas de bilinguisme ou de plurilinguisme. Les enquêtes que nous avons menées parmi les membres de quelques communautés monastiques orthodoxes de France, de nationalités étrangères, devenus moines et respectivement moniales orthodoxes en France, ainsi que les discussions portées avec Son Excellence Marc Alric, évêque vicaire de l'Eglise Orthodoxe Roumaine pour l'Europe Occidentale et Méridionale, nous ont montré que la langue de la communication très personnelle avec la Divinité est – en général – la langue maternelle. Comme il nous l'a avoué, même si parfaitement bilingue franco-roumain, Son Excellence Marc Alric prie personnellement en français , sa langue maternelle, indifféremment de la nature linguistique du milieu environnant prédominant (c'est-à-dire tant en France qu'en Roumanie). Par conséquent, ces enfants n'associent plus ce type de manifestation – de la confession – à une forme personnelle d'approche d'une relation quelconque avec la Divinité ou avec la pratique de l'orthodoxie (la religion de leurs parents), religion non-française, d'autant plus qu'ils vivent dans un pays où la pratique religieuse en général n'est pas du tout caractéristique de leur génération. L'option linguistique pour le français vient aussi d'une certaine commodité, le français étant la langue dans laquelle ils se sentent le plus à l'aise, dont il se servent pour s'exprimer dans un milieu linguistique majoritairement français, pour parler à leurs amis, avec toutes les connaissances de leur entourage non-familial. Le roumain est une langue qu'ils associent à leurs parents, éventuellement à des grands-parents restés en Roumanie qu'ils voient (dans le meilleur des cas) une fois par an, l'été, langue de pratique d'une religion qui est toujours celle de leurs parents. Par conséquent, le père Nistea a raison de s'inquiéter et d'affirmer qu'il faut faire quelque chose – pour le moment, il ne savait pas quoi exactement – pour ne pas « perdre » ces enfants. Car il a compris aussi bien que nous que leur refus de se confesser en roumain représente un refus symbolique de s'enrégimenter en tant que pratiquants de l'orthodoxie. Nous ne voulons pas approfondir ici cet aspect, car ce n'est

pas le but immédiat de notre recherche. Nous ne pouvons néanmoins pas nous empêcher de remarquer le fait que cette situation est le résultat d'une éducation linguistique court-circuitée de la part des agents linguistiques de transmission de la langue roumaine – les parents de ces enfants. Cependant, ils ne sont pas les seuls acteurs qui devraient œuvrer pour la transmission du roumain à ces enfants, en même temps que la pratique du français, sur le territoire de l'Hexagone.

10. Pour un bilinguisme franco-roumain

La finalité de l'analyse linguistique du corpus de nature pragmatique, d'utilité immédiate, est de proposer comme situation idéale pour la conservation et la transmission de la langue roumaine dans ces familles la situation de bilinguisme, le roumain étant transmis en même temps que le français, son acquisition n'empiétant aucunement sur une bonne maîtrise du français, souvent bien au contraire. Attribuant chacune des deux langues à l'un des parents – dans le cas des familles mixtes –, ou bien l'une au milieu familial (le roumain) et l'autre au milieu linguistique environnant (le français) – dans le cas des familles monoculturelles –, les enfants les apprennent avec plaisir, les normes dominantes étant dans leur cas (comme nous l'avons vu plus haut) moins les normes communicationnelles et surtout les normes affectives (en tant que sous-catégorie des normes fictives). Ceci est possible par la concertation des deux facteurs directement impliqués dans le processus de la transmission du roumain, à savoir les parents des enfants en question (la famille) et l'Etat roumain par l'intermédiaire de ses organismes pour la promotion et le soutien de la culture et de langue roumaine en France. Les parents sont responsables de la réalisation des situations de bilinguisme, par la transmission du roumain à leurs propres enfants, indifféremment de leur lieu de naissance (en Roumanie ou en France), par son emploi en milieu familial, en créant de la sorte des situations linguistiques normales de communication en roumain avec leurs propres enfants. L'Etat roumain doit les encourager dans l'objectif de sous-tendre le bilinguisme par une biculturalité franco-roumaine, la culture et la littérature roumaine étant promues par différents types d'organismes. Certes, plusieurs organismes de cette nature existent déjà en France, mais leur nombre devrait être augmenté et leur activité devrait être encouragée par des financements plus motivants. Il s'agit de cinq grand

types de « ramifications » culturelles de l'Etat roumain ou de la roumanitude sur le territoire français, qui devraient être encouragées à travailler en synergie lorsque cela est possible : 1. l'ambassade, les consulats et les centres culturels roumains ; 2. les lecteurs de langue, littérature et de civilisation roumaine présents dans les différents centres universitaires roumains ; 3. les associations culturelles franco-roumaines ; 4. les églises roumaines avec des prêtres roumains et la célébration des offices liturgiques en langue roumaine ; 5. les radios et la télévision en langue roumaine. Le roumain ne peut être conservé et transmis dans les familles de Roumains ou les familles mixtes que par l'intermédiaire d'un effort concerté de ces deux acteurs socio-culturels : les parents et l'Etat roumain, avec ses organismes pour la promotion de la langue et de la culture roumaines.

11. L'origine, la composition et la localisation de la communauté roumaine de France. La complexité de la problématique linguistique et culturelle

La communauté roumaine/franco-roumaine vivant en France est évaluée de façon très variable entre 40 000 personnes (selon certaines estimations) et plus de 100 000 personnes (d'après l'ancien consul général de Roumanie à Marseille, Vasile Popovici, nommé en 1998 par Andrei Plesu pour 4 ans). Le chiffre de 100 000 roumains/franco-roumains est toutefois le plus souvent avancé et semble réaliste. Ces différences tiennent notamment au fait qu'une partie des Roumains – notamment avant 1989 – se sont vus retirer ou ont perdu leur citoyenneté roumaine (des exilés, des réfugiés politiques, des apatrides) et ont acquis la citoyenneté française. D'autre part, après décembre 1989, de très nombreux Roumains ont épousé des Français(es) et ont acquis la citoyenneté française par mariage (par simple déclaration dans un délais de deux à quatre ans). Bien qu'ils n'aient pas renoncé à leur citoyenneté roumaine – la double-citoyenneté étant acceptée par les deux pays – nombre d'entre eux ne sont pas connus des services consulaires roumains, ayant renoncé à faire prolonger leur passeport ou leur carte d'identité roumaine, à voter. D'où le grand décalage entre les deux chiffres.

Mais qu'est-ce qu'un Roumain, qu'est-ce qu'une communauté roumaine, qu'est-ce qui forme et définit l'identité nationale du peuple roumain où qu'il se trouve ? Au- delà des passeports, la « nationalité »,

l'identité nationale d'un individu ou d'une communauté est formée par l'attachement à des traditions religieuses, culturelles, aux usages et aux coutumes de ces ancêtres et bien sur à une langue. Dans le cas de la très grande majorité des Roumains (nous ne parlerons pas ici des minorités nationales hongroises, tsiganes, allemandes…), il s'agit de trois piliers définitoires : la langue roumaine, la religion orthodoxe et le patrimoine culturel roumain. Dans le cas des Roumains/Franco-Roumains de France, il ne s'agit pas pour nous de prôner un quelconque nationalisme, un repli communautaire, un « communautarisme » ou des droits pour une « minorité nationale ». Il s'agit de promouvoir dans un contexte multilingue et multiculturel (celui de la France conçue comme membre de l'Union Européenne) la transmission et la conservation de la langue roumaine sous la forme d'un bilinguisme franco-roumain et de la culture roumaine – sous la forme de la biculturalité –, en vue de l'affirmation naturelle et responsable d'une identité roumaine, nationale et culturelle (implicitement linguistique aussi) à l'intérieur de la communauté des Roumains et des Franco-Roumains de France. Lors de la première conférence des communautés roumaines d'Europe, qui a eu lieu à Bucarest le 13 octobre 2007, Basarab Nicolescu s'exprimait de la façon suivante: « Le métissage culturel est, je crois, inévitable dans l'Europe de demain. Le métissage culturel ne veut pas dire homogénéisation culturelle et perte de l'identité nationale. Son sens est la création d'une culture – celle de l'Europe de demain –, qui coexistera avec les cultures nationales. Unité dans la diversité et diversité par l'unité... »

Pour des raisons de commodité opérationnelle de la recherche, nous avons préféré de parler de deux grandes branches de cette communauté, l'une formée avant décembre 1989 et l'autre formée après les événements de décembre 1989. La première est constituée des exilés et des réfugiés politiques arrivés en France entre 1945 et 1989, qui formaient une élite intellectuelle et culturelle « en général fragmentée, dans une dispute permanente entre différents groupuscules » (selon les affirmations du même Basarab Nicolescu). Aujourd'hui largement minoritaire, cette « communauté » se compose notamment d'intellectuels, de professeurs, d'écrivains et d'artistes. Beaucoup d'entre eux sont devenus Français par naturalisation ou par mariage. Leurs enfants et même leurs petits-enfants sont nés en France, sont des citoyens français et ces derniers parlent rarement le roumain. Cette communauté s'est généralement parfaitement adaptée et intégrée en France, notamment à Paris ou en région parisienne. Nombre d'entre eux ont été assimilés par la culture française. Très peux

sont rentrés en Roumanie après 1989, comme Neagu Djuvara, par exemple. Quant à la communauté roumaine et franco-roumaine constituée après décembre 1989, elle a été formée par des immigrés économiques – parfois des travailleurs clandestins en situation irrégulière –, des étudiants – généralement boursiers –, des intellectuels, des médecins, des ingénieurs. De très nombreux couples mixtes, franco-roumains, composent cette communauté, dont près de la moitié vit en région parisienne ; d'autres communautés roumaines se trouvent dans les grandes villes et les villes universitaires françaises (Lyon, Marseille, Lille, Montpellier, Bordeaux, Strasbourg, Grenoble, Toulouse, Nancy, Brest, Avignon mais aussi Saint-Nazaire, Narbonne, Valence…). Quant aux étudiants, leur nombre est estimé à prés de 10 000 en France (boursiers, non-boursiers, doctorants et post-doctorants compris) et en principe, à la fin des études, un très grand nombre d'entre eux restent en France et s'y installent en changeant de statut (mariage, travail salarié). De plus, depuis la suppression des visas de court séjour en 2002 et l'entrée de la Roumanie dans l'Union Européenne en 2007, le séjour des Roumains en France est beaucoup plus libre et facile, ceci rendant également plus complexe toute estimation chiffrée sur la taille réelle de la communauté.

Nous avons vu à quel point la situation de la transmission (ou plutôt, de la transmission partielle ou court-circuitée) de la langue roumaine dans les trente familles monoculturelles et mixtes (franco-roumaines) analysées dans la première partie de ce travail peut être diverse et complexe. Nous continuons le plaider pour la transmission du roumain aux enfants nés dans ces familles, cette lourde et importante responsabilité incombant tout d'abord aux parents. Ils doivent néanmoins être soutenus et encouragés à parler roumain à ces enfants, tant par la communauté roumaine locale, que par les autorités nationales. Et les autorités roumaines, par l'intermédiaire du Ministère des Affaires Etrangères, de son Département pour les Relations avec les Roumains de l'Étranger (DRRP, en roumain) et de l'Ambasssade de Roumanie à Paris, soutiennent la conservation et la promotion de l'identité roumaine, linguistique, culturelle et religieuse en France.

Voyons maintenant quelle est la situation actuelle de l'activité de ces institutions en France et quelles solutions on pourrait proposer – au niveau individuel et collectif – qui puissent améliorer la situation plutôt inquiétante (sinon dramatique) de la transmission de la langue roumaine dans les familles qui nous intéressent dans ce travail.

12. Solutions pour la conservation et la transmission de la langue roumaine au niveau d'un bilinguisme franco-roumain

Comme nous l'avons dit sans répit jusqu'ici, la langue roumaine – vue comme support d'expression de la culture roumaine – doit être transmise d'abord et en premier lieu par les parents, mais ceux-ci doivent être aidés dans leurs efforts par les institutions officielles de la Roumanie en France. Voyons de quelles institutions il s'agit précisément et ce que nous comprenons par le prétentieux et pragmatique terme de « solutions ». La première est représentée par l'Ambassade de Roumanie et ses consulats, qui comprennent des sections consulaires. Les diplomates consulaires font partie intégrante du personnel diplomatique des ambassades et couvrent tous les aspects de la coopération culturelle entre la Roumanie et les pays de résidence en question, est précisé dans la politique de diplomatie culturelle du gouvernement roumain. Autrement dit, il paraît que ces institutions ont tout ce qu'il leur faut pour promouvoir la langue et la culture roumaine en dehors des frontières géographiques et linguistiques de la Roumanie. Néanmoins, leurs activités devraient se concerter avec les efforts personnels des parents roumains, afin de les stimuler et de les soutenir dans la l'objectif de la transmission du roumain à leurs enfants nés et surtout élevés en France. Dans cette perspective, il nous semblerait envisageable et souhaitable de compléter ou de développer le dispositif culturel institutionnel par la création d'un véritable Service d'Action Culturelle et Linguistique (SACL), dirigé par un Conseiller Culturel et Linguistique (CCL) (« diplomate culturel ») à l'ambassade et secondé par des Attachés Culturels et Linguistiques (ACL) à Paris et dans chaque consulat. Ce service serait en charge, notamment d'animer ce que nous nommerons par la suite le « réseau culturel et linguistique roumain » en France, du contact permanent avec les représentants locaux des communautés roumaines et franco-roumaines, ainsi que de populariser et de relayer les objectifs, les partenariats et les programmes de financement du Département pour les Relations avec les Roumains de l'Étranger (DRRP-MAE) et de développer l'enseignement de la langue roumaine dans les institutions universitaires et pré-universitaires françaises (en liaison avec le ministère de l'éducation).

Rappelons que le DRRP promeut « une politique active qui vise à assurer un soutien réel pour l'affirmation, la conservation, et la promotion de l'identité ethnique, linguistique, religieuse et culturelle des Roumains

de l'étranger, en respectant les standards européens en la matière, tant par l'intermédiaire du soutien financier direct destiné aux Roumains de l'étranger, qu'au niveau politico-diplomatique ». Ainsi, il commence à constituer des « partenariats avec les associations et les organisations roumaines crédibles, capables de dérouler des projets dans la communauté qu'elles représentent avec des résultats quantifiables et des effets visibles sur le plan de la promotion de l'identité roumaine », est-il écrit dans le rapport d'activité du département pour l'année 2006. En France – le pays qui nous intéresse ici –, le DRRP a soutenu des projets de manifestations culturelles, des cours de langue roumaine et des projets d'aménagement et de rénovation d'églises. De plus, pour créer un contexte optimum à des démarches cohérentes, constantes et se déroulant sur plusieurs années, dix programmes ont été mis en place, tels : « Mihai Eminescu » pour la promotion de la langue roumaine ; « Spiru Haret » pour le soutien de l'enseignement du roumain dans les communautés roumaines ; « Ion Luca Caragiale » pour la promotion de la culture roumaine par l'intermédiaire des arts du spectacle ; « Societas » pour la structuration de la société civile roumaine de l'étranger ; « Mitropolit Andrei Şaguna » pour la conservation et l'Affirmation de l'identité religieuse des communautés roumaines. Des initiatives il y en a et de très bonnes, notamment depuis quelques années. Par exemple, depuis novembre 2005, l'Ambassade de Roumanie à Paris organise des cours de langue roumaine pour des enfants (en âge scolaire ou préscolaire), sous le nom de « l'école de dimanche »[21]. Il nous apparaît souhaitable de populariser cette excellente initiative dont devrait bénéficier le maximum d'enfants roumains de la région parisienne et de l'étendre aux Consulats qui en informeraient les communautés roumaines ou le proposeraient à la charge d'un autre membre du réseau culturel et linguistique : le lecteur, une association, la paroisse. De pareils consulats se trouvent à Marseille, Strasbourg et Lyon – en dehors de la région parisienne –, et à Nice, Nantes, Brest et Bordeaux il y a des consuls honoraires. Le rôle de ceux-ci devrait dépasser leurs attributions strictement administratives, concernant les affaires d'état civil des Roumains de leur circonscription : les papiers d'identité, les passeports, les mariages, le rapatriement, la citoyenneté roumaine etc.) ; ils pourraient s'occuper également d'affaires cultures, comme l'a fait (et le fait encore) le consulat de Strasbourg, ou, comme c'est le cas à Marseille, d'affaires économiques, par l'intermédiaire d'un Conseiller économique. Il serait donc envisageable et selon nous nécessaire, de compléter les équipes de chaque consulat par un attaché culturel et linguistique chargé de

l'animation culturelle et de l'enseignement de la langue roumaine sur la circonscription consulaire, ainsi que du contact permanent avec les représentants de la communauté roumaine/franco-roumaine, et de la popularisation des objectifs et des programmes du DRRP. Faute d'attaché culturel, le consul devrait avoir en charge ces secteurs d'activités. Membres du « réseau culturel et linguistique roumain », les consulats devraient devenir des lieux ouverts au public où, faute de personnel supplémentaire, un espace au moins serait mis à la disposition des représentants de la communauté roumaine, qui, par l'intermédiaire de leurs associations, pourraient s'y occuper d'animation culturelle et linguistique, de la transmission du roumain dans un cadre organisé et institutionnalisé.

Un autre membre de ce réseau culturel et linguistique roumain en France est représenté par l'Institut Culturel Roumain de Paris. Fondé en 1990, il se trouve sous la double tutelle du Ministère des Affaires étrangères (MAE) et de l'ICR de Bucarest. L'ICR de Paris a pour but principal de soutenir l'identité culturelle des Roumains de la *diaspora*, mais aussi de développer les échanges, de favoriser la coopération culturelle entre la France et la Roumanie. Il organise de nombreuses manifestations culturelles, des cours de langue roumaine (le professeur qui en a la charge fait partie des sujets enquêtés pour notre recherche, ayant des enfants élevés en France) et possède une bibliothèque-médiathèque de 10 000 volumes, des CD, DVD. Il est clair que les activités de l'ICR de Paris se sont améliorées ces dernières années. Elles se sont également diversifiées, mais la sphère d'influence de l'ICR a du mal a dépasser celle de la capitale et son public reste réduit, même si les partenariats commencent à ouvrir l'institution à des publics autres que les habitués de l'Institut. Il nous semble qu'un programme « Famille mixte, famille bilingue » devrait donner une importance accrue aux cours de roumain destinés aux adultes déjà existants, en ciblant le public des Français(e)s conjoints de Roumain(e)s et souvent parents d'enfants franco-roumains. Ce programme inclurait également des cours pour les enfants des couples mixtes et il pourrait ensuite être proposé aux partenaires du « réseau culturel et linguistique roumain ». Nos propositions visent également à développer l'ouverture et la coopération avec les organisations et les représentants de toute la communauté roumaine et franco-roumaine de la région parisienne et de toute la France : les associations roumaines/franco-roumaines culturelles, étudiantes, religieuses, en diversifiant ainsi actions et publics, en décentralisant autant que possible les actions

culturelles (expositions, concerts, théâtre) et en faisant tourner les manifestations en province sur la base du « réseau culturel et linguistique roumain » que nous proposons (à renforcer, à développer et à officialiser, qui servirait à relayer certaines activités de l'ICR), en tant qu'ensemble d'acteurs qui devraient corroborer pour la création et l'optimisation du cadre socio-culturel favorable à la transmission de la langue roumaine dans les familles de Roumains et franco-roumaines.

Les lectorats de langue et de civilisation roumaine (seulement sept à l'heure actuelle sur treize, enregistrés en 1996 en France[22]) et plus précisément les lecteurs roumains des universités françaises représentent un autre membre collectif de ce réseau culturel et linguistique. Il nous semble extrêmement important de revoir assez largement le rôle du lecteur roumain en France. Celui-ci ne devrait plus se limiter aux étudiants d'une université et devrait être développé. Le lectorat et notamment sa bibliothèque devrait s'ouvrir et servir à la communauté roumaine présente localement. Le lecteur devrait sortir de l'université et offrir ses services à la communauté, notamment à ses jeunes, aux associations roumaines/franco-roumaines, aux paroisses roumaines de la région. Il y a un précédent digne de toute louange, qui nous encourage dans la direction de ces propositions: à Strasbourg fonctionne un partenariat entre le lecteur et une association roumaine/franco-roumaine. Ce type de partenariat pourrait être étendu aussi entre le lecteur de roumain et la paroisse roumaine, et cet exemple devrait être généralisé partout où il y a des lecteurs et une communauté roumaine/franco-roumaine désireuse de cours de roumain. Membre du « réseau culturel et linguistique roumain », il devrait devenir un référent linguistique et culturel, un relais officiel au niveau local des conseillers et de l'attaché culturel. Evidemment, ce travail supplémentaire devrait être rémunéré en fonction du temps accordé aux différents projets engagés. Il pourrait également donner des cours de roumain dans des écoles ou des lycées, sur le modèle du lecteur de français en Roumanie.

Les associations roumaines et franco-roumaines de France représentent un autre membre important de « notre » réseau culturel et linguistique. Depuis plus d'un siècle, la France dispose d'une loi généreuse permettant la création facile par ses citoyens ou ses résidants légaux d'associations en tous genres. Ainsi, les associations roumaines/franco-roumaines culturelles, humanitaires, étudiantes, politiques ou de jumelage franco-roumains sont nombreuses dans toute la France. Celles-ci sont régies par la loi française de 1901 sur les associations et sont indépendantes

de l'état roumain et de l'état français comme de tout autre institution. « Politiquement », elles ne dépendent que de la volonté de leurs membres – qui élisent leurs dirigeants et décident des activités qu'elles vont mener. Financièrement, les associations s'appuient sur les cotisations de leurs membres, mais aussi sur les subventions publiques (de la mairie, du conseil départemental, de la région, de l'Etat, de l'Europe…) et les dons divers. La majorité des associations fondées par les membres de la diaspora roumaine en France ont un caractère culturel, de diffusion des valeurs spirituelles. Nombre d'entre elles ont un caractère binational, avec des membres roumains, français ou avec la double nationalité. Leurs activités sont très diverses : accueil des Roumains, rencontres, colloques, expositions, spectacles, concerts, projection de films, bibliothèque, cours de roumain, cuisine traditionnelle, danses folkloriques, ateliers d'art populaire, théâtre, soirées littéraires, actions sociales et humanitaires, excursions, échanges dans le cadre de jumelages etc. Notre idée serait de faire de ces associations, en tout cas de celles qui le veulent et de celles qui le peuvent, des interlocuteurs et des partenaires essentiels des autorités, des institutions et des représentants de la Roumanie en France. Représentants de base de la communauté roumaine, ces associations roumaines et franco-roumaines qui défendent la langue et la culture roumaine devraient voir leurs projets soutenus, encouragés et développés par les autorités roumaines, pour finalement être inclues en tant qu'organisations partenaires et membres du « réseau culturel et linguistique roumain », à l'intérieur duquel elles pourraient accomplir le rôle culturel et de promoteur linguistique qu'ont les autres membres du réseau (les consulats, les lectorats), notamment dans les villes de province où il n'y a ni consulats, ni lectorats de langue roumaine. De même, sur le modèle de la Conférence des communautés roumaines en Europe (qui a eu lieu en 2006 à Bucarest), il pourrait être organisée une conférence ou un forum de la communauté roumaine de France où seraient discutés les attentes, les activités, les projets de chaque organisation de la communauté, ainsi que les formes de fonctionnement, de manifestation, de communication (réseau) et pourquoi pas une éventuelle fédération des associations des Roumains de France ? En attendant, un premier pas concret pourrait être la réalisation d'un « Guide de la Communauté Roumaine en France – Langue, Religion et Culture », dont notre travail servirait de point de départ, par exemple.

Un autre type d'associations sont les associations cultuelles roumaines en France. L'Eglise orthodoxe roumaine représente, comme nous l'avons

déjà dit, l'un des trois piliers de l'identité nationale des Roumains, où qu'ils se trouvent, à côté de la langue et de la culture roumaine. Partout à l'étranger, on remarque que l'église est le seul lieu – en dehors des ambassades et des consulats les jours des élections – où toute la communauté roumaine se retrouve régulièrement et massivement, notamment pour les grandes fêtes religieuses (Pâques, Noël…). En général, lorsqu'un Roumain arrive dans une ville française, le premier et souvent le seul lieu où il est sûr de rencontrer des compatriotes et de parler sa langue est, le dimanche, à l'église orthodoxe locale, quand elle existe (roumaine ou autre). Pendant et après la liturgie, autour des églises, les Roumains se retrouvent notamment pour parler leur langue et échanger des idées et des informations culturelles, politiques. On remarque aussi – malheureusement – que les enfants de ces Roumains qui jouent à proximité de leurs parents ont tendance à parler français entre eux, ce qui prouve un grave problème linguistique et culturel, dû à leur éducation familiale, mais aussi à la société dans laquelle ils vivent... Par les solutions dont nous parlions plus haut, nous comprenons justement les modalités de résoudre ce problème linguistique (et, implicitement, culturel) extrêmement important pour l'affirmation de l'identité d'un individu, à notre avis, individu qui appartient à une communauté, celle des Roumains qui vivent en France.

L'église orthodoxe roumaine (BOR) et l'Eglise Roumaine de Paris (orthodoxe), ainsi que la paroisse gréco-catholique roumaine de Paris (Mission catholique roumaine) sont organisées en France (Etat laïque) dans le cadre de la loi sur les associations cultuelles de 1907. Les Roumains appartenant à d'autres religions ne sont pas organisés séparément et fréquentent les lieux de culte français de leur propre confession. L'église orthodoxe roumaine est représentée et organisée en France par la Métropole orthodoxe roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale (MOREOM), dirigée par le métropolite Joseph (Pop) et l'évêque vicaire, Mgr. Marc (Alric). La Métropole a considérablement développé ses structures depuis 1990 et dispose de paroisses et de monastères (six[23]) dans toute la France. Elle dispose de très nombreux prêtres roumains qui servent ces paroisses et célèbrent intégralement ou partiellement (selon les compétences linguistiques des membres de la paroisse) la liturgie en langue roumaine. En dehors de cette métropole (MOREOM), l'Eglise Roumaine de Paris des saints Archanges Michel, Gabriel et Raphaël (située dans la rue Jean de Beauvais), avec des offices célébrés exclusivement en roumain et des clercs roumains, représente aussi une « oasis » de

roumanitude et d'orthodoxie pour tous les Roumains de la région parisienne ou ceux qui se trouvent de passage. A présent, cette paroisse dépend juridictionnellement de l'évêché Orthodoxe Roumain d'Amérique, et de l'archevêque Nathaniel.

Depuis toujours, les autorités religieuses ont accordé une grande importance à la conservation de la langue et de la culture autochtones en situation d'émigration, d'exil, de refuge etc. Voulant protéger leur identité nationale (culturelle) et religieuse, des évêques canadiens français (on dirait aujourd'hui québécois) constataient au 19e siècle que la langue maternelle et la foi des ancêtres sont les éléments constitutifs de la nation[24]. A leur tour, les autorités religieuses roumaines sont pleinement conscientes de l'importance de cette problématique et essaient de trouver des solutions adaptées à la situation française. Les propositions que nous pourrions faire aux associations cultuelles des Roumains de France sont diverses. Tout d'abord, il serait important d'accroître encore le nombre de paroisses roumaines, notamment dans les villes universitaires où sont présents des étudiants, des médecins… D'autre part, partout et à chaque fois que cela est possible, il faudrait que la plus grande partie de la liturgie soit célébrée en langue roumaine. Dans le cas contraire (si le prêtre est Français et/ou si l'assistance est majoritairement non roumaine), des lectures et/ou des prières devraient être dites en roumain, par le prêtre français et/ou un fidèle roumain. La conservation d'un service religieux en langue maternelle est essentielle car, nous l'avons constaté, au delà des associations et des institutions officielles – quand elles existent – l'église est souvent une deuxième famille pour les communautés roumaines de l'étranger. En dehors de la liturgie, le prêtre pourrait et devrait – dans l'idéal – être un animateur de la vie de la communauté roumaine, en tout cas de celle qui fréquente son église. L'église et ses annexes devraient servir aux activités (spirituelles, culturelles et linguistiques) de la communauté. Ses activités, en liaison avec les autres représentants de la communauté roumaine (associations, étudiants, lecteurs…) devraient viser l'encouragement du respect des traditions, de la culture et de la langue roumaine. C'est lui, le prêtre, l'acteur privilégié par excellence de la collaboration individuelle avec les parents roumains dans le but de la transmission de la langue roumaine aux enfants nés dans leurs familles. Les autres membres du réseau culturel et linguistique que nous proposons ici agissent surtout au niveau collectif, de la communauté roumaine dont ces familles font partie...

Depuis 2006 déjà, avec l'aide financière du DRRP (poursuivie en 2007), la MOREOM a créé à Limours (son siège de la région parisienne) un Centre de Coordination Educative (et de Catéchèse) (CCE) et un Centre de Documentation Pédagogique et de Catéchèse (CDPC). Le CCE coordonne déjà l'activité de trois premières écoles paroissiales (à Paris, Nice et à Strasbourg) où les enfants roumains reçoivent des cours de culture et de civilisation roumaine dans leur langue maternelle et dans un esprit orthodoxe. Ailleurs, sur le modèle existant dans d'autres paroisses, des « écoles de dimanche », où seraient donnés des cours de religion et de langue roumaine, pourraient être organisées avec l'aide des représentants de la communauté capables de les animer.

Des initiatives, il y en a et, souvent, elles sont vraiment extraordinaires. Avec l'aide financière du DRRP, la MOREOM organise depuis 2006 « Tabăra de tradiție și spiritualitate ortodoxă de la Tismana (le Camp de tradition et de spiritualité orthodoxe de Tismana)», projet destiné notamment aux enfants des Roumains qui vivent dans les pays de l'Europe Occidentale et Méridionale[25]. Toujours grâce au soutien financier du DRRP, le CCEC (Centre de Coordination Educative et de Catéchèse) et le CDPC (Centre de Documentation Pédagogique et de Catéchèse) ont édité les premiers numéros de la Revue d'Information et de Documentation, finalisé la page web interactive du centre et acheté les manuels qui seront utilisés dans toutes les écoles paroissiales et du dimanche se trouvant sous la juridiction de la MOREOM. Les efforts de cette métropolie en vue de la conservation de la roumanitude exprimée par la langue et la culture (y compris par la spiritualité) sont réellement remarquables. La MOREOM est le plus actif des membres potentiels de notre réseau culturel et linguistique, grâce aux acteurs exceptionnels qui agissent notamment dans sa structure hiérarchique. Et celui qui a le plus de potentiel, car les paroisses de la juridiction de la MOREOM ne représentent pas des institutions officielles de l'Etat roumain. Elles sont néanmoins des partenaires de grande confiance du réseau que nous proposons dans ce travail en tant que solution effective et viable pour la transmission de la langue et de la culture roumaine aux enfants nés dans les familles de Roumains et franco-roumaines de France, sous la forme d'un bilinguisme et d'une biculturalité.

Enfin, nous avons mentionné comme d'autres partenaires possibles du réseau linguistique et culturel roumain, la radio et la télévision. Au niveau des radios roumaines, la radio publique Radio România International peut être écoutée en France sur les ondes courtes et sur Internet. Il existe

également une cinquantaine d'autres radios, essentiellement privées, qui peuvent être écoutées par l'intermédiaire d'Internet (dont Radio France International România et la section roumaine de RFI Paris, que l'on peut écouter aussi sur les ondes courtes). Au niveau des chaînes de télévision, on peut regarder par l'intermédiaire du satellite (des antennes paraboliques) et sur Internet les chaînes publiques TVR International, Cultural, 1 et 2 et des chaînes privées : Pro TV international, Realitatea et Prima. Le soutien financier des médias en langue roumaine est l'un des objectifs prioritaires du Département pour les Relations avec les Roumains de l'Étranger. En ce sens, l'idée de créer à Paris ou en région parisienne une radio de la communauté roumaine, en partenariat avec la MOREOM, l'ICR, RRI, et des personnalités travaillant notamment pour RFI, ne paraît pas irréaliste. Au contraire! Il nous semblerait également intéressant que les chaînes de télévision et les radios mentionnés prévoient davantage de programmes spécifiques pour les Roumains présents en Europe Occidentale : des informations et des renseignements sur la programmation culturelle (de l'Ambassade, de l'ICR, des associations…), sur les programmes du DRRP et sur la communauté et ses représentants, sur les cours de roumains.

Nous ajouterions au réseau culturel et linguistique deux autres éléments importants de la roumanitude et de l'encouragement de la conservation de la langue roumaine en France: les sites internet et les restaurants roumains. Ceux-ci représentent des lieux privilégiés de rencontre pour la plupart des Roumains qui vivent en France, avec leurs amis – Roumains ou Français –, où leurs enfants pourraient retrouver un milieu linguistique à dominante roumaine. Tenus par des Roumains, de pareils restaurants existent à Paris et dans d'autre villes françaises : Chez Helena (50, bd. de Picpus, Paris 75012), DOINA (149, rue Saint-Dominique, 75007 Paris), Athanor (4, rue Crozatier), Chez Cristina (3, rue du Nil, 75002 Paris), La Roumanie (18, rue La Fontaine, 75016 – Paris) ; en province : à Bordeaux, le restaurant Muntenia (11, rue du Cerf Volant); à Marseille, Massilia Cuisine traditionnelle Roumaine (6 rue A. Poggioli-à la Plaine); à Rennes, Le conte de Dracula (30, rue de St. Malo, 35000 Rennes); à Toulouse, Daddy-Mici (33, avenue de Lyon) et le Restaurant des Balkans, qui propose des spécialités serbes, roumaines, bulgares... (9, rue du Pont St Pierre). En collaboration avec les propriétaires de ces restaurants pourraient être organisées aussi des manifestations culturelles et linguistiques des communautés roumaines des régions en question, des expositions, des concerts, des soirées gastronomiques etc.

En ce qui concerne les sites internet des Roumains de France, ils sont nombreux et des plus variés. Le portail **Franta-romania.com** est un lieu de rencontre et une source d'informations pour les Roumains qui habitent en France. Les articles (rédigés principalement en langue roumaine) sont regroupés en plusieurs thèmes : actualités, agenda, carte de séjour, informations pratiques, petites annonces, diaspora, la Roumanie. La plus importante ressource du portail est la liste de discussions en roumain ayant plusieurs centaines de membres. La meilleure façon de dialoguer en roumain, de se faire de nouveaux amis et d'avoir des réponses à des questions est de s'inscrire à ce groupe de discussions. Des rencontres concrètes (non seulement virtuelles!) entre les membres de ce groupe sont organisées chaque mois. Sur le site, on peut publier des articles et les forums sont accessibles sans inscription. Voici un exemple d'annonce très intéressante retrouvée sur le site: « *Cresa si Gradinita bilingua romano-franceza.Trimis de claudia c la 29 Ianuarie, 2007 - 17:51.- Paris, Ile de France: As dori sa stiu parerea d-vostra despre deschiderea unei crese si une gradinite bilingue la Paris, sau in imprejurimi. Va propun completarea acestui chestionar. Va multumesc.* »

Mentionnons d'autres sites roumains, en langues roumaine ou française:

http://www.onlinero.com ;

http://www.roumanie-quotidien.org/ ;

http://www.ziar.com/ ;

www.echange-roumanie.com ;

http://www.roumanie.com ;

www.franceroumanierc.free.fr ;

http://www.balkans-courriers.info ;

http://www.mitropolia-paris.ro ;

http://www.orthodoxie.com/ ;

http://pilde.uv.ro/ – pour les enfants ;

http://scriptura.uv.ro/ – les Ecritures en images ;

http://catecheseorthodoxe.free.fr/

http://www.nepsis.org/ [ro+fr+en] – le site de l'Association des jeunes de la Métropolie orthodoxe Roumaine pour l'Europe Occidentale et Méridionale ;

http://jeunesseorthodoxe.free.fr/ [fr] - Festival de la Jeunesse Orthodoxe ;

Association de Jeunes Nepsis [ro+fr+en] – le groupe d'information de l'association des jeunes Nepsis (sur Yahoo!) ;

ADERF info [ro - groupe sur Google] et Forum ADERF – listes de discussions des étudiants roumains en France (ADERF – l'association des étudiants et des doctorants roumains en France) ;

Orthodoxes à Paris [fr] – groupe d'informations (sur Yahoo!) concernant les événements orthodoxes de la région parisienne ;

www.nistea.com – le site du père Iulian Nistea (de l'Eglise roumaine de Paris) ; www.orthodoxesaparis.org – Orthodoxes à Paris (événements, adresses, albums photos etc.) ;

www.mitropolia-paris.ro.

En comprenant l'importance de taille que peut avoir Internet en tant que ressource d'information et support communicationnel dans la société contemporaine, le Département pour les Relations avec les Roumains de l'Étranger soutient financièrement les démarches pour la création d'une plateforme de communication intégrée sur Internet dédiée aux Roumains de l'étranger, une première dans le domaine et un projet ambitieux.

La presse écrite de Roumanie publie assez souvent des articles d'information concernant les possibilités concrètes qu'ont (ou que n'ont pas) les Roumains de l'étranger en ce qui concerne le maintien d'un contact direct avec la langue et la culture roumaine. Par exemple, à Paris, il n'y a pas de librairie roumaine[26]. Il y a, en revanche, un Office roumain du tourisme, dont nous n'avons rien dit jusqu'à présent. Cet organisme devrait sortir de l'inertie caractéristique à tous les offices roumains de tourisme en général et proposer des programmes concrets de promotion de la culture roumaine (des expositions itinérantes, par exemple), qui puissent être transmises en province aussi, par l'intermédiaire des partenariats mis au point avec les offices de tourisme des villes jumelées avec des villes roumaines tout d'abord. Il devrait être également très ouvert à toutes les propositions venues de la part des paroisses roumaines, des associations, dans la même direction de l'encouragement collectif de la transmission de la culture roumaine et, implicitement, de la langue roumaine, sous la forme d'une biculturalité et d'un bilinguisme.

La plupart des journaux roumains publient également, de façon régulière des informations concernant les cours de langue roumaine organisés dans certains pays de l'Europe occidentale pour les enfants de la communauté roumaine, qui désirent « maintenir le contact avec la langue et la littérature roumaine et recevoir des notions de religion orthodoxe »[27]. Le contact est donc envisagé comme optionnel et la

langue, la culture et la religion sont représentées et considérées ensemble. La relation entre la langue et la religion a déjà été mise en évidence plus haut. La MOREOM publie un bulletin d'information religieuse en langue française intitulé *Feuillet Saint Jean Cassien*, où l'on insiste plusieurs fois sur cet aspect. Néanmoins, ce qui nous semble regrettable est le fait que cette publication – extrêmement intéressante – ne soit plus rédigée qu'en français, alors qu'à ses origines elle paraissait simultanément en roumain et en français. La motivation des autorités religieuse est qu'elle s'adresse à un public plus large que celui d'expression roumaine, francophone, converti à l'orthodoxie, qui ne comprend pas le roumain. Dans l'un des numéros du *Feuillet*, par exemple, on suggère implicitement cela, lorsqu'il est question de la nécessité d'une catéchèse organisée à tous les niveaux, pour des enfants, des jeunes ou des adultes, « en tenant compte de la langue qu'ils comprennent »[28]. D'un autre côté, nous avons précisé que la MOREOM représente le plus actif des acteurs qui participent aux efforts de conservation et de transmission de la langue roumaine dans les familles de Roumains qui vivent en France.

13. CONCLUSIONS FINALES

Nous avons essayé de présenter de façon pratiquement exhaustive les actions et les manifestations des membres du réseau culturel et linguistique que nous proposons dans ce travail justement pour suggérer le fait qu'il y a une multitude d'organismes institutionnels (et non seulement institutionnels) qui pourraient réunir leurs efforts en vue de l'encouragement et du soutien des familles de Roumains vivant en France dans le processus de transmission de la langue et de la culture roumaine sous la forme du bilinguisme et de la biculturalité, expressions incontestables de leur intégration biculturelle et bilinguistique dans la société française. Nous pouvons affirmer que les solutions que nous proposons ici quant à la conservation et à la transmission de la langue roumaine sont réalistes et parfaitement faisables, la famille roumaine (ou franco-roumaine) se sentant ainsi encouragée à transmettre une langue qui exprime une culture européenne majeure, à l'intérieur d'une communauté roumaine établie en France, selon l'exemple de nombreuses autres communautés étrangères qui vivent sur le territoire de l'Hexagone. Certes, on pourrait nous reprocher –du point de vue lexical– une grande fréquence d'emploi de noms tels *promotion, soutien, conservation* et des

verbes correspondants: *promouvoir, soutenir, conserver, encourager*. Nous nous sommes inspirée du discours officiel des programmes proposés par les membres du réseau culturel et linguistique prôné dans cette recherche (ambassade, DRRP), tout en employant les verbes au conditionnel. Ce qui est certain est que seuls, les parents ne peuvent parvenir – que très difficilement – à transmettre la langue roumaine à leurs enfants nés (ou pas), mais surtout élevés en milieu linguistique non-roumain, dans la société française contemporaine. La solution que nous proposons – celle d'une concertation des efforts de tous les membres d'un réseau culturel et linguistique sous la direction du Service d'Action Culturelle et Linguistique (SACL) est une solution de bon sens, qui ne peut que responsabiliser au maximum les parents quant à l'importance de taille de la transmission de la langue roumaine à leurs enfants, sous la forme du bilinguisme franco-roumain, quel qu'il soit (tronqué, passif, simultané, précoce...). D'un autre côté, ces parents devraient être conscients du fait que tout ce réseau n'existerait que comme un système de possibilités, qu'il ne dépend que d'eux – en tant qu'acteurs privilégiés dans le processus de transmission du roumain – que ce système se transforme, par leurs efforts personnels, en une véritable actualisation linguistique de ces éléments composants de nature institutionnelle.

NOTES

1 KAES René, RUIZ CORREA O., DOUVILLE O., EIGUER A., MORO M.-R., REVAH-LEVY A., SINATRA F., DAHOUN Z., LECOURT E., *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Dunod, 2005, p. 144.

2 GRAVAUD-HOUDEBINE Anne-Marie, 1998, « L'imaginaire linguistique : questions au modèle et applications actuelles », *Limbaje si comunicare, III, Expresie si sens,* Iasi, Editura Junimea, p.12.

3 GRAVAUD-HOUDEBINE A.-M., ouvr.cité, p.29.

4 GRAVAUD-HOUDEBINE A.-M., ouvr.cité, p.29.

5 En principe, la francisation des noms roumains finissant en *–u* se fait par l'adoption de la finale *–o* (comme dans le cas très célèbre d'Eugène Ionesco) ; il y a également des cas où les personnes en question choisissent une finale en *-ou*, afin de rendre graphiquement possible une lecture française correcte de leur nom roumain : Popescou etc.

6 Corpus d'enquêtes Dumas.

7 MACKEY William Francis, 1976, *Bilinguisme et contact des langues,* Paris, Klincksieck, p. 417: « Il y a comportement linguistique réciproque, lorsqu'un stimulus linguistique entraîne une réaction linguistique de la part de l'individu ».

8 Corpus d'enquêtes Dumas.

9 L'une des deux langues est seulement comprise, sans que le sujet la parle, l'utilise d'une façon ou d'une autre.

10 L'une des deux langues est considérée inférieure, ou en tout cas n'est pas considérée au même niveau par l'entourage, ce qui entraîne une compétence limitée dans cette langue et une démotivation de la part du sujet à l'égard de son utilisation.

11 Il s'agit du commentaire du grand-père, pour disculper un peu la non-transmission du roumain chez ses petits-enfants par sa propre fille (la mère des enfants).

12 Dans deux cas sur cinq, nous avons des situations de bilinguisme passif.

13 1. Une jeune maman de 27 ans, née dans une famille mixte, franco-roumaine, de père roumain et de maman française. Elle aurait voulu apprendre le roumain, langue que son père a refusé systématiquement de lui transmettre, chose qu'elle regrettait profondément. 2. Une jeune adolescente adoptée à sa naissance par des Français, qui cherche à retrouver ses origines et implicitement à apprendre la langue roumaine. 3. Le cas de déjà mentionné de la jeune femme de 26 ans, née en France de parents roumains, qui a écrit au Centre Culturel Français de Iasi.

14 KAES René, RUIZ CORREA O., DOUVILLE O., EIGUER A., MORO M.-R., REVAH-LEVY A., SINATRA F., DAHOUN Z., LECOURT E., *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, p. 93.

15 *Idem, ibidem.*

16 REA A., TRIPIER Maryse, *Sociologie de l'immigration*, Paris, Editions de la Découverte, 2003, p. 101.

17 LAPEYRONNIE Didier, *L'individu et les minorités*, Paris, P.U.F., 1993, p. 100.

18 KHELLIL Mohand, *Sociologie de l'intégration*, Paris, P.U.F., 2005.

19 KAES René, RUIZ CORREA O., DOUVILLE O., EIGUER A., MORO M.-R., REVAH-LEVY A., SINATRA F., DAHOUN Z., LECOURT E., *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Dunod, 2005, p. 148.

20 *Idem, ibidem.*

21 Les cours sont destinés aux enfants d'âge scolaire et préscolaire, divisés en deux groupes distincts et sont dispensés par un instituteur qualifié, qui travaille avec les manuels attestés par le Ministère roumain de l'Education. Ils ont lieu à l'ambassade, dans un espace spécialement aménagé à cet égard, tous les dimanches matin, de 10 heures à midi. Le coût de la scolarité est de 25 euros par mois pour chaque élève, somme établie dans le cadre des réunions des parents et destinée exclusivement à rémunérer l'instituteur.

22 Selon les dernières informations de l'Ambassade de Roumanie en France : *Newsletter* no. 8 du 17 mars 2008. Par l'Institut de la Langue Roumaine, les lecteurs dépendent du Ministère de l'Education Nationale.

23 Selon le *Petit guide des monastères orthodoxes de France*, rédigé par le père Samuel tout récemment (en 2008).

24 Mgr. Laflèche, l'un des plus importants d'entre eux, qui comprenait parfaitement la liaison intrinsèque qui existe entre la langue, la culture et la religion, écrivait dans l'un de ses livres : « Sans écoles où ils puissent s'instruire dans la connaissance de leur langue maternelle, sans église où ils puissent recueillir même les éléments de l'instruction religieuse, il n'est point étonnant, si en cessant de parler français, un trop grand nombre hélas ! cessent d'être catholiques et canadiens français »: dans Maurice Lemire *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec,* éd. Fides, Montréal, 1978, p.618.

25 Le projet vise à proposer aux enfants roumains de l'étranger la possibilité de rester en contact avec les traditions et l'identité culturelle, linguistique et religieuse de leurs parents, de vivre deux semaines dans leur pays d'origine.

26 Il y en a deux polonaises, par exemple. Par contre, à Madrid, la première librairie roumaine a été inaugurée le 21 avril 2008.

27 Ziarul *Lumina*, 22.02.2008.

28 *Feuillet Saint Jean Cassien,* no 219, p.5.

BIBLIOGRAPHIE

AMOSSY, Ruth, *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Nathan, Paris, 1991.

BOUTON, Charles, *La neurolinguistique*, P.U.F., collection « Que sais-je ? », Paris, 1984.

DUMAS, Felicia, « Comportements linguistiques et types d'interférences dans la pratique du bilinguisme chez l'enfant franco-roumain », in *Analele Științifice ale Universității Al. I. Cuza Iași*, Secțiunea III e, Lingvistică, tomul LII / 2006, Iași, Editura Universității, Iași, 2007.

DUMAS, Felicia, « Interférences franco-roumaines sur le chemin du bilinguisme *francophone* », in *Espace(s) francophone(s)*, Actes de la *Journée d'étude du 29 mars 2006*, Editura Demiurg, Iași, 2007.

DIMINESCU, Dana, *Visibles, mais peu nombreux,* Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2003.

FANTINI, A., *Language acquisition of a bilingual child : a sociolinguistic perspective,* College Hill Presse, San Diego, 1985.

GROSJEAN, F., « Le bilinguisme : vivre avec deux langues », in *BULAG,* numéro 11, 1984.

HOUDEBINE-GRAVAUD, Anne-Marie, « L'imaginaire linguistique : questions au modèle et applications actuelles », *Limbaje și comunicare*, III, *Expresie și sens*, Editura Junimea, Iași, 1998.

KAES, René, RUIZ CORREA, O., DOUVILLE, O., EIGUER, A., MORO, M.-R., REVAH-LEVY, A., SINATRA, F., DAHOUN, Z., LECOURT, E., *Différence culturelle et souffrance de l'identité*, Dunod, Paris, 2005.

KHELLIL, Mohand, *Sociologie de l'intégration*, P.U.F., Paris, 2005.

LAPEYRONNIE, Didier, *L'individu et les minorités*, P.U.F., Paris, 1993.

LEMIRE, Maurice, *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, éditions Fides, Montréal, 1978.

LEOPOLD, W., *Speech Development of a Bilingual Child* (4 volumes), North Western Press, 1939-1949.

MACKEY, William Francis, *Bilinguisme et contact des langues*, Klincksieck, Paris, 1976.

MANESSY, Gabriel, WALD, Paul, *Plurilinguisme : normes, situations, stratégies*, l'Harmattan, Paris, 1979.

REA, A., TRIPIER, Maryse, *Sociologie de l'immigration*, Editions de la Découverte, Paris, 2003.

SAMUEL, hiéromoine, *Petit guide des monastères orthodoxes de France*, Monastère de Cantauque, France, 2008.

VALLETOUX, Cécile, « La prise de conscience du bilinguisme à travers l'imaginaire linguistique des enfants préscolarisés bilingues », in *Limbaje și comunicare*, III, *Expresie și sens*, Editura Junimea, Iași, 1998.

VOSGEL, Klaus, *L'interlangue, la langue de l'apprenant*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1995.

SORIN GABRIEL IONIȚĂ

Născut în 1977, la Ploiești

Doctorand, Universitatea din din București, Facultatea de Istorie
Muzeograf, Muzeul Țăranului Român, București
Cercetător, Institutului Național pentru Memoria Exilului Românesc (I.N.M.E.R.)

Studii și articole publicate în reviste de specialitate și culturale

SORIN GABRIEL IONIȚĂ

Born in 1977, in Ploiești, Romania

Ph.D. Candidate, University of Bucharest, Faculty of History

Museographer, the Romanian Peasant's Museum
Researcher, National Institute for the Memory of the Romanian Exile

Research papers and articles published in scolarly journals and cultural magazines

PRESA EXILULUI ROMÂNESC – COMPONENTĂ A PATRIMONIULUI NAȚIONAL (1975-1989)

A. Critica externă

A.1. Surse

În principal, studiul are drept bază documentară publicațiile exilului de la Institutul Național pentru Memoria Exilului Românesc (I.N.M.E.R.) și Institutul Român pentru Istorie Recentă (I.R.I.R.), arhivele personale din cadrul acestor instituții, memoriile unor exilați, arhivele securității de la C.N.S.A.S. etc. Astfel, am avut la dispoziție aproximativ 30 de titluri, reprezentând colecții complete sau incomplete ale revistelor exilului.

Totuși, colecțiile aduse în țară cuprind cele mai reprezentative titluri prin volumul informației, tirajul, ritmicitatea și durata apariției. Menționăm că cea mai completă colecție a presei românești din exil se află la Biblioteca Românească din Freiburg. În plus, am întregit acest tablou prin obținerea de informații în urma unor înregistrări de istorie orală cu foști exilați și prin lecturarea jurnalelor și memoriilor acestora.

Stadiul cercetării. Problematica exilului „beneficiază" de o listă bibliografică vastă. Totuși, despre publicațiile pribegiei, singura lucrare importantă, care să abordeze în mod unitar fenomenul, rămâne *Enciclopedia exilului literar românesc*, autor Florin Manolescu, Editura Compania, București, 2003.

A.2. Paradigmă metodologică - revistele exilului: armă politică și sursă istorică

Una dintre modalitățile principale de abordare a subiectului se bazează pe utilitatea acestui fenomen la momentul manifestării sale și în prezent. Din această perspectivă, vom aborda presa românilor din străinătate ca factor de acțiune politică în epocă sau ca sursă de documentare istorică pentru cercetătorii prezentului și viitorului.

Securitatea – „brațul înarmat al partidului" – a încercat neutralizarea caracterului anticomunist al pubilicațiilor pribegieiei și utilizarea lor în acțiuni de propagandă proceaușistă pentru exil și străini.[1] O acuzație clar formulată de structurile represive de la București la adresa editorilor români din pribegie a vizat „antrenarea unor scriitori din R.S.R.", care să publice necenzurat în revistele exilului.

Un barometru suplimentar al importanței acestui fenomen în epocă sunt tirajele relativ reduse în care au apărut aceste publicații.[2] Cele mai mari au fost în S.U.A., nefiind în raport de proporționalitate inversă cu ritmul apariției, ci în concordanță cu posibilitățile de finanțare. Cele mai multe au fost finanțate din fondurile personale, și așa modeste, ale exilaților români.

A.3. Câteva precizări terminologice și conceptuale

1) Patrimoniu. Bun material moștenit de la părinți; posesiune ereditară. 2) Totalitate de bunuri (materiale sau spirituale) care aparține unei colectivități; bun public. /<lat. *patrimonium,* fr. *Patrimoine*, în DEX, Ed. Academiei Române, București, 2002. Conform acestor aprecieri cu privire la semantica termenului de patrimoniu, vom avea în vedere moștenirea materială și spirituală a diasporei românești. După părerea noastră, revistele pribegiei reprezintă patrimoniu istoric, reflectând în mod originar și aproape unic o pagină însemnată de istorie politică, socială, culturală etc. În continuare, vom menționa în detaliu câteva dintre caracteristicile publicațiilor pribegiei:

- în perioada studiată, a fost singura formă de presă necenzurată, scrisă în limba română;
- scoate la lumină informații istorice prețioase din perioada interbelică și din timpul celui de-al doilea război mondial, precum acțiunile militare de pe frontul de Est, actul de la 23 august 1944, rebeliunea legionară și urmările ei ș.a.m.d.;
- multe dintre publicațiile pribegiei au reprezentat și au reflectat activitatea organizațiilor exilului românesc;
- „s-a bucurat" de atenția și interesul Securității.

Menționez că noutatea acestor elemente, care, în plus, exprimă tensiunea epocii, conferă unicitate și, deci, valoare patrimonială publicațiilor exilului.

În ultima perioadă a avut loc nu numai o extindere pe verticală a conceptului de patrimoniu, spre bunuri de dată mai recentă, dar și o extensiune pe orizontală, prin includerea unor categorii noi precum formele de patrimoniul istoric, imaterial, mobil.[3] De asemenea, din punct de vedere strict legal, Legea nr. 182 din 25 octombrie 2000, privind protejarea patrimoniului cultural mobil este aplicabilă și publicațiilor pribegiei. Acesta prevede la art. 3 următoarele: „Patrimoniul cultural mobil este alcătuit din bunuri cu valoare istorică, arheologică, documentară, etnografică etc. Bunurile care alcătuiesc patrimoniul cultural național mobil sunt:

a) Mărturii materiale și documentare privind istoria politică, economică, militară, religioasă, științifică, artistică, sportivă sau din alte domenii;

b) Documente și tipărituri de interes social, documente de arhivă, hărți și alte materiale cartografice."

Totuși, considerăm că trebuie să depășim acest cadru încorsetant al legilor, prin dezvoltarea unei argumentații multidisciplinare care să ateste importanța patrimonială a presei exilului. Practic, acesta este scopul explicit al acestui text.

2) Exil. Românii din străinătate preferă apelativul de foști exilați, în timp ce regimul comunist îi numea ignar – „emigrație". Împrumutat din latinescul „*exsilium*", exilul propriu-zis era o pedeapsă de natură politică, implicând moartea civilă și confiscarea bunurilor. Cum în R.S.R., între anii 1975-1989, drepturile civile erau drastic limitate și celor care părăseau țara li se confiscau proprietățile, putem utiliza termenul de „exil", cu un sens extins, valabil întregii comunități românești din străinătate. Totuși, suntem datori să facem distincția între marea masă a emigrației și „exilul activ" sau „exilul angajat", creatorul celei mai mari părți a patrimoniului diasporei, în general, și al revistelor exilului, în special. Astfel, deoarece vom analiza revista presei pribegiei, ca parte a patrimoniului românilor din străinătate, avem un motiv suplimentar pentru a utiliza cu precădere cuvântul *exil*. În scopul evitării repetițiilor, vom utiliza și termenii de *surghiun* și *pribegie*. Dar, despre asemănările și deosebirile semantice ale termenilor exil, exil voluntar, surghiun, emigrație, român în străinătate și diaspora mai multe informații în Alexandru Paleologu, „Exil, emigrație, diaspora", în *Vocile Exilului*, ediție îngrijită de Georgeta Filitti, Ed. Enciclopedică, București, 1998, pp. 5-8.

Datorită conotațiilor accentuat politice ale cuvântului exil și din nevoia limitării cercetării, vom avea în vedere exclusiv aspectele politice ale

publicațiilor exilului. Elementele culturale și religioase vor fi abordate numai în măsura în care au avut implicații politice.

3) **Revistele exilului**. Vom utiliza termenul de *revistele* și nu *ziarele exilului*, deoarece, după criteriul ritmicității apariției, acestea au fost publicate, în cel mai bun caz, sub forma unor periodice și nu a cotidianelor. De asemenea, vom utiliza formula *presa exilului,* care reflectă trăsăturile comune ale acestor publicații și existența unui fenomen de sine stătător în acest sens.

A.4. Definirea temei

Editarea de publicații a reprezentat o formă de manifestare a exilului românesc, alături de următoarele manifestări complementare:

– participarea la emisiuni radiofonice pentru R.S.R. sau Occident;
– constituirea cenaclurilor literare;
– redactarea și editarea de cărți de istorie și beletristică;
– organizarea unor manifestații de protest față de aspecte particulare sau generale din țară;
– trimiterea de proteste scrise forurilor internaționale și guvernelor occidentale;
– constituirea fondurilor de ajutor reciproc pentru proaspeții exilați etc.

Menționăm că toate aceste manifestări și-au găsit un larg ecou în publicațiile românilor din „lumea liberă".

Dintre cei care părăsiseră RPR/R.S.R. din cauza regimului comunist, foarte puțini au inițiat sau participat la acțiuni politice sau manifestări religioase și culturale cu implicații politice.[4] Astfel, numai cei din această categorie restrânsă au constituit „exilul activ" sau „exilul angajat". Din rândurile lor, pe baza unor motive obiective – nu aveau talent la scris sau bani să susțină o publicație – într-un număr și mai redus, s-au implicat activ în fenomenul presei românești din exil. În ciuda numărului mic și a faptului că unii dintre ei „uitau" să-și mai plătească abonamentul, considerăm că un rol foarte important în existența presei românești din exil l-au jucat abonații. Aceștia au avut astfel posibilitatea să aibă contact cu limba română, prin intermediul căreia aveau acces la informații despre R.S.R., exil, relațiile internaționale etc., selectate din presa străină, de la posturile de radio cu secții de limbă română ș.a.m.d.

Tot din motive obiective, aceste informații erau greu accesibile exilaților români. Dificultățile constau în faptul că, de exemplu, informațiile despre R.S.R. din presa occidentală erau aproape inaccesibile, din cauza dificultăților financiare și a barierei de limbă. Un alt impediment era lipsa timpului necesar pentru selectarea relativ puținelor articole cu rezonanță despre țara noastră.[5] De asemenea, postul de radio „Europa Liberă", care s-a distins prin bogăția și noutatea informațiilor despre R.S.R., se recepționa cu dificultate în Occident, din cauza direcționării undelor spre Europa Centrală și de Est.[6] În aceste condiții, existența presei exilului românesc a fost rezultatul unei necesități obiective, nefiind condiționată de inițiativa și finanțarea directă din partea SUA (prin intermediul „Europei Libere") și a altor guverne Occidentale, așa cum pretindea Securitatea.[7] Dovadă a lipsei ajutorului extern, sunt dificultățile financiare cu care se confruntau cei care editau presă în exil, reliefate prin numeroasele apeluri la donații sau la achitarea abonamentelor. În plus, apariția acestor „fițuici reacționare"[8] în mod neperiodic, în multe cazuri răzleț, chiar dacă inițial își propuneau o anumită ritmicitate,[9] infirmă opinia Securității. Caracterul restrâns al resurselor, care au stat la baza apariției majorității publicațiilor românești din exil, poate fi demonstrat și prin condițiile grafice foarte modeste în care au apărut acestea, de cele mai multe ori dactilografiate și multiplicate, câteva fiind lipsite și de un anume format tematic. Din această ultimă categorie, amintim următoarele titluri: *Opinii* (scrisă de Faust Brădescu la Paris[10]), *Libertatea*, *Tribuna noastră* etc. Totuși, din punct de vedere structural și tematic, multe aveau rubrici bine stabilite, ca în cazul unui cotidian. Dintre acestea, s-au distins publicațiile *Lupta*, *Ecouri românești*, *Cuvântul Românesc* etc. Câteva din aceste rubrici au avut un caracter practic foarte pronunțat, sugestive prin denumirile pe care le purtau: *Rețete culinare*, *Caut rudele și prietenii*[11] etc. Revistele *Cuvântul în exil*[12], *Ogorul*, *Curentul* ș.a.m.d. au încercat să reînnoade tradiția apariției lor în țară, întreruptă brutal de instaurarea regimului comunist.

În principal, publicațiile exilului au avut un caracter politic, urmat de valențele lor literare și istorice. Totuși, chiar și ultimele două preocupări au fost subordonate unui deziderat politic, eliberarea țării de sub dominația comunistă. Acestă ultimă trăsătură comună a revistelor pribegiei reprezintă un argument hotărâtor, care ne permite să le încadrăm într-un fenomen unitar, sub formula „presa exilului". Un alt element, care conferă unitate, reprezintă faptul că revistele pribegiei au fost scrise preponderent

în limba română, fiind produsul unei comunități a românilor din străinătate, care nu-și uitase limba de origine.

A.5. Repere cronologice

– **Procesul C.S.C.E.** Studiul propus are ca puncte de reper, pe de o parte, Conferința pentru Securitate și Cooperare în Europa, încheiată în anul 1975 cu semnarea Actului Final de la Helsinki[13] și, pe de altă parte, căderea „Cortinei de fier" în anul 1989. Acestea au reprezentat două evenimente politice foarte importante, care și-au pus amprenta asupra activității politice și creației culturale a diasporei românești, în general, și a „exilului activ", în special.

– **Pactele drepturilor omului** – *Pactul internațional cu privire la drepturile economice, sociale și culturale*[14] și *Pactul internațional cu privire la drepturile civile și politice,*[15] – au fost ratificate de regimul de la București în anul 1974 și au intrat în vigoare în primăvara anului 1976. Aceste acte juridice internaționale au dat posibilitatea O.N.U. de a monitoriza respectarea drepturilor omului în R.S.R. Astfel, revendicările politice din presa exilului, au avut începând din acestă perioadă o bază politico-juridică regională și internațională reprezentată de angajamentele de acest gen asumate de regimul Ceaușescu.

– **Clauza națiunii celei mai favorizate**. În anul 1974, Congresul Statelor Unite a aprobat Legea Comerțului (Trade Act) care a permis președintelui să extindă Clauza națiunii celei mai favorizate la statele cu regimuri comuniste. Totuși, amendamentul 402 al legii, cunoscut sub numele de „Amendamentul Jacson - Vanik" (după numele celor doi congresmeni americani care l-au inițiat) prevedea refuzarea acordării Clauzei pentru statele în care nu funcționa economia de piață și interziceau propriilor cetățeni dreptul de a emigra sau impuneau mai mult decât o taxă nominală pentru emigrare. Același document prevedea că președintele Statelor Unite putea să nu țină seama de acest amendament, dacă el consideră astfel, și „va promova substanțial obiectivele de emigrare dacă obține asigurări că practicile de emigrare ale acelei țări vor duce în mod substanțial la realizarea obiectivelor garantând emigrarea".[16]

– „**Doctrina Carter**". În campania electorală pentru alegerile prezidențiale americane din anul 1976, candidatul Jimmy Carter – viitorul președinte al S.U.A. – a lansat doctrina care îi va purta numele referitoare la respectarea drepturilor omului. Această schimbare din partea Casei

Albe a influențat politica R.S.R., în general, și relațiile româno-americane, în special.

– **Cazul „Alexander Soljeniț în**". La finele anului 1974, fostul deținut politic sovietic Alexander Soljeniț în, a tipărit cartea „Arhipelagul Gulag", care a avut un mare impact asupra intelectualității și opiniei publice din Franța.

– **Cazul „Andrei Saharov"**. În 1975, disidentul sovietic Andrei Saharov, care organizase la Moscova un comitet pentru monitorizarea drepturilor omului, primește Premiul Nobel pentru pace.

– **Amnesty International**. De la jumătatea deceniului al optulea, organizația Amnesty International își îndreaptă atenția dinspre America Latină (Chile și Argentina) spre Europa de Răsărit.

Deci, firul roșu – cel ce imprimă coerență alegerii acestei perioade – este, pe de o parte, apariția și evoluția problematicii drepturilor omului și, pe de altă parte, sensibilizarea opiniei publice și a cancelariilor occidentale față de problemele din ce în ce mai stringente ale R.S.R. în acest sens.

A.6. Decupaj spațial

Pe baza acestei observații, ne propunem realizarea unei analize a presei scrise din marile centre ale exilului românesc aflate în Europa Occidentală și S.U.A., fără a exclude referiri sau analize comparative ale publicațiilor apărute în alte zone geografice.

A.7. Individualizarea presei exilului printre documentele asemănătoare ale epocii

Documentele din arhivele personale ale exilaților români cuprind numeroase reviste ale pribegiei. Spre deosebire de scrisorile schimbate între exilați, mai puțin accesibile Securității, revistele, alături de „cârtițele" infiltrare în rândurile exilului, au reprezentat principalele surse de informație despre activitatea politică a românilor din afara granițelor.

Spre deosebire de celelalte elemente ale arhivelor exilului, reprezentate de scrisori, memorii, statute, cărți etc., publicațiile reflectă cel mai fidel relațiile dintre diferitele grupuri ale exilului „activ sau „angajat", dar și simpatiile și antipatiile din interiorul grupurilor

democratic, legionar și colaborationist. Astfel, această categorie de presă a fost una dintre cele mai fidele „oglinzi" a activității posesorilor ei.

Spre exemplu, după modelul Ligii pentru Apărarea Drepturilor Omului de la Paris, s-a încercat constituirea uneia similare în Germania Federală de către Ion Dumitru, iar din cauza disensiunilor dintre Radu Câmpeanu și Constantin Mareș, cel din urmă a constituit în Elveția o organizație paralelă cu Asociația Foștilor Deținuți Politici, fondată de liderul liberal în Franța.

Articolele din revistele *B.I.R.E.*, *Dialog* și *Lupta* sunt elecvente pentru polemicile și negocierile dintre grupul democratic de la Paris, condus de Radu Câmpeanu și cel de la Londra, reprezentat de Ion Rațiu. Divergențele principiale s-au bazat pe o unificare centralizată versus una descentralizată a exilului democratic. Înaintea acestui episod de la începutul anilor ´80, constituirea și eșecul Consiliului Național Român au fost detaliate nu numai în presa exilului democratic, ci și in cea legionară moderată. Astfel, revista *Azi despre mâine*, aparținând legionarilor moderați de la Freiburg a descris retragerea sprijinului din partea regelui pentru Ioana Brătianu, care fusese aleasă in fruntea acestei organizații, precum și divergențele dintre legionari și exilul liberal de la Paris. Practic, acest episod a scos pe legionari din calculele surghiunului democratic, pentru unificarea exilului românesc.

Referitor la relațiile din interiorul grupării democratice din Paris, este simptomatică evoluția revistei *B.I.R.E.*, a cărei redacție a trecut de la fondatorul Rene Theo la Mihail Korne[17] și apoi la Radu Câmpeanu la începutul anilor ´80. Disensiunile dintre ultimii doi s-au soldat cu inființarea unei noi reviste, *Lupta*, în 1983, editată de M. Korne și Antonia Constaninescu,[18] reprezentând un nivel superior de acurațete și stil.

În ceea ce privește disensiunile dintre grupurile legionare „simist" și „codrenist", elocvente sunt revistele *Vatra*, editată de Petre Vălimăreanu[19] în R.F.G. și *Ţara și Exilul*, publicată de Horia Sima la Madrid. Acestea reprezintă și o frescă a relațiilor comunităților românești cu autoritățile din statele de adopție. P. Vălimăreanu se plângea în publicația *Vatra* de ancheta la care a fost supus din partea autorităților vest-germane pentru antisemitism, învinuind pe oamenii lui Horia Sima că l-ar fi reclamat pentru această atitudine. Conform informațiilor din arhivele C.N.S.A.S., aceste divergențe erau încurajate și de Securitate.[20] În plus, faptul că legionarii și-au menținut pozițiile de extremă dreaptă, reliefate, printre altele, prin disculparea și cererea de eliberare a căpeteniei naziste Rudolf Hess, a atras atenția serviciilor secrete germane.

Revistele exilului și arhivele securității. De altfel, la jumătatea anilor ´70, trecerea lui I.V. Emilian de la colaborarea cu serviciile occidentale la cea cu Securitatea, atestată în arhivele de la C.N.S.A.S.[21], poate fi detaliată prin lecturarea colecției revistei *Stindardul*. Și în acest caz, dar și în cel al revistei *Curentul*, editată de Pamfil Șeicaru,[22] aceste publicații reprezintă o grilă de lectură pentru dosarele emigrației din arhivele Securității și o mostră de exacerbare și utilizare a naționalismului sincer în scopuri politice, banalizându-l. Totodată, acestea ne dezvăluie mijloacele de acțiune ale agenților de influență ai regimului, antiiredentismul maghiar și antisovietismul, dublate, totuși, de poziții critice în ceea ce privește politica internă a P.C.R. (cazul lui P. Șeicaru). Astfel, considerm că istoriografia românească trebuie să depășească stadiul etichetărilor în alb și negru, anacronice și profund politizate referitoare la perioada regimului comunist. De exemplu, lecturarea revistei *Curentul* ne invită la nuanțare, fiind editată de Pamfil Șeicaru și Vasile Dumitrescu,[23] primul ca agent de influență, iar ultimul manifestându-se profund împotriva regimului Ceaușescu. Dacă în țară colaborarea cu regimul se baza pe obediența totală a colaboratorilor, exilul a fost o lume a nuanțelor din acest punct de vedere.

De exemplu, în analiza situației politice din R.S.R., Pamfil Șeicaru pornește de la principiul „Centralismului democratic", „acest dulce eufemism care include foarte mult centralism și foarte puțină democrație. Desigur, dezbateri există și se fac alegeri, formal conducătorii sunt aleși. Dar, sunt, de fapt, alegeri reduse la o pură ratificare"[24], considera Pamfil Șeicaru în publicația *Curentul*, în calitate de agent de influență al Securității. Tot ca o dovadă a nuanțărilor, spre deosebire de publicația colaboraționistă *Dreptatea* (New York), în revistele *Carpații* (Madrid) și *Stindardul* (Freiburg) nu a fost elogiată politica internă și externă a lui N. Ceaușescu. Astfel, ultimele două reviste amintite au păstrat o tăcere suspectă cu privire la politica represivă a regimului de la București. Totuși, spre deosebire de revista colaboraționistă de la New York, cele europene de la Freiburg și Madrid au utilizat un limbaj suburban la adresa exilului democratic și a „Europei libere".

Astfel că, spre deosebire de situația din R.S.R., unde regimul nu a permis nici cea mai mică opoziție fățișă din partea nimănui, în exil, politica autorităților de la București a fost mult mai nuanțată și mai permisivă.

În ceea ce privește o hartă a revistelor și a organizațiilor colaboraționiste, arhivele securității o prezintă pe cea mai fidelă. Astfel,

studiind dosarul S.I.E. al lui Pamfil Șeicaru, am găsit dovezi despre colaborarea grupului care edita revista *Dreptatea* de la New York, iar lecturând dosarul lui I.V. Emilian (editorul *Stindardului*) am ajuns la grupul agenților de influență de la revista *Carpații*.

Pentru a înțelege mai bine aceste evoluții, care par surprinzătoare și alambicate, trebuie să avem în vedere contextul internațional al anilor ´70-´80, în care, spre deosebire de anii ´50, în exil, comunismul est-european părea veșnic. În aceste condiții, oameni ajunși la o vârstă respectabilă, lipsiți de mijloace financiare pentru publicarea de cărți și reviste,[25] profund marcați de invazia sovietică și afectați de educația ultranaționalistă și iredentismul maghiar din anii ´40, au acceptat să se pună în slujba Securității și a regimului, considerând că servesc țara și politica ei externă. Este cazul lui Pamfil Șeicaru[26] a și a lui I.V. Emilian. Repet, atitudinea lor nu este scuzabilă, dar necesită o prezentare detaliată și contextualizată.

Individualizarea presei exilului față de cărți de literatură și istorie, publicate în aceleași condiții temporale și spațiale. Unul dintre cazuri este reprezentat de memorialistică, un gen interzis în țară, dar utilizat pe larg în exil. Dintre lucrările aparținând acestui gen s-a remarcat memorialistica concentraționară. Operele acestui ultim gen literar erau mai periculoase pentru Securitate, pentru că puteau fi traduse și publicate în străinătate. Fragmente, recenzii și note de lectură ale acestor lucrări au apărut și în presa exilului, aceasta reprezentând un „barometru" al impactului apariţiilor editoriale de acest gen.

Jurnalele publicate după 1989 prezintă activitatea exilului mult mai coerent din punct de vedere cronologic decât presa exilului dar și mai subiectiv, fiind mult mai „aranjate". Acestea se adresează mai mult unui cititor neutru, care nu a participat la evenimente și chiar posterității. Astfel, ele reflectă o anumită prețiozitate artificială în comparație cu articolele din publicațiile exilului, care sunt mult mai directe ca stil și mai „sincere" în ceea ce privește ierarhiile contribuțiilor la unitatea exilului și apărarea drepturilor omului în R.S.R. În plus, spre deosebire de presa pribegiei, care prezintă și interpretează probleme și situații, jurnalele și memoriile au în centrul atenției pe cei care le-au scris. Totuși, spre deosebire de memorii, jurnalele redau mai bine atmosfera epocii și, evident, sunt mult mai bine ancorate în repere cronologice.

Retorica șocului cultural a fost estompată în revistele pribegiei de realitățile românești din țară și exil. Singura problemă acută prezentată,

mai ales în publicațiile democratice, a fost legată de modalitățile concrete prin care proaspeții exilați puteau obține azilul politic.

Spre deosebire de memoria orală (interviuri), lipsită de repere temporale clare, îmbogățită și modelată de experiențele ulterioare, revistele exilului oferă posibilitatea unei documentații precise în timp. În acest context, menționăm că demersul istoric elementar, povestirea evenimentelor din R.S.R. și exilul românesc este condiționată de utilizarea unor repere cronologice clare.

Individualizarea presei exilului față de arhivele posturilor de radio care emiteau în limba română, în general și față de Europa liberă, în special. Activitatea exilului democratic și, mai ales, relațiile cu R.S.R. au fost reflectate parțial în arhivele posturilor de radio, deoarece unii dintre redactorii de presă lucrau la secțiile în limba română ale posturilor de radio occidentale. Deci, o parte a informațiilor din presa democratică s-au suprapus peste cele ale posturilor de radio, în general, și ale Europei Libere, în special, regăsindu-se astfel și în arhivele acestor posturi de radio. Totuși, activitatea politică a legionarilor din exil, care s-a redus în general la preocuparea publicistică, nu poate fi cunoscută fără studierea presei acestora.

Spre deosebire de arhivele posturilor de radio occidentale, care emiteau în limba română, presa exilului oferă mult mai multe perspective și informații din lumea exilului. În general, bogăția informațiilor a fost direct proporțională cu lipsa lor de veridicitate. Totuși, chiar și cele care nu s-au adeverit își au importanța lor.

Astfel, zvonurile care circulau în țară și exil pot fi cunoscute „la cald" numai din presa românilor din străinătate. În ciuda aparențelor, acestea au o importanță deosebită în cazul unui regim care se dorea a deține monopolul informației. Zvonurile vehiculate sunt dovada unei piețe negre a informațiilor, dezvoltate vertiginos în condițiile opacității regimului Ceaușescu.[27] Prezența zvonisticii este dovedită de desfășurarea ulterioară a evenimentelor (nu le-au confirmat sau le-au confirmat numai parțial). Totuși, acest fenomen obligă cercetătorul să verifice multe din informațiile din presa exilului și din alte surse. Unul dintre exemplele cele mai elocvente ale unor zvonuri confirmate parțial este cel referitor la posibilii înlocuitori pentru Nicolae Ceaușescu. Astfel, în anul 1986, I. Rațiu scria despre posibilii succesori ai dictatorului, a cărui figură palidă de om suferind, „a onorat" câteva numere ale revistei *Free Romanian Press*, întărind zvonul că suferea de cancer la prostată. Astfel, în 1986, principalii pretendenți la conducerea R.S.R. erau: Nicu Ceaușescu,

susținut de mama sa, dar „lipsit de sprijinul URSS"; ministrul de externe Ștefan Andrei și Ion Iliescu, „surghiunit de Elena Ceaușescu în județul Timiș". Conform aceleiași surse, ultimul avea cele mai mari șanse să-l înlocuiască pe N. Ceaușescu, beneficiind de cel mai important atu, sprijinul sovietic.

Au fost și numeroase informații eronate vehiculate de presa românească din pribegie, unele tendențioase la adresa unor persoane sau organizații. Cea din urmă categorie de date a fost pusă în circulație în mod intenționat de presa colaboraționistă sau agenții de influență infiltrați sub forma colaboratorilor la publicațiile legionare și democratice. Involuntar, aceste informații au fost vehiculate și de persoane de bună credință, acestea fiind puse în situația de a prezenta dezmințiri ulteriorare. O informație eronată despre Paul Goma, probabil fabricată de Securitate, privind intrarea ilegală a acestuia în S.U.A. a fost publicată și apoi dezmințită în *B.I.R.E.* Astfel se arăta că „din onestitate profesională ținem să rectificăm informația publicată în numărul din 1 noiembrie, precizând că Paul Goma a obținut viza de intrare de la consulatul american din Paris, deci n-a intrat în S.U.A. pe ușa din dos, ci în mod legal".[28] Unele reviste aveau multe greșeli gramaticale și litere lipsă, fiind însoțite de erate.[29]

Posturile de radio care emiteau în limba română, mai ales Europa liberă s-au distins printr-o anumită rigurozitate a filtrării și interpretării informației, care trebuia probată din cel puțin două surse independente. Acestui aspect obiectiv, care ține mai mult de rigoarea profesiei de ziarist, i s-au adăugat cele subiective, reprezentate de politica de „diferențiere" a Departamentul de Stat, care favoriza R.S.R. față de celelalte state din „lagărul socialist". În comparație cu arhivele acestor posturi de radio, presa exilului ne oferă foarte multe informații despre exilul românesc. Astfel, revistele exilului reflectă realități din politica internațională și din R.S.R., reprezentând, totodată, principala formă de acțiune și definire a grupurilor românești din exil. Dovada constă în faptul că revistele exilului reprezentau, explicit sau nu, organizațiile sale. În privința realităților din România Socialistă, publicațiile pribegiei le-au abordat cu mai puține scrupule, mai angajate, reflectând mai sincer și poate mai fidel decât posturile de radio modul cum românii se raportau la regimul Ceaușescu. Astfel, de exemplu, la Europa Liberă erau interzise atacurile la persona lui N. Ceaușescu, poreclele și jignirile care abundă în presa exilului. În plus, doar aici putem citi bancurile care circulau în țară și exil despre dictatorul de la București.

Orice demers istoric reprezintă un „dialog" între prezent și trecutul la care se raportează. În cazul de față, intenționăm reconstituirea unor trăsături definitorii ale epocii în care au loc evenimentele pentru a înțelege corect cauzele și motive unor atitudini și acțiuni. În acest context, pluralitatea de opinii exprimate în publicațiile exilului, sunt mai utile în comparație cu informațiile de la Europa Liberă, cenzurate de interesul de stat american sau de cele prelucrate ideologic, aflate în arhivele Securității.

Mai mult, subiectele sensibile precum revizionismul maghiar, foarte prezente în presa exilului, au fost parțial eludate din emisiunile postului de radio de la München, la indicațiile autorităților americane. Importanța acestui subiect este foarte mare pentru înțelegerea stării de spirit din România la începutul anilor ´90 și pentru manipularea prin exacerbare a sentimentul național înainte și după 1989.

A.8. Revistele exilului și publicațiile din România zilelor nostre

Pentru o înțelegere cât mai deplină a acestui fenomen al presei românești din exil, care parcă refuză să fie plasat într-un tipar prestabilit, tinzând să-și creeze propria matriță, este utilă compararea lui cu presa scrisă din România zilelor noastre.

Astfel, revistele pribegiei se deosebeau de publicațiile actuale prin:

– Modul de imprimare empiric, multe fiind bătute la mașină și apoi multiplicate.
– Lipsa continuității și regularității apariției. Din punctul de vedere al ritmicității apariției, cel mai ambițios a fost săptămânalul sugestiv intitulat *Săptămâna Müncheneză* (1985-1987).[30] Altele apăreau sporadic, pentru a marca anumite evenimente. Spre exemplu, *Europa globală* a apărut ca urmare a unei reuniuni a grupului „Românilor liberi", la Paris, inițiativă a lui Mihail Korne care reunea exilați din toate statele „lagărului socialist".
– Cei care publicau în presa exilului nu erau plătiți pentru acest serviciu, de altfel multe publicații au apărut ca „one man paper".
– Rețeaua de distribuție funcționa empiric din cauza inexistenței unor mari comunități românești compacte. Astfel, publicațiile exilului erau expediate prin poștă pe bază de abonament, comandă individuală sau schimb cu alte publicații și doar ca două excepții erau vândute în gările din Paris și München.

B. Critica internă

Publicațiile românilor din exil își procurau informațiile referitoare la situația din R.S.R. de la radio Europa Liberă, marile cotidiene vestice, serviciile occidentale de informații, proaspeții exilați etc. Multe dintre articolele din marile cotidiene occidentale erau inaccesibile conaționalilor noștri din afara granițelor, din cauza barierelor de limbă, lipsei banilor pentru mai multe abonamente și a timpului necesar lecturării. De asemenea, postul de radio Europa Liberă, care s-a distins prin bogăția și noutatea informațiilor despre R.S.R., se recepționa cu dificultate în Occident, din cauza direcționării undelor spre Europa Centrală și de Est. În aceste condiții, existența presei exilului românesc a fost rezultatul unei necesități obiective, nefiind condiționată de inițiativa și finanțarea directă din partea S.U.A. (prin intermediul Europei Libere) și a altor guverne Occidentale, așa cum pretindea Securitatea.

Revistele exilului au avut o orientare politică vădită, urmată fiind de valențele lor literare și istorice. Cu toate acestea, chiar și ultimele două preocupări au fost subordonate unui deziderat politic, înlăturarea regimului comunist și a influenței sovietice din România. Din punctul de vedere al naturii preocupărilor, este dificil de realizat o diferențiere a publicațiilor exilului pentru că, în cele mai multe cazuri, subiectele culturale coexistau cu cele politice, iar articolele cu tematică istorică erau tratate împreună cu cele care reflectau evenimente ale prezentului imediat. O dovadă a diversității subiectelor, dar și a modului cum revistele pribegiei, mai ales cele democratice, au reușit să acopere diversele nișe ale pieței, fără să se suprapună, o reprezintă apariția unor publicații precum *BIRE*, *Lupta* și *Dialog*. Totuși, dintre cele cu o pronunțată tentă culturală s-au remarcat buletinele Academiei Româno-Americane de Științe și Arte și ale Societății Academice Române, suplimentul cultural al revistei *Dialog*, *Limite*, *Corespondance* etc.

Instituirea „regimului autoritar" al generalului Ion Antonescu prin înfrângerea rebeliunii legionare din ianuarie 1940[31] și, mai ales, instaurarea regimului comunist au determinat reapariția exilului românesc. Pornind de la această abordare extinsă, am considerat colaboraționiștii parte a exilului românesc. Mulți dintre aceștia au părăsit țara din motive politice, dar, apoi, din rațiuni materiale, au acceptat colaborarea cu regimul comunist. Un subcapitol al exilului colaboraționist poate fi dedicat, în principal, exilului de factură legionară sau antonesciană, care a căzut în mrejele așa-zisei politici naționaliste a regimului

Ceaușescu. În acest ultim caz, similitudinile ideologice au stat la baza colaborării cu regimul din R.S.R. Complexitatea acestor aspecte reprezintă o dovadă a păienjenișului de elemente, care conferă o mare mobilitate subiectului, determinând dificultăți însemnate în delimitarea publicațiilor exilului pe anumite categorii politice: legionare, colaboraționiste, democratice, antonesciene etc.

Având în vedere faptul că presa exilului a fost un spațiu de interes pentru serviciile secrete, o putem considera ca aparținând unei zone a „nisipurilor mișcătoare". De aceea, determinantă pentru o imagine cât mai obiectivă asupra subiectului în discuție este coroborarea surselor: presa exilului, arhivele personale și interviurile cu cei care au fost implicați în acest fenomen, rapoartele Securității, care pot fi consultate la C.N.S.A.S. și xenogramele discuțiilor din Biroul Politic al C.C. al P.C.R., de consultat la Arhivele Naționale Istorice Centrale (A.N.I.C.). În plus, considerăm că interpretarea acestor aspecte necesită stăpânirea unor noțiuni de cultură politică și existența spiritului intuitiv. Totuși, complexitatea și mobilitatea elementelor conferă tematicii un anumit farmec.

B.1. Delimitări de factură politică

A existat o tipologie foarte variată a publicațiilor românești din exil, implicând o mare diversitate a subiectelor abordate și a surselor acestora. Din punctul de vedere al orientării politice, revistele exilului pot fi încadrate în următoarele trei mari categorii:

1) revistele exilului democratic;
2) revistele exilului legionar;
3) revistele exilului colaboraționist.

Pe baza acestei clasificări, o trăsătură foarte importantă a surselor publicațiilor exilului era conferită de relațiile lor cu Europa Liberă. Din punct de vedere juridic, acesta a fost un post de radio american, chiar dacă, politic, a avut caracteristici care îl pot asocia exilului românesc. Astfel, studiourile acestui post de radio au reprezentat, în multe cazuri, cea mai importantă sursă de informație pentru redactorii, editorii și colaboratorii publicațiilor exilului. Importanța sa a constat în noutatea și veridicitatea informațiilor despre R.S.R. Acestea erau procurate direct, prin intermediul angajaților implicați în fenomenul publicațiilor românești din „lumea liberă", sau indirect, datorită relațiilor personale cu angajații

postului ori prin transcrierea și reinterpretarea transmisiunilor. Cu o intensitate redusă, a existat și un flux de sens opus al știrilor, dinspre presa exilului spre posturile de radio, în general, și spre Europa Liberă, în special. Spre exemplu, grupul exilului democratic de la Paris a oferit informații Europei Libere, prin intermediul Monicăi Lovinescu, postului BBC, prin Dinu Zamfirescu, și Vocii Americii, prin Radu Portocală.[32] Acest lucru a fost posibil de la începutul anilor ´80, când s-a produs o maturizarea a noilor asociații democratice ale exilaților din Paris.

Posturile de radio au reprezentat și o importantă sursă de venit pentru cei care au simțit nevoia să se implice în acțiuni politice și culturale în exil. Totuși, după informațiile adunate până în prezent, finanțarea publicațiilor exilului prin intermediul posturilor de radio, în cazurile restrânse numeric în care a existat, a fost exclusiv indirectă. Un exemplu elocvent este cel al lui Ion Dumitru din München, care a asigurat din salariul pe care-l primea de la Europa Liberă majoritatea fondurilor pentru cea mai importantă editură a exilului, Ion Dumitru Verlag, unde au fost editate publicațiile *Apoziția* și *Revista müncheneză*, sau doar imprimate și distribuite revistele *Curentul* și *Limite*.[33]

1) Revistele exilului democratic au căpătat o pondere mai însemnată în anii ´70-´80, în urma noului val de emigranți, cauzat de deteriorarea condițiilor de viață în R.S.R. Consecință directă a acestei situații a fost apariția următoarelor publicații: *Lupta* (Paris) editată de Mihail Korne și Antonia Constantinescu, *Dialog* (R.F.G.) apărut în anul 1977, aparținând Cercului Democratic al Românilor din Germania, de care s-a ocupat, din anul 1982, Ion Solacolu,[34] *Curentul* (RFG), publicat de Pamfil Șeicaru și Vasile Dumitrescu,[35] *Alergătorul de la Marathon* (Danemarca), editat de Victor Frunză, *Căminul românesc*, de care s-a ocupat, din anul 1982, Comunitatea Românilor din Elveția[36] etc. Ultima publicație menționată a avut un puternic caracter promonarhist. Aceste noi titluri s-au adăugat mai vechilor publicații, ca *BIRE*, editată de Rene Theo și apoi de Mihail Korne și Radu Câmpeanu la Paris[37] și grupului de presă aparținând lui I. Rațiu la Londra.[38] Considerăm că acest nou val imigrationist a mutat mai vechiul centru de greutate al exilului românesc din S.U.A. pe continentul european.

Caracteristice acestor noi publicații a fost bogăția informațiilor despre R.S.R., rezultat și al relațiilor bune cu posturile de radio, precum și un anume „ecou" sau chiar dialog[39] cu disidenții și cei care aveau de suferit în R.S.R. deoarece își manifestaseră dorința de a părăsi țara. De asemenea, ele au reflectat marile campanii anticomuniste ale exilului democratic:

a) Operațiunea Village Roumain, care a reprezentat un răspuns de mare răsunet în Occident la demolarea satelor românești.

b) Activitatea arhitectului George Gane și cartea-protest a profesorului Dinu C. Giurescu, care au constituit riposte la demolarea monumentelor laice și religioase din R.S.R., reflectate în presa exilului.

2) Revistele legionare au fost destul de numeroase, datorită numărului mare de „camarazi de cuib" aduși de Hitler în Occident, a posibilității financiare sporite de care dispuneau aceștia. Acest ultim aspect a fost posibil deoarece ei s-au stabilit în străinătate mai devreme și, mai ales, datorită faptului că s-au manifestat foarte activ, din punct de vedere politic. Considerăm tendința legionarilor din exil de a se exprima politic, aproape în exclusivitate prin revistele și cărțile lor, o altă cauză a numărului mare de publicații editate de aceștia.

Caracteristice revistelor legionare erau osanalele aduse căpitanului, militantismul religios,[40] autohtonismul, misionarismul, extremismul, exclusivismul[41] și anacronismul politic, reliefate prin exacerbarea revizionismului maghiar, a pericolului sovietic și prin antisemitism, temperat de teama unor riposte din partea autorităților occidentale.[42] Menționăm că această ultimă trăsătură a fost folosită de Securitate pentru a-i incita pe legionari împotriva secției române a Europei Libere, unde au lucrat numeroși evrei. Un exemplu elocvent în acest sens este cel al revistei *Carpații*, editată de Traian Popescu la Madrid.[43] Din cauza criticilor adresate postului de radio Europa Liberă și a interesului excesiv pentru evenimente ale trecutului, presa legionară din exil oferă puține informații despre situația momentană din țară. Orientarea legionară reiese și din poziția față evenimentele din 23 august 1944 și atitudinea critică față de exilul democratic, rege și partidele istorice. Bazându-se pe o ideologie extremistă, presa legionarilor din exil a fost eminamente exclusivistă, apreciind fiecare inițiativă externă, în orice domeniu, cu implicații politice și sociale, drept „o nouă impostură",[44] după formula „cine nu-i cu noi, este împotriva noastră".[45]

Dintre numeroasele revistele legionare amintim: *Țara și exilul* (Madrid), o excepție, deoarece avea informații la zi despre R.S.R.,[46] *Azi despre mâine,*[47] *Vatra* (Freiburg), *Cuvântul Românesc*, *Libertatea* (New York), *Curierul* (Los Angeles), *Scrisori legionare* (Buenos Aires) etc. O orientare filolegionară inegală, dar evidentă au avut publicațiile editate de George F.A. Boian în S.U.A.: *Porunca vremii!,*[48] *Tribuna noastră,*[49] *Fiii Daciei* și *Holocaust Christian. Patriot news.*

3) Revistele exilului colaboraționist. Dovadă a orientării lor procomuniste, aceste publicații nu criticau politica internă a regimului Ceaușescu, în schimb îi propagau cu dezinvoltură teoriile propagandistice. Dintre care, cele mai des invocate au fost imperialismul sovietic și revizionismul maghiar.

În cele mai multe cazuri, publicațiile colaboraționiste nu prezentau prețul la care puteau fi cumpărate și nici apelurile disperate pentru sprijin financiar, omniprezente în celelalte reviste ale exilului. În schimb, beneficiau de numeroase reclame ale unor firme din R.S.R. (O.N.T., Comturist, TAROM etc.), dovadă că aveau suficiente fonduri. Din acest „club" damnabil au făcut parte următoarele publicații: *New York Spectator*, *Acțiunea Românească*, *Dreptatea* (New York), *Adevărul* (Detroit), editată de Comitetul pentru Apărarea Transilvaniei Românești,[50] *Ecouri Românești* (Toronto), *Europa și neamul românesc* (Milano),[51] precum și *Carpații* și *Stindardul,*[52] de factură legionară, respectiv, antonesciană. În cazul ultimelor două, menționăm că au existat diverse grade și perioade de colaborare. De exemplu, publicația *Stindardul*,editată la München de I. V. Emilian, spre deosebire de *Dreptatea*, de care s-a ocupat Dean Milhovan-Mitu,[53] nu și-a manifestat, în mod deschis, atitudinea proceaușistă, evidentă doar în anii ´80.

Dintre publicațiile religioase aservite, s-a remarcat *Credința*, editată de Episcopia Misionară Ortodoxă Română din S.U.A. și Canada, păstorită de Arhiepiscopul Victorin, numit de la București.[54] Aceasta s-a aflat în conflict, în special, cu Episcopia Ortodoxă Română din SUA și Canada, aflată sub jurisdicția Patriarhiei Ruse din Exil și care a fost păstorită de episcopul Valerian Trifa până în anul 1984. „Vocea" lor a fost reprezentată de revista *Solia*.[55] Din cauza intrigilor Securității, care a exagerbat trecutul legionar al episcopului Valerian Trifa, acesta a fost expulzat de autoritățile americane, refugiindu-se în Portugalia, unde a murit în anul 1987.

B.2. Natura informațiilor politice, element de identificare a surselor

Dificultăți metodologice. Din punctul de vedere al naturii preocupărilor, este dificil de realizat o diferențiere a publicațiilor exilului pentru că, în cele mai multe cazuri, subiectele culturale coexistau cu cele politice, iar articolele cu tematică istorică erau tratate împreună cu cele care reflectau evenimente ale prezentului. O dovadă a diversității

subiectelor, dar și a modului cum revistele exilului, mai ales cele democratice, au reușit să acopere diversele nișe ale pieței fără să se suprapună, au fost revistele *B.I.R.E.*, *Lupta* și *Dialog*.[56] Totuși, dintre publicațiile cu o pronunțată tentă culturală s-au remarcat buletinele Academiei Româno-Americane de Științe și Arte și ale Societății Academice Române, suplimentul cultural al revistei *Dialog*, *Corespondance* etc.

În funcție de spațiul din care erau adunate, dar și de implicațiile lor naționale sau internaționale, se pot delimita trei mari categorii de informații:

I) Informații despre exil.

II) Informații politice, economice, sociale și culturale din R.S.R.

III) Informații din actualitatea internațională.

Pe baza acestora, putem identifica și clasifica sursele presei românești din exil.

I) Informațiile despre exil

Acestea au reflectat, în principal, diversele inițiative de unificare a exilului. În acest caz, sursele au fost reprezentate de înșiși membrii exilului „angajat", care își trimiteau articole prin poștă, reflectând activitatea lor politică, precum și preocupările culturale și religioase. Menționăm că nici un colaborator al publicațiilor democratice și legionare nu a fost plătit pentru articolele scrise. Astfel, imboldul de a scrie fără recompense financiare, a avut exclusiv cauze de natură psihologică și sociologică. Dintre acestea, amintim:

– În primul rând, nevoia de socializare în mediul etnic și lingvistic natal, pentru românii risipiți în afara granițelor țării.
– Necesitatea de a continua unele preocupări avute anterior în țară. Astfel, cei care participaseră la serate culturale sau fuseseră membrii ai cenaclurilor literare, ajunși în exil, au simțit nevoia să continue această activitate. Ca rezultat, au apărut cenaclurile literare din exil. Spre exemplu, la München, începând din 1969, a funcționat Cenaclul literar-artistic *Apoziția* și revista care-i purta numele și îi populariza comunicările.
– Reflexul venit din impulsul de a face politică, având în vedere că mulți dintre membrii exilului „activ" făcuseră politică în rândurile partidelor istorice sau activaseră în cadrul partidului comunist.

– Persoane care, din alte motive decât cele politice, avuseseră de suferit, într-un fel sau altul, de pe urma regimului comunist. Astfel, acestea au simțit nevoia să se revanșeze, criticându-i ideologia, mijloacele și metodele.
– Persoane care doreau să se afirme în rândurile exilului românesc sau voiau să facă gazetărie, în condițiile în care nu reușiseră să activeze la secția română a unui post de radio străin (Europa Liberă, Deutche Welle, BBC).

Menționăm că aceste motive ale existenței presei românești din exil nu se exclud reciproc și constituie o tratare neexhaustivă a cauzuisticii fenomenului.

Multe din publicațiile românilor din „lumea liberă" reprezentau asociații politice, culturale și religioase, care s-au constituit în jurul revistelor sau, chiar, au făcut posibilă apariția acestora. Din acest motiv, relațiile dintre aceste organizații românești s-au reflectat mai ales în textele articolelor scrise în limbă română, pentru că erau destinate românilor din exil. În același timp, subiectele despre R.S.R. au fost prezentate și în limbi de circulație internațională, deoarece se adresau, de asemenea, opiniei publice, autorităților naționale din Occident și organizațiilor internaționale. Scopul lor era de a sensibiliza Occidentul cu privire la încălcările drepturilor omului în R.S.R. Astfel, *Free Romanian Press*, varianta în limba engleză a publicației *Românul liber*, editată de Ion Rațiu la Londra, a fost trimisă gratuit oficialităților politice, economice și culturale din „lumea liberă".

Polemicile cele mai aprinse s-au iscat, în general, între exilul guvernării Antonescu, în majoritate legionar și noii exilați, din anii ´70-´80. Astfel, exilații anilor ´40 îi suspectau pe cei din noile valuri de faptul că ar fi fost „contaminați" ideologic de virusul comunismului, în timp ce nou veniții în „lumea liberă" răspundeau prin acuze legate de o imaginea deformată asupra situației din țară a mai vechilor compatrioți. Din păcate, diferențele ideologice, de generație sau val emigrationist, nu au fost singurele motive de dispută în presa exilului. Gelozia personală, amplificată prin manevrele Securității, a determinat chiar mai multă discordie. Astfel, divergențele dintre grupul democratic din jurul lui R. Câmpeanu, care a editat *BIRE*, și cel condus de Ion Rațiu, care a editat *Românul liber*, au fost dublate de cele dintre legionarii simiști, editorii publicației *Ţara și exilul* și cei codreniști, care își popularizau opiniile prin intermediul revistei *Vatra*.

O altă racilă care a divizat exilul românesc, reflectată și în presa acestuia, a fost reprezentată de suspiciunea de colaborare cu regimul comunist, manifestată sub forma unei adevărate „vânători de vrăjitoare". Erau etichetați „colaboratori" nu numai cei care vizitau R.S.R. și care, în marea majoritate a cazurilor, s-au dovedit a-și merita acest apelativ, dar și cei care au ajuns în exil „cu acte în regulă". Această stare de spirit a fost întreținută și încurajată cu dibăcie de ofițerii Direcției de Informații Externe a Securității, care urmăreau astfel divizarea membrilor exilului.

Unele informații se disting prin clarviziunea lor, dar și prin soluțiile fanteziste. Astfel, I. Varlaam a anticipat că „problema reconstrucției țărilor din Est va fi marcată de era comunistă, preconizând ca statele din lume să se pună de acord pentru limitarea suveranității și o organizație mondială să poată interveni ori de câte ori va fi necesar".[57]

Nu lipseau nici informațiile practice, în special pentru nou veniți, precum condițiile pentru obținerea azilului politic, locurile de muncă disponibile, cursurile de respecializare etc.

II) Informațiile politice, economice, sociale și culturale din R.S.R.

a) Subiectul predilect l-au constituit încălcările flagrante ale drepturilor omului de către regimul Ceaușescu, mai ales ale prevederilor dreptului umanitar, care decurgeau din Actul Final de la Helsinki și din declarațiile finale ale reuniunilor C.S.C.E.

Pentru informațiile despre țară, au fost utilizate următoarele surse: presa R.S.R., disidenții, proaspeții exilați, rapoartele organismelor internaționale și cele ale Bucureștiului, solicitate de instituțiile ONU, serviciile de informații și agențiile de presă din Occident, personalul ambasadelor străine și studenții străini la București, presa internațională etc. Dintre românii din R.S.R., care și-au riscat poziția socio-profesională oferind informații membrilor exilului și organizațiilor internaționale, în general, și Europei Libere, în special, au beneficiat de atenție deosebită din partea Securității cei care activau în domeniile umaniste și artistice, medicii, membrii fostelor partide interbelice și ai familiilor cu rude în străinătate, foștii deținuți politici, tinerii iubitori de muzică occidentală etc. Aceștia și-au trimis scrisori sau au telefonat în Occident

1) **Presa R.S.R.** era distribuită în Occident de către autoritățile de la București, din motive propagandistice.

Din aceasta, au fost preluate și comentate:

a) Legile, implicațiile lor interne și externe, precum și gradul de armonizare al acestora cu obligațiile internaționale asumate de regimul Ceaușescu.

b) „Concepte" politice, precum cele de „umanism", „dictatura proletariatului" devenită, în 1981, „democrație populară", „societate socialistă multilateral dezvoltată" etc.

c) „Concepte" economice (de exemplu: „De la fiecare după posibilități, pentru toți după necesități", care s-a transformat în „Noi ne facem că muncim, ei se fac că ne plătesc", „Timpul trece, leafa merge, noi muncim cu spor", „Hai la muncă să muncim, dă Doamne să nu găsim!" etc.) Ineficacitatea acestui sistem economic a obligat regimul Ceaușescu să introducă „acordul global", principiu al economiei de piață în virtutea căruia erai plătit în funcție de performanțele economice personale și ale întreprinderii. În legătură cu conceptul de „umanism", Ctin. Mareș scria în revista *B.I.R.E.*: „exterminarea adversarilor în temnițe, capătă numele de umanism comunist".

d) Au fost comentate și discutate „conceptele" culturale: proletcultismul,[58] protocronismul,[59] reflectate și în „Tezele din iulie 1971".

e) Problemele de viață cotidiană recunoscute în presa RS.R.: bișnița, înflorirea pieței negre, noua valută– țigările Kent –, dificultățile din agricultură etc.

f) Raționalizarea excesivă a consumului de energie electrică și termică, care, printre alte efecte dezastruoase, afectase turismul, în condițiile în care Actul Final de la Helsinki a fost printre primele documente internaționale, chiar dacă doar regionale, care prevedeau măsuri de dezvoltare a acestuia.

g) Problematica ecologică era de mare actualitate în Occident, în urma dezastrului de la Cenobâl. În aceste condiții, desecările și extinderea terenurilor cultivate, în special pe cursul Dunării, au reprezentat argumente pentru fundamentarea acuzațiilor la adresa regimului Ceaușescu.

2) **Proaspeții exilați.** Cei care tocmai părăsiseră țara, refugiindu-se în exil și numai în cazuri izolate, aceia care aveau intenția să se reîntoarcă în R.S.R. Pensionarilor, etnicilor maghiari, enoriașilor bisericilor neoprotestante și disidenților le-a fost permisă trecerea frontierelor țării spre Occident cu o mai mare lejeritate. Astfel, din rândurile acestora au provenit o parte însemnată a surselor presei exilului românesc. Lor li s-au alăturat cetățenii români de religie mozaică și cei de origine etnică germană, care au fost cumpărați, în valută, de rudele sau guvernele

israelian respectiv, german. Regimul Ceaușescu se dispensa cu ușurință de pensionari, pentru a nu le mai plăti pensiile, în ciuda faptului că statul socialist se folosise de munca și inteligența lor. În privința etnicilor maghiari, plecarea acestora era încurajată, deoarece înlesnea politica de românizare a unor regiuni din Transilvania. Disidenții și opozanții au reprezentat o categorie politică redusă numeric și destul de individualistă, pe care regimul a preferat să-i transforme în posibili exilați, compromițându-i prin asocierea etichetei de „pașaportari". Astfel, scopurile nobile ale unor acțiuni curajoase erau ușor discreditate, prin înlocuirea lor cu un pașaport pentru Occident sau prin expulzarea, alături de deținuți de drept comun.

3) **Rapoartele organismelor internaționale, guvernamentale și neguvernamentale** precum Liga pentru Apărarea Drepturilor Omului în România (Paris), Amnesty International, Departamentul de Stat al S.U.A., Societatea Internațională pentru Drepturile Omului, cu sediul la Frankfurt pe Main, organizația Medici fără frontiere, Comisia pentru Drepturile Omului (O.N.U.), Comitetul pentru Apărarea Drepturilor Omului (organism O.N.U.) etc. au reprezentat sursele presei democratice din exilul românesc. În cazul ultimei organizații menționate, au avut un ecou însemnat și rapoartele înaintate de R.S.R. acestui organism internațional, pe baza Pactului internațional privind drepturile civile și politice. În plus, rapoartele organizațiilor de monitorizare a respectării Actului Final al Conferinței pentru Securitate și Cooperare în Europa și a declarațiilor finale ale reuniunilor C.S.C.E. de la Belgrad, Madrid și Viena au fost intens mediatizate de presa exilului democratic.

4) **Serviciile occidentale de informații**. De exemplu, revista *B.I.R.E.* primea informații de la serviciile franceze, prin intermediul lui Rene Theo.

5) **Relațiile personale cu angajați ai agențiilor occidentale de presă**. În acest caz, un rol important l-au avut, la Paris, Mihnea Berindei, Dinu Zamfirescu și Ariadna Combes.

6) **Personalul ambasadelor**, mai ales, spre asfințitul regimului Ceaușescu. Informațiile din țară, mai ales cele care priveau situația unor disidenți de notorietate, au ajuns în Occident și prin intermediul personalului ambasadelor. Este și cazul „scrisorii celor șapte" (1989), care a ajuns la Europa Liberă prin intermediul lui Coen Stork, la acea dată ambasadorul Olandei la București. De exemplu, în Franța informațiile de la ambasadele străine la București erau centralizate la Ministerul Francez de Externe.

7) **Informații din presa internațională despre R.S.R.** Până la „mișcarea Goma", presa franceză, de exemplu, a fost, în multe cazuri, favorabilă regimului Ceaușescu.[60] Din păcate, în acest caz, s-a remarcat și cel mai mare cotidian francez *Le Figaro*. Ziarele de stânga din Franța au fost cele mai anticeaușiste. Ca un paradox, anticeaușismul francez a început la marile cotidiane de stânga. Astfel, cotidianul *La Rouje* a publicat un reportaj de o pagină despre greva minerilor din Valea Jiului, care a avut loc în anul 1977. Totuși, un rol important în susținerea cauzei exilului în presa franceză, l-a avut Mihnea Berindei prin relațiile lui personale la ziarele centrale *Liberation*, *Le Matin* și *Le Mond*. În cazul ultimei publicații, au contat și relațiile Monicăi Lovinescu. Un flux informațional cu dublu sens, de la presa franceză spre cea a exilului și invers s-a remarcat cu ocazia unor cazuri celebre precum „Afacerea Pordea", „Afacerea Arianne" „Cazul Virgil Tănase" etc.

Exilații români de la Paris trimiteau ziariști străini la diferite adrese din R.S.R. ale unor disidenți cunoscuți, în schimb primeau informații despre aceștia, la întoarcere.

III) Informații din actualitatea internațională

În acest caz, s-au remarcat subiectele despre relațiile sovieto-americane și situația următoarelor statelor din „blocul socialist": Polonia, Ungaria, Cehoslovacia etc.

Astfel, presa exilului democratic redă o imagine critică a României în perioada comunistă, utilă pentru cercetătorii interesați. În plus, revistele legionare reprezintă o sursă foarte prețioasă pentru cei ce doresc să aprofundeze istoria acestui curent politico-ideologic, iar pe baza informațiilor din publicațiile colaboraționiste, putem reconstitui elemente de propagandă a regimului comunist și metodele „soft" ale Securității. În aceste condiții, cosiderăm presa exilului ca fiind parte a patrimoniului cultural românesc.

NOTE

1 Un caz tipic, foarte sugestiv pentru acest proces desfășurat de Securitate este cel al revistei *Stindardul*, editată la München de I. V. Emilian. Pentru detalii, vezi dosarul S.I.E. nr. 379 al lui I. V. Emilian, vol. I, II, și III, aflate în Arhivele Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (în continuare A.C.N.S.A.S.)

2 De exemplu, conform unei fișe din arhivele Securității, dintre publicațiile ostile regimului, cel mai mare tiraj l-au avut cele din SUA, ca *Micro Magazin* (decadal), care avea 8 000 de exemplare, *Universul Liber* (bilunar), cu 2 000 de exemplare și *Agora* (semestrial) cu un tiraj de 1 000 de exemplare. Revistele legionare au avut cel mai mic tiraj: *Exilul solidar* (lunar) cu 300 de exemplare și *Boian News Service* (sporadic) cu 100 de exemplare. Cea mai importantă publicație legionară de pe continentul american a fost *Cuvântul românesc* (lunar), apărută într-un tiraj de 100 de exemplare, în Canada. În Europa, au fost publicate *Românul Liber* (lunar), editat bilingv (român-englez) de U.M.R.L. la Londra, cu un tiraj de 1 500 de exemplare, *B.I.R.E.* (bilunar), editat la Paris în 200 de exemplare, în limbile română și franceză, *Lupta* (bilunar), editat la Paris, tot în 200 de exemplare, *Opinii* (sporadic), apărut la Paris în 100 de exemplare, *Stindardul Românilor* (trimestrial), editat în R.F.G. în 300 de exemplare. Pentru detalii privind tirajul acestor reviste, vezi A.C.N.S.A.S., fond S.I.E., dosar 34, vol. II, f. 44.

3 Françoise Choay, *Alegoria patrimoniului*, Ed. Simetria, București, 1998, p. 2.

4 Aproximativ 10 - 20 % după părerea domnului Ion Dumitru, fost exilat și proprietar al editurii cu același nume, cea mai importantă din comunitatea românilor din exil. Interviu cu domnul Ion Dumitru, din data de 1 iunie 2004, București.

5 Cele mai multe articole despre R.S.R. au apărut în presa franceză, constituind unul dintre motivele menținerii subsecției românești de la Paris a postului de radio Europa Liberă. Acest lucru a fost facilitat și de faptul că, până la începutul anilor ´80, majoritatea articolelor din presa franceză despre țara noastră au fost favorabile regimului Ceaușescu. Tocmai grupul de exilați din jurul Monicăi Lovinescu și al lui Virgil Ierunca – care conduceau subdiviziunea de la Paris a postului de radio american – a contribuit decisiv la conștientizarea treptată de către ziariștii francezi a adevăratei fețe a regimului din R.S.R.

6 Interviu cu Dinu Zamfirescu, din data de 15 mai 2004, București.

7 „SUA finanțează și controlează prin intermediul CNR, «fițuicile» *România* și *La Nation Roumaine*, și prin intermediul CIA și F.B.I. ziarele *Vocea Libertății* și *Gânduri din exil*". Ministerul vest-german al Refugiaților sprijină cu fonduri publicațiile *Cuvântul în Exil* și *Stinadardul* și unele ziare ale organizațiilor Volksdeutsche, ca *Donauschwabe* și *Siebenbürgische Zeitung*. Organele

poliției franceze acordă ajutoare materiale periodicului *B.I.R.E.*" Pentru detalii, vezi *Securitatea. Structuri, cadre, obiective și metode (1967-1989). Documente inedite din arhivele secrete ale comunismului*, vol. îngrijit de Florica Dobre, Elis Neagoe-Pleșa și Liviu Pleșa, București, Ed. Enciclopedică, 2006, vol. II, p. 340. (*Notă. Vezi: Activitatea propagandistică desfășurată de emigrația română prin presă și tipărituri, din 26 iulie 1968*).

8 Aceasta era formula utilizată de Securitate pentru a denumi publicațiile românești din „lumea liberă", care aveau o atitudine ostilă regimului de la București.

9 Din punctul de vedere al frecvenței apariției, cea mai ambițioasă „fițuică reacționară" a fost *Săptămâna müncheneză*, care și-a propus a fi un adevărat săptămânal românesc, în antiteză cu revista *Săptămâna* de la București, editată de Eugen Barbu și Corneliu Vadim Tudor. Aceste informații au fost obținute în urma interviului cu domnul Ion Dumitru, pe 01. 06. 2004. Pentru detalii, vezi Sorin Gabriel Ioniță *„Săptămâna müncheneză"*, în *Ziarul de Duminică*, suplimentul *Ziarului Financiar*, București, nr. 205, din 25 iunie 2004, p. 4.

10 Pentru detalii, vezi *idem*, *„Opinii"*, în *ibidem*, nr. 223, din 29 octombrie 2004, p. 4.

11 Pentru detalii, vezi *idem*, „Cuvântul românesc", în *ibidem*, nr. 256, din 24 iunie 2005, p. 4.

12 Pentru detalii, vezi *idem* , „Cuvântul în exil", în *ibidem*, nr. 193, din 16 aprilie 2004, p. 4.

13 Acest angajament politic, negociat timp de trei ani, a fost semnat la data de 1 august 1975, în capitala Finlandei, de șefii de state sau de guverne din 33 de țări europene, plus Statele Unite și Canada. Din partea R.S.R., Actul Final a fost semnat de N. Ceaușescu.

14 A fost adoptat și deschis semnării, ratificării și aderării de către Adunarea Generală a O.N.U., prin rezoluția 2200 A (XXI) din 19 decembrie 1966. R. S. România a semnat Pactul la 27 iunie 1968 și l-a ratificat prin Decretul Consiliului de Stat nr. 212-1974 (publicat în Buletinul Oficial al R. S. România, anul X, partea I, nr. 146 din 20 noiembrie 1974). A intrat în vigoare la 3 ianuarie 1976, conform prevederilor art. 27. Pentru detalii, vezi Nicolae Ecobescu, *Drepturile omului în lumea contemporană: Culegere selectivă de documente*, Ed. Politică, București, 1983, p. 365.

15 A fost adoptat și deschis semnării, ratificării și aderării de către Adunarea Generală a O.N.U., prin rezoluția 2200 A (XXI) din 16 decembrie 1966. R. S. România a semnat Pactul la 27 iunie 1968 și l-a ratificat prin Decretul Consiliului de Stat nr. 212-1974 (publicat în Buletinul Oficial al R. S. România, anul X, partea I, nr. 146 din 20 noiembrie 1974). A intrat în vigoare la 23 martie 1976, conform art. 49. În conformitate cu prevederile stipulate în Pactul internațional cu privire la drepturile civile și politice, Secretarul General

O.N.U. trimitea rapoartele Comitetului Drepturilor Omului, de fiecare dată când acesta le solicita. Pe baza rapoartelor, Comitetul întocmea propriile sale rapoarte, pe care le înainta apoi statelor membre și Consiliului Economic și Social, în *ibidem*, p. 378. Practic, exista un mecanism care presupunea crearea unor presiuni politice și juridice pentru ca statele să-și onoreze obligațiile internaționale în acest domeniu. Dovadă a ineficienței acestui sistem, a fost degradarea situației drepturilor omului din anii '80, în România.

16 Mircea Carp, „Clauza națiunii celei mai favorizate și relațiile româno-americane", în *Anii 1973-1989: Cronica unui sfârșit de sistem*, Fundația Academia Civică, București, 2003, p. 300.

17 Mihail Korne s-a născut în 1926 la București, ca fiu al generalului Radu Korne, sacrificat în închisorile comuniste după ce fusese decorat pe front. M. Korne a părăsit ilegal România în 1948, stabilindu-se în Suedia și apoi în Franța, unde și-a terminat studiile economice și a prosperat în afaceri. O vreme a colaborat la revista *B.I.R.E.*, abandonând acestă redacție din cauza divergențelor cu Radu Câmpeanu. Astfel, începând din anul 1983, a editat propria lui publicație, intitulată *Lupta*. Mihai Pelin, *Opisul emigrației politice. Destine în 1222 de fișe alcătuite pe baza dosarelor din arhivele Securității*, Ed. Compania, 2002, p. 343.

18 Antonia Constantinescu (1940-1999) s-a născut la București, unde a absolvit Facultatea de Filologie, în anul 1964. A fost îndepărtată din învățământul superior deoarece nu a vrut să se înscrie în Partidul Comunist Român (P.C.R.). În anul 1981, cu ocazia unei călătorii în Occident a refuzat să se întorcă în țară, stabilindu-se la Paris. Din sepembrie 1983 a devenit redactor-șef al gazetei *Lupta*, care a fost editată până la moartea Antoniei Constantinescu, în vara anului 1999. A mai colaborat la emisiuni culturale la postul de radio Europa Liberă. *Ibidem*, p. 84.

19 Petre Vălimăreanu s-a născut în 1909 la Valea Foii (astăzi jud. Argeș) și a încetat din viață în 1994, la Freiburg (Germania). În anul 1932, a aderat la Mișcarea Legionară, absolvind Facultatea de Teologie din București doi ani mai târziu. Într-o fișă a Securității, acesta era prezentat ca fiind împotriva regimului comunist din țară și a legionarilor din exil aflați sub conducerea lui Horia Sima. *Ibidem*. pp. 342-343.

20 „Organele nostre au posibilitatea de a publica în acestă fițuică (este vorba despre *Vatra* – n.n.) materiale care să ducă la adâncirea disensiunilor dintre legionari." Pentru mai multe detalii vezi *Ibidem*, p. 343.

21 Pentru detalii vezi A.C.N.S.A.S., Fond S.I.E.-IV. Emilian, dosar 379, vol. I-III.

22 Pamfil Șeicaru (1894-1980). În 1918, a debutat în cariera de ziarist, în anul 1923 a devenit redactor șef al cotidianului *Cuvântul*, iar din 1927 a preluat acțiunile cotidianului *Curentul*. Sub directoratul lui, această publicație a fost una dintre cele mai combative și populare gazete în perioada interbelică și în anii celui de-al doilea război mondial. Astfel, Pamfil Șeicaru a fost unul

dintre cei mai importanţi ziarişti din perioada de dinainte de instaurarea regimului comunist. Dovadă a succesului lui de presă, P. Şeicaru a fost ales de trei ori deputat independent în Parlamentul României.
Spre sfârşitul războiului, a fost trimis de Mihai Antonescu în Spania pentru a tatona terenul în vederea ieşirii României din război, precum şi pentru a face propagandă antisovietică în condiţiile ocupării iminente a ţării noastre de către Armata Roşie. În ţară, a fost condamnat la moarte în contumacie. În exil, şi-a continuat activitatea publicistică şi de cercetare istorică. În 1974, Pamfil Şeicaru l-a cunoscut pe Vasile Dumitrescu la München, unde s-a şi stabilit. La 11 ianuarie 1978, după ce a cedat lui Vasile Dumitrescu toate drepturile sale asupra ziarului *Curentul*, acesta reapărând doar sub forma unui periodic. Pentru mai multe informaţii, vezi *Ibidem.*, p. 315.

23 Vasile Dumitrescu (1916-1992), jurist de profesie, a lucrat pentru serviciile secrete româneşti din timpul războiului şi apoi s-a retras cu armata germană. În Repubica Federală Germană a fost lector de ştiinţe politice pentru armată, prin natura profesiei acţionând în colaborare cu serviciile secrete germane. *Ibidem*, p. 116.

24 *Curentul*, München, anul L, nr. 5923, marţi 11 aprilie 1978, p. 6.

25 Este cazul lui I.V. Emilian, care a făcut astfel apel la resursele financiare ale Securităţii. Pentru detalii vezi A.C.N.S.A.S., Fond S.I.E.- I.V. Emilian, dosar 379, vol. III, f. 14.

26 Pentru detalii, vezi, Fond S.I.E.- Pamfil Şeicaru, dosar 86, vol. VIII, f.170.

27 Pentru mai multe informaţii, vezi Adrian Cioroianu, *Pe umerii lui Marx. O introducere în istoria comunismului românesc*, Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2005, p. 474.

28 *B.I.R.E.*, Paris, anul 31, numărul 688, 25 decembrie 1978, p. 9.

29 *Ibidem.*

30 *Săptâmâna Müncheneză* a fost editat în capitala Bavariei de domnul Ion Dumitru, ca o alternativă viabilă la revista *Săptămâna* de la Bucureşti, editată de Eugen Barbu şi Corneliu Vadim Tudor. Informaţia a fost obţinută în urma interviului cu domnul Ion Dumitru pe 1 iunie 2004, Bucureşti.

31 Până în anii ´80, majoritatea exilului angajat era constituit din legiorarii plecaţi în zona de ocupaţie a Germaniei în urma înfrângerii „ rebeliunii legionare". Aceştia au fost utilizaţi de regimul nazist ca monedă de şantaj în relaţiile cu regimul Antonescu. Astfel, mulţi dintre legionari au rămas în Occident şi după război, combătând regimurile de la Bucureşti prin revistele şi cărţile lor.

32 Interviu cu domnul Dinu Zamfirescu, realizat pe 15 mai 2004.

33 Acesta a avut preocupări intense în domeniul presei scrise şi editării de carte şi pentru că a lucrat numai la secţia destinată strângerii informaţiilor - „Monitoring" - , nereuşind să activeze, în calitate de ziarist, la secţia românească a Europei Libere. Activitatea lui în calitate de exilat a fost inspirată,

mai ales, de realizările membrilor celorlalte exiluri ale statelor din interiorul „Cortinei de fier". Astfel, grupul din jurul editurii Ion Dumitru Verlag –„cei trei B": Doru Braia, Radu Bărbulescu și Ioan Bodiu, plus George Stana – a considerat ca fiind indispensabile pentru exilul românesc din R.F.G. o editură, un fond de ajutorare pentru nou veniți, o revistă și un cenaclu literar. Interviu cu domnii Ion Dumitru și Doru Braia, din data de 15. 06. 2004.

34 Pentru detalii, vezi Sorin Gabriel Ioniță, „Publicația exilului revigorat - *Lupta*", în *Ziarul de Duminică*, suplimentul *Ziarului Financiar*, București, nr. 191, din 19 martie 2004, p. 4.

35 Pentru detalii, vezi *idem*, *„Curentul"*, în *ibidem,* nr. 207 din 9 iulie 2004, p. 4.

36 Pentru detalii, vezi *idem*, *„O voce a românilor din Elveția –„Căminul românesc"*, în *ibidem*, nr. 209, din 23 iulie 2004, p. 4.

37 *Idem*, *„Vocile exilului: revista B.I.R.E."*, în *ibidem,* nr. 186 din 13 februarie 2004, p. 4.

38 *Idem*, *„ The Free Romanian"*, în *ibidem*, nr. 219 din 1 octombrie 2004, p. 4.

39 Comunicarea domnului Dinu Zamfirescu, prezentată în cadrul mesei rotunde „Sursele exilului românesc după 1945", din data de 8 noiembrie 2006, la Facultatea de Istorie, Universitatea din București.

40 Sorin Gabriel Ioniță, *„Curierul"*, în *Ziarul de Duminică*, suplimentul *Ziarului Financiar*, București, nr. 217, 17 septembrie 2004, p. 4.

41 *Idem*, *„Fiii Daciei"*, în *ibidem*, nr. 236, din 4 februarie 2005, p. 4.

42 *Idem,* „Vatra", în *ibidem*, nr. 189, din 5 martie 2004, p. 4

43 *Idem*, „Carpații", în *ibidem*, nr. 225 din 12 noiembrie 2004, p. 4.

44 Interviu cu Ion Dumitru, realizat pe 6 iunie 2004.

45 Sorin Gabriel Ioniță, *„Fiii Daciei"*, în *Ziarul de Duminică*, suplimentul *Ziarului Financiar*, București, nr. 236, din 4 februarie 2005, p. 4.

46 *Idem*, *„Țara și exilul"*, în *ibidem*, nr. 221, din 6 august 2004, p. 4.

47 *Idem*, *„Azi despre mâine"*, în *ibidem*, nr. 195, din 16 aprilie 2004, p. 4.

48 *Idem*, *„Porunca vremii!"*, în *ibidem*, nr. 244, din 1 aprilie 2005, p. 4.

49 *Idem*, *„Tribuna noastră"*, în *ibidem*, nr. 234, din 25 ianuarie 2005, p. 4.

50 *Idem*, *„Adevărul"*, în *ibidem,* nr. 252, din 27 mai 2005, p.4.

51 *Idem*, *„Europa și neamul românesc"*, în *ibidem*, nr.230, din 27 decembrie 2004, p. 4.

52 *Idem*, „Stindardul", în *ibidem*, nr. 201, din 28 mai 2004, p. 4.

53 *Idem*, *„«Dreptatea» lui Ceaușescu"*, în *ibidem*, nr. 227 , din 26 noiembrie 2004. p. 4.

54 *Idem*, „Credința", în *ibidem*, nr. 248, din 29 aprilie 2005, p. 4.

55 *Idem,* „O voce a românilor din S.U.A. – Solia", în *ibidem*, nr. 246, din 15 aprilie 2005, p. 4.

56 Interviu cu Dinu Zamfirescu, realizat pe 15 mai 2004.

57 *B.I.R.E.*, Paris, anul 31, numărul 688, 25 decembrie 1978, p. 13.

58 Curent cultural (apărut în Uniunea Sovietică după Revoluția din Octombrie) ale cărui principii estetice se reduceau la ideea formării unei culturi „pur proletare" și care respingea întreaga moștenire culturală a trecutului. – După rus. proletkul'tovșcina, în http://dexonline.ro/search.php?cuv=prolecultism.

59 Curent de idei preocupat să pună în valoare elementele de prioritate în afirmarea unei idei, a unei teme etc. în istoria culturii (la nivel universal). – Proto- + [sin]cronism, în http://dexonline.ro/search.php?cuv=protocronism.

60 Informație de la Matei Cazacu, primită la data de 15 august 2006.

BIBLIOGRAFIE

A. Arhivă

Arhiva Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității (A.C.N.S.A.S.), București - fonduri ale Direcției de Informații Externe (D.I.E.)

1) Fondul Pamfil Șeicaru

2) Fondul I.V. Emilian

B. Lucrări generale

CARP, Mircea, „Clauza națiunii celei mai favorizate și relațiile româno-americane", în *Anii 1973-1989: Cronica unui sfârșit de sistem*, Fundația Academia Civică, București 2003.

CHOAY, Françoise, *Alegoria patrimoniului*, Ed. Simetria, București, 1998.

CIOROIANU, Adrian, *Pe umerii lui Marx. O introducere în istoria comunismului românesc*, Ed. Curtea Veche, București, 2005.

PELIN, Mihai, *Opisul emigrației politice. Destine în 1222 de fișe alcătuite pe baza dosarelor din arhivele Securității*, Ed. Compania, București, 2002.

C. Interviuri

Dumitru, Ion, din data de 1 iunie 2004, București.

Zamfirescu, Dinu, din data de 15 mai 2004, București.

D. Documente publicate

ECOBESCU, Nicolae, *Drepturile omului în lumea contemporană: Culegere selectivă de documente*, Ed. Politică, București, 1983.

DOBRE, Florica, Neagoe-Pleșa, Elis și Pleșa, Liviu, *Securitatea. Structuri, cadre, obiective și metode (1967-1989). Documente inedite din arhivele secrete ale comunismului*, București, Ed. Enciclopedică, 2006, vol. II.

E. Reviste

Ziarul de Duminică, suplimentul *Ziarului Financiar*, București, perioada 2002-2005.

Curentul, München, nr. 5923, anul 1978.

B.I.R.E., Paris, numărul 688, anul 1978.

F. Site-uri

http://dexonline.ro/

THE PRESS OF THE ROMANIAN EXILE – A COMPONENT OF THE NATIONAL PATRIMONY (1975-1989)

A. External critique

A.1. Sources

The current study mainly relies on the publications of the exile to be found at *the National Institute for the Memory of the Romanian Exile (N.I.M.R.E.)* and at the *Romanian Institute for Recent History (R.I.R.H.),* as well as on the personal archives within these institutions. It is also supported by the memoirs of several exiled people and by the archives at *the National Council for the Study of the Securitate Archives (C.N.S.A.S.)*, etc. In total, I have accessed approximately thirty titles, representing much or less complete collections of the exile press.

However, the collections brought in the country number the most representative titles, considered from the point of view of the information amount, readership, regularity and publication span. It is to note that the most complete collection of the Romanian exile press is found at the Romanian Library in Freiburg. Moreover, this panorama has been made complete following several recordings of former exiled people and reading their journals and memoirs.

The stage of the research. As a research topic, the exile benefits from a vast bibliography. However, in what concerns exile publications, the only important work to unitarily approach the phenomenon is *"The Romanian Literary Exile Encyclopaedia",* authored by Florin Manolescu, Compania Publishing House, Bucharest, 2003.

A.2. Methodological Paradigm – Exile Magazines: Political Weapon and Historical Source

One of the main strategies to approach the topic relies on the phenomenon's past utility and present manifestation. From this

perspective, we shall approach the press edited by the Romanians living abroad as a political action factor of the age or as a historical documentation source for present and future researchers.

The Securitate – the party's armed extension– tried to counteract the anti-Communist character of exile publications and use them for a pro-Ceausescu propaganda targeting Romanians living in exile and foreign citizens.[1] An accusation the repressive Bucharest-based structures brought against the exiled Romanian editors regarded the "engagement of S.R.R. (Socialist Republic of Romania) writers", who could publish their works in these censorship-free exile magazines.

The relatively low readership these publications[2] benefited from represents a supplementary barometer of the importance this phenomenon had at the time. The largest readership was in the United States; the circulation of the publications relied less on the regularity of the apparition, but more on the general financial possibilities. Most of these magazines were financed from the already scarce funds of the Romanian exiles.

A.3. Terminological and Conceptual Definitions

1) Patrimony. Goods inherited from parents; hereditary possession. 2) Total of goods (material or spiritual) belonging to a community; common good. / <Lat. *Patrimonium*, fr. *Patrimoine*, according to the Romanian Explicative Dictionary (DEX), published by the Romanian Academy, Bucharest, 2002. Bearing in mind the semantic definition of the term *patrimony*, we shall consider the material and spiritual inheritance of the Romanian Diaspora. In our opinion, exile magazines are a historical patrimony, originally and uniquely reflecting an important stage of political, social and cultural history.

The following represent the detailed characteristics of exile magazines:

- they represented the only form of uncensored Romanian press published during the analysed time interval;
- they reveal important historical information regarding the interval between the two world wars and the period following the Second World War, such as the military actions undergone on the Eastern front, the events of August 23, 1944, the legionary rebellion and its consequences, etc;
- they mainly represented and reflected the activity of Romanian exile organisations;

– they "benefited" from the attention and interest of the *Securitate*.

The special character of these events, additionally expressing the tensions of the era, offers uniqueness and, consequently, patrimonial value to the exile publications.

The concept of "patrimony" has recently been extended not only vertically to include goods of a more recent origin, but also horizontally, following the inclusion of several new categories such as historical, immaterial and mobile patrimony.[3] Also, from a strictly legal standpoint, Law no. 182 issued on October 25, 2000 and regarding the protection of cultural mobile patrimony can also be applied to exile publications. Article No. 3 stipulates: "The cultural mobile patrimony comprises goods of historical, archaeological, documentary, ethnographic value. The goods comprising the national cultural mobile patrimony are:

a) material and documentary proof regarding the political, economic, military, religious, scientific, artistic history;

b) documents and prints with a social value, archive documents, maps and other cartographic materials.

However, we find it proper to step out of this regulated law frame by developing a multidisciplinary argumentation that will justify the patrimonial importance of the exile press. This is mainly the explicit aim of this text.

2) Exile. The Romanians who live abroad prefer the expression of "former exiled people", while the Communist regime referred to them as "the emigration". Coming from the Latin word "*exilium*", the "exile" proper was a political punishment implying civil death and the confiscation of one's goods. As civil rights were drastically limited in the S.R.R. between 1975 and 1989 and those leaving the country had their properties confiscated, we can employ the term "exile" in an extended sense, applying it to the entire Romanian community abroad. However, the obligation remains that we draw the difference between the large, general emigration community and the active, "participating" exile that generated the largest part of the Diaspora patrimony in general and exile magazines in particular. Therefore, as we will be analysing the exile press review as part of the patrimony of Romanians living abroad, we have a supplementary reason to prevailingly employ the word "exile". Aiming to avoid repetition, the terms *"ban"* and *"wandering"* will also be employed.

Still, more information related to the semantic similarities and dissimilarities of terms such as "exile", "voluntary exile", "ban",

"emigration", "Romanians abroad" and "Diaspora" can be learned reading Alexandru Paleologu's "Exil, emigratie, diaspora" ("Exile, Emigration, Diaspora") in *Vocile Exilului* (*Voices of the Exile*), an edition coordinated by Georgeta Filitti, Editura Enciclopedica, Bucharest, 1998, p. 5 - 8.

Bearing in mind the strong political connotations of the word "exile" and the need to restrict the research, we will only take into consideration the political aspects of the exile press. Cultural and religious elements will only be tackled in relation to their political implications.

3) Exile Magazines. The term "magazines" is preferred to "exile newspapers" as, according to the criterion of regularity, these were at best published under the form of periodicals, not dailies. We will also be using the term "exile press", which reflects the common characteristics of these publications and the existence of an independent phenomenon.

A.4. Defining the Topic

The activity of publication editing represented a manifestation of the Romanian exile, alongside the following:

- the participation in radio broadcasts for the S.R.R. or the West;
- the formation of literary circles;
- the editing and printing of history and literary books;
- the organisation of protests against particular or general situations in the country;
- the sending of written protests to international forums and Western governments;
- the establishment of mutual help funds for the recently exiled, etc.

These initiatives found a substantial echo in the publications edited by the Romanians living in the Free World. Few of those who had left the S.R.R initiated or participated in political actions or religious and cultural manifestations that had a political

implication.[4] It was only those belonging to this restricted category that formed the active or "participating" exile. Fewer of these people got actively involved in the Romanian exile press phenomenon, given objective reasons such as their lack of literary talent or the financial resources to support a publication.

Despite their small number and of the fact that some of them "forgot" to pay their subscription, we believe the subscribers played an important

role in the existence of the Romanian exile press. They thus had the possibility to come into contact with the Romanian language, which enabled access to S.R.R.-related information, exile, international relations, etc, selected from the foreign press, from Romanian-broadcasting radio stations, etc.

Also due to objective reasons, this information was hard to find by the Romanian exiled: financial constraints and language barriers made it almost inaccessible in the Western press.

The lack of time needed to select the relatively few articles of resonance on our country constituted another obstacle.[5] At the same time, Radio Free Europe, known for the rich and up-to-date information regarding the S.R.R., was tuned in with difficulty in the West, due to the orientation of its wavelengths towards Central and Eastern Europe.[6]

Under these circumstances, the existence of the Romanian exile print press was the result of an objective necessity, not being influenced by the initiative and direct financing of the USA (through Radio Free Europe) and other Western governments, as the Securitate claimed.[7] Proving the lack of external support are the financial difficulties faced by those editing the exile press, who were compelled to ask for donations or for payment of subscriptions. Moreover, the discontinuous[8] publication of these initially continuity-striving "reactionary brochures"[9] cancels out the opinion held by the Securitate. The scarce resources founding the publication of the Romanian exile press are also mirrored by their graphics, most of the time the magazines being machine-typed and multiplied and several not being thematically structured. This category comprises titles such as *Opinii* (*Opinions*) edited by Faust Bradescu in Paris,[10] *Libertatea (The Freedom), Tribuna noastra (Our Tribune).* However, many of them – notably dailies – had well-established columns. Standing out from among these were *Lupta (The Fight), Ecouri romanesti (Romanian Echoes), Cuvantul Romanesc (The Romanian Word).* Several of these columns had a strong practical character, as their titles suggest: *Retete culinare (Cooking Recipes), Caut rudele si prietenii*[11] *(Looking for my Relatives and Friends).* Magazines such as *Cuvantul in exil*[12] *(The Word in Exile), Ogorul (The Land), Curentul (The Trend)* tried to continue the first issues published in the country, abruptly interrupted by the Communist regime's coming to power.

Exile publications generally had a political inclination, which prevailed over their literary and historic nature. However, even these last two preoccupations were subordinated to a political aim - freeing the country

from Communist domination. This last common feature represents a decisive argument, allowing us to position exile magazines as a unitary phenomenon, under the name of exile press. Another unity-conferring element was the fact that exile magazines were mainly edited in Romanian language, as a product of the Romanian Diaspora that had not forgotten its mother tongue.

A.5. Chronological Landmarks

– **The Conference for Security and Cooperation in Europe.** The current study relies, on the one hand, on the Conference for Security and Cooperation in Europe, which ended in 1974 with the signing of the Final Helsinki Act[13] and, on the other hand, the fall of the Iron Curtain in 1989. These two very important political events marked the Romanian Diaspora's political activity and cultural creation in general and the active exile in particular.

– **Human Rights Pacts** – The International Pact on Economic, Social and Cultural Rights[14] and the Civil and Political Rights International Pact[15] were ratified by the Bucharest regime in 1974. They went into effect in the spring of 1976. These juridical acts gave the United Nations Organisation (U.N.O.) the possibility to monitor the situation of human rights in the S.R.R.

– **The Most Favoured Nation Clause:** The United States Congress passed the Trade Act in 1974, enabling the President to extend the most favoured nation clause to Communist states. However, Amendment 402, also known as the Jackson – Vanik Amendment, after the names of the two congressmen who initiated it, stipulated the refusal to grant the clause to countries with no functional market economy, to those which denied their own citizens the right to emigrate or imposed more than a nominal emigration tax. The same document stipulated that the United States president could not take the amendment into consideration if he considered it appropriately and that he would substantially promote emigration objectives.[16]

– **The Carter Doctrine.** The 1976 presidential campaign saw the launch of the Carter doctrine regarding the observation of human rights. This White House policy change influenced the S.R.R. policy in general and the Romanian – American relations in particular.

– **The Alexander Soljenitin Case**. Former Soviet political prisoner Alexander Soljenitin published *The Gulag Archipelago*, a book which had a substantial impact on the French intellectuals and public opinion.

– **The Andrei Saharov Case.** Soviet dissident Andrei Saharov, who had previously organised a human rights monitoring committee in Moscow, received the Nobel Peace Prize.

– **Amnesty International**. In the mid 1980s, Amnesty International changed its focus from Latin America (Chile and Argentina) to Eastern Europe.

Therefore, the Red Line that gives cohesion to the choice for this period is, on the one hand, the apparition and evolution of the human rights issue and, on the other hand, the public opinion's and Western chanceries' becoming sensitive to the more stringent problems of the S.R.R. in this respect.

A.6. Spatial Landmarks

Bearing in mind this observation, we aim at analysing the print press in the large European and American centres of Romanian exile, without excluding references to or comparative analyses of the publications issued in other geographical areas.

A.7. Individualising the Exile Press among Similar Contemporary Documents

Opposed to the letter exchange among the exiled, less accessible to the Securitate, the magazines and "the molls" infiltrated among the exiled were the main information sources on the political activity of the Romanians living abroad.

Contrary to the other elements of the exile archives, comprising letters, memoirs, statutes, books, etc., the publications offer the most faithful representation of the relations existing between the active or committed exile groups, but also the sympathies and antipathies within the democratic, legionary or collaborationist groups. As a result, this type of press was one of the most faithful mirrors of its owners' activity.

For example, following the model of the Paris Human Rights Defence League, Ion Dumitru tried to form a similar league in Federal Germany. The dissensions between Radu Campeanu and Constantin Mares led to the latter's founding in Switzerland of an organisation parallel to the Association of Former Political Prisoners, which had been established in France by the Liberal leader.

The articles printed in magazines such as *B.I.R.E., Dialog (Dialogue)* and *Lupta (The Fight)* speak of the polemics and negotiations between the democratic group led by Radu Campeanu in Paris and the one Ion Ratiu represented in London. The main disagreements relied on a centralised versus a decentralised unification of the democratic exile. Prior to this episode of the 1980s, the foundation and failure of the National Romanian Council had been detailed not only in the democratic exile press, but also in the moderately legionary one. As a result, the *Today on Tomorrow* magazine, controlled by the Freiburg moderate legionnaires, described how the king had withdrawn his support for Ioana Bratianu, chosen at the helm of this organisation, as well as the divergences between legionnaires and the Liberal exile in Paris. It was mainly this episode that helped the legionnaires escape the democratic ban, due to their success at unifying the Romanian exile.

Speaking of the relations inside the Paris democratic group, the evolution of *B.I.R.E.* is indicative: its editorship went from founder Rene Theo to Mihail Krone[17] and then to Radu Campeanu in the early eighties. The disputes between the last two led to the foundation in 1983 of a new magazine, *The Fight (Lupta)*, edited by M. Krone and Antonia Constantinescu.[18] The publication heralded a superior level of accuracy and style.

The magazines *Vatra (The Hearth),* edited by Petre Valimareanu in the Federal Republic of Germany and *Tara si Exilul (The Country and the Exile)*, published by Horia Sima in Madrid, speak volumes about the dissensions between the Sima and Codreanu legionary groups. The two publications are a tapestry of the relations existing between Romanian communities and the authorities of their adopting countries.

P. Valimareanu[19] complained in *Vatra (The Hearth)* of the interrogatory Western German authorities had submitted him to for anti-Semitism, accusing those in Horia Sima's circle of having turned him in. The information existing in the C.N.S.A.S. archives reads that these disagreements were also encouraged by the Securitate.[20] Moreover, the fact that the legionnaires maintained their extreme Right positions, rendered, among others, by the demand for the release of the Nazi leader Rudolf Hess, attracted the attention of the German secret services.

Exile Magazines and the Securitate Archives. I.V. Emilian's switch from collaborating with the Western services to working with the Securitate in the mid seventies is attested in the C.N.S.A.S.[21] archives and can also be documented by reading the *Stindardul* (*The Banner*) magazine collection.

The case under analysis, as well as the one of *Curentul*, a magazine edited by Pamfil Seicaru,[22] represents a reading grid for the emigration files in the Securitate archives and a sample of how pure Nationalism was exacerbated and used with a political end, which only made it common. At the same time, these represent the means used by the influential agents of the regime, Hungarian anti-Irredentism and anti-Sovietism, doubled, however, by critical positions in what concerns the internal policy of the Romanian Communist Party (the P. Seicaru case). We therefore consider that Romanian history must leave behind the black and white, politicized and outdated labelling stage of the Communist regime period. *Curentul*, for instance, invites us to choose different approaches, due to its editors Pamfil Seicaru and Vasile Dumitrescu,[23] the former an influence agent and the latter openly manifesting his disapproval for the Ceausescu regime. While collaborating with the regime inside the Romanian borders relied on the collaborators' total obedience, the exile represented a veritable realm of possibilities.

For instance, analysing the political situation in the S.R.R., Pamfil Seicaru starts from the principle of Democratic Centralism, a sweet euphemism that includes a lot of centralism and little democracy. Debates, elections, formal speaking take place, leaders are chosen. But these elections are reduced to mere ratifications,[24] Pamfil Seicaru wrote in *Curentul* as a Securitate influence agent. Illustrative of the same approach are *Dreptatea* – New York –, *Carpatii (The Carpathians)* – Madrid – and *Stindardul (The Banner)* – Freiburg –, magazines which did not praise N. Ceasescu's foreign and home policies. These two publications kept silent on the repressive policies of the Bucharest regime. However, unlike the collaborationist New York-based magazine, the European ones in Freiburg and Madrid resorted to an underground vocabulary referring to the democratic exile and Radio Free Europe.

Unlike the S.R.R., where the regime oppressed even the slightest open opposition manifested on anyone's part, the exile saw a more "shaded" and permissive policy on the part of the authorities in Bucharest.

The Securitate archives render a faithful map of collaborationist magazines and organisations. Pamfil Seicaru's S.I.E. file offers evidence on the collaboration of the group editing the magazine *Dreptatea (Justice)* in New York, while I.V. Emilian's file (editor of *Stindard*) gives access to the influential agents in charge of *Carpatii (The Carpathians).*

To better understand these seemingly surprising and complicated evolutions, we must consider the seventies and eighties, a period which,

unlike the fifties, was characterised by an apparently eternal East European Communism. At the time, many senior citizens lacking the financial means necessary to edit books and magazines,[25] deeply marked by the Soviet invasion and by the ultranationalist education and the Hungarian Irredentism of the forties, accepted working for the Securitate and the regime. They were of the belief that they were serving the country and its foreign policy. Such is the case of Pamfil Seicaru[26] and I.V. Emilian, whose attitude is not pardonable, but requires a detailed and contextualised presentation.

Individualising the Exile Press from the Literary and History Books Published in the Same Temporal and Spatial Context

One such case is represented by memoir writings, a genre which was banned in the country but largely resorted to in exile. Concentration memoirs are among the genre-related works that stood out. Such writings posed a greater threat to the Securitate, as they could be translated and published abroad. Fragments, reviews and lecture notes were also published in the exile press, a barometer of the impact of such publications.

Post-1989 journals present the exile activity more coherently chronologically speaking than the exile press itself, but also more subjectively, being more "copy-edited". Their target was a neutral reader, not usually participating in such events; they also address posterity itself. Under the circumstances, they reflect a certain artificial carefulness compared to the articles of exile publications, which were more direct from a style standpoint and more honest in terms of the hierarchies of the contributors to exile unity and the protection of human rights in the S.R.R.

Additionally, as opposed to the exile press that presented and interpreted problems and situations, journals and memoirs focus on their authors. Journals offer a better representation of the epoch than memoirs and they are obviously more chronologically anchored.

The cultural shock rhetoric was overshadowed by life in the country and in exile. The only acute problem presented especially in democratic publications was connected to how the new expatriates could obtain political asylum.

Unlike oral memory (interviews), which is devoid of clear temporally landmarks and enriched and modelled by subsequent experience, exile magazines offer the possibility of a precise chronological documentation. Under the circumstances, the elementary historical initiative – retelling the events in the S.R.R. and in the Romanian exile – is conditioned by the usage of clear chronological landmarks.

Individualising the Exile Press from the Archives of the Broadcasters in Romanian, in General, and from Radio Free Europe in Particular

Radio stations archives partially reflect the democratic exile activity and especially the relations with the S.R.R., as some of the press editors were working for the Romanian departments of Western radio stations. Consequently, some of the information in the democratic press overlapped with that of radio stations in general and of Radio Free Europe in particular, being thus recorded in radio stations archives. Still, understanding the publishing-oriented political activity of exile legionnaires cannot be achieved without studying their press.

As opposed to the archives of Western radio stations that broadcast in Romanian, the exile press offers more perspectives and more information regarding the world of the exile. In general, the richness of the information was in direct proportion to its lack of veracity. However, even the information that did not turn out true has its significance.

As a result, the rumours circulating in the country and in exile could only be known by reading the press of the Romanians in exile. Despite appearances, this had an enormous impact on a regime that aimed for information monopoly. The circulating rumours are the proof of an information black market, which rapidly took off under Ceausescu's opaque regime.[27] The existence of a rumour market is proven by the subsequent turn of events. Still, it's a phenomenon that summons the researcher to verify most of the information in the exile press and in other sources. An example of the most eloquent partially confirmed rumours concerned the possible replacements for Nicolae Ceausescu. In 1986, I. Ratiu wrote about the dictator's possible successors. It was a time when the incumbent president's ailing-man image caught the attention of the *Free Romanian Press* magazine, underlining the rumour that the President was suffering from prostate cancer. The main pretenders at the helm of the S.R.R. were: Nicu Ceausescu, who was supported by his mother but who lacked the U.S.S.R. support; Foreign Secretary Stefan Andrei and Ion Iliescu, exiled by Elena Ceausescu in Timis County. According to the same sources, Iliescu, who benefited from Soviet support, stood a good chance at succeeding N. Ceausescu.

A lot of the information in the Romanian exile press was incorrect, some of it tendentious at the address of several persons or organisations. The latter category was intentionally circulated by the collaborationist press or by influence agents infiltrated as collaborators of legionary and

democratic publications. Involuntarily, this information was also circulated by well-meant people, later asked to deny any implication. An incorrect piece of information about Paul Goma, probably concocted by the Securitate regarded his illegal entry in the U.S.A. The news was published and then denied by *B.I.R.E.,* which wrote that "out of professional honesty, we wish to rectify the information published in the 1st issue of November and mention that Paul Goma obtained his entry visa from the American Consulate in Paris. He therefore did not enter the U.S.A. through the back door, but legally".[28] Many of the magazines had grammatical errors and missing letters, being followed by errata.[29]

Radio stations broadcasting in Romanian, notably Radio Free Europe, stood out due to a certain strictness regarding the filtration and interpretation of information, which had to be probed out of at least two independent sources. This objective aspect, more related to the rigours of journalism, was joined by several subjective ones, represented by the differentiation policy of the Department of State, which favoured the S.R.R. in comparison to the other states in the Socialist camp. As opposed to the archives of these radio stations, the exile press offers substantial information on the Romanian exile. Exile magazines reflect realities in the international politics and in the S.R.R., also representing the main form of action and definition of the Romanian groups living in exile. The proof is in the fact that exile magazines represented explicitly or not their organisations. In what concerns the realities in Socialist Romania, exile publications tackled them less scrupulously, more committed. They reflected more honestly and maybe more faithfully than radio stations the way Romanians saw themselves in relation to the Ceausescu regime. Radio Free Europe thus forbade any attacks directed at the persona of N. Ceausescu, nicknames or offences which thrived in the exile press. Moreover, it was only in the exile press that one could read jokes circulating in the country and abroad about the Bucharest dictator.

All historical initiatives are a dialogue between the present and the past they report themselves to. The present case aims at rebuilding certain defining features of the age events took place in and at correctly understanding the causes and reasons behind certain attitudes and actions. Under the circumstances, the plurality of opinions expressed in exile publications is more useful compared to the Radio Free Europe information, censored by the state interest of the USA. It is also more useful than the ideologically transformed information in the archives of the Securitate.

Moreover, soft spots such as Hungarian revisionism were partially evaded from the radio broadcast in Munich at the indication of American authorities. This subject is of high importance to understand the state of spirit in Romania at the start of the nineties and the manipulation through exacerbating the national feeling before and after 1989.

A.8. Exile magazines and curent Romanian publications

To better understand the phenomenon of Romanian exile press, which seems to refuse being placed in a preset pattern and tends to create its own matrix, it is required to compare it to the current Romanian print press.

Exile magazines stood apart from current publications due to:

- the empirical print fashion, many of them being machine-typed and then multiplied
- lack of continuity and publication regularity. From the point of view of publication regularity, the most ambitious was the suggestive weekly called *The Munich Week* (1985-1987).[30] Other magazines appeared to mark certain events. For instance, *Europa globala* appeared following a reunion of the Free Romanians group in Paris, an initiative of Mihail Korne who used to group exiled from the socialist camp.
- authors publishing in the exile press were not remunerated; many publications appeared as one-man papers.
- the distribution network functioned empirically following the non-existence of a large compact Romanian community. Exile publications were sent by mail following subscriptions, individual orders or exchange with other publication. Only two such publications were sold at the train stations in Paris and Munich.

B. Internal critique

The Romanian exile press gathered its S.R.R. information from Radio Free Europe, prominent Western dailies, Western information services, new deportees, etc. Many of the articles published in important Western dailies were inaccessible to the Romanian exiled given the language barriers, lack of subscription money and reading time. Moreover, Radio

Free Europe, which was notable for the richness and novelty of its S.R.R. information, had a poor reception in the West, due to the orientation of its wavelengths towards Central and Eastern Europe. Under the circumstances, the Romanian exile press was the result of an objective necessity, not being prompted by the initiative and financing (through Radio Free Europe) of the U.S.A. and of other Western governments, as the Securitate claimed.

Exile magazines had a clear political orientation, seconded by their literary and historic valences. Even so, these last two preoccupations were subordinated to a political desideratum - the removal of the Communist regime and of the Soviet influence in Romania.

Exile publications are difficult to differentiate following an orientation criterion, since cultural topics were in many cases tackled alongside political ones and history-oriented articles shared a common page with those reflecting present events. Publications such as *B.I.R.E, Lupta (The Fight), Dialog (Dialogue)* illustrate subject diversity and also the manner in which exile magazines – democratic ones notably – managed to cover the different market niches, without catering to the same target market. The bulletins issued by the Romanian – American Academy of Science and Arts and by the Romanian Academic Society, the cultural supplement published by *Dialog (Dialogue), Limite (Limits), Correspondance,* etc. stood out from among the publications with a strong cultural orientation.

The instauration of general Ion Antonescu's authoritarian regime after the January 1940[31] legionary rebellion repression and, more importantly, the instauration of the communist regime determined a re-flourishing of the Romanian exile. Bearing in mind this extended approach, we have considered collaborationists as a part of the Romanian exile. Many of these exiled fled the country out of political considerations; forced by financial constraints, they later accepted a collaboration with the Communist regime. A subchapter of the Collaborationist exile can be dedicated mainly to the legionary and Antonescu exile, which fell in the trap of the so-called nationalist politics led by the Ceausescu regime. In the case of the Antonescu exile, ideological similarities fuelled the collaboration with the S.R.R. regime. These complex aspects represent a proof of the elements giving a great mobility to the subject and determining substantial difficulties in categorising exile publications as belonging to certain political categories: legionary, collaborationist, democratic, Antonescu-oriented, etc.

Bearing in mind that the secret services were also interested in the exile press, we can consider it as belonging to a "moving sands" area. For this reason, the corroboration of sources is necessary to obtain an objective image of the analysed subject: exile press, personal archives and interviews with participants in the phenomenon, Securitate reports that can be consulted at the C.N.S.A.S. and xenograms of the conversations in the Political Bureau of the Romanian Communist Party Central Committee. Moreover, we consider that the interpretation of these aspects requires some knowledge of political culture and an intuitive mind. However, the complexity and mobility of elements invest the topic with a certain aura.

B.1. Political Delimitations

Romanian exile publications had a varied typology, which implied a diversity of subjects and sources. From a political orientation standpoint, exile magazines can be labelled as belonging to one of the following three categories:

1) democratic exile magazines;
2) legionary exile magazines;
3) collaborationist exile magazines.

On the basis of this classification, the relations exile magazines had with Radio Free Europe offered them an important feature. From a juridical standpoint, Radio Free Europe was an American radio station, even if, politically, it possessed characteristics that could associate it to the Romanian exile. Its studios were often the most important source of information for the editors and collaborators of exile publications. Its importance stemmed from the novelty and veracity of the S.R.R.-related information. The news were directly obtained through the agents involved in the Romanian publications of the Free World phenomenon or indirectly, following personal relations with the station's staff or by typing and reinterpreting the broadcasts. Of a lower intensity, there was an opposite news flux coming from the exile press to the radio stations in general and to Radio Free Europe in particular. For example, the democratic exile group in Paris offered information to Radio Free Europe through Monica Lovinescu, to the BBC through Dinu Zamfirescu and to Vocea Americii (Voice of America) through Radu Portocala.[32] This became possible starting with the eighties, when the new democratic associations of the Paris exiled reached a degree of maturity.

Radio stations were also an important source of income for those who felt the need to participate in political and culture exile actions. However, according to the so far gathered information, the rare occasions when exile publications were financed through radio stations were almost exclusively indirect. One such example is Ion Dumitru in Munich, who used most of the salary obtained from Radio Free Europe to finance the exile's most important printing house, Ion Dumitru Verlag, which edited publications such as *Apozitia (The Apposition)* and *Revista muncheneza (The Munich Magazine)* or just printed and distributed magazines such as *Curentul (The Trend)* and *Limitele (The Limits).*[33]

1) Democratic exile magazines gained momentum in the seventies and eighties due to the new emigrants' wave determined by the worsening life conditions in the S.R.R. It was a situation that prompted the apparition of the following publications: *Lupta (Paris),* edited by Mihail Krone and Antonia Constantinescu; *Dialog (Dialogue)* (Federal Republic of Germany) appeared in 1977, belonging to the Romanians Democratic Circle in Germany, Ion Solacolu[34] took charge of it as of 1982; *Curentul (The Trend)* (FRG) published by Pamfil Seicaru and Vasile Dumitrescu[35]; *The Marathon Runner* (Denmark), edited by Victor Frunza, *Caminul romanesc (The Romanian Home),* for which the Romanian Community in Switzerland[36] became responsible in 1982. The last publication mentioned was heavily monarchy oriented. These new titles joined the older publications such as *B.I.R.E.,* edited by Rene Theo, subsequently by Mihail Krone and Radu Campeanu in Paris,[37] and I. Ratiu's press group in London.[38] We are of the opinion that this new immigration wave relocated the older Romanian exile centre of gravity from the U.S. back in Europe.

These new publications were characterised by the rich information on the S.R.R. (resulting from good relations with radio stations), as well as by a certain echo or even dialogue[39] with the dissidents and with those who had suffered in the S.R.R. after expressing their desire to leave the country. They also reflected the main Anticommunist campaigns led by the democratic exile:

a) The Operation "Village Roumain", which triggered a huge response in the West to the Communist initiative of destroying Romanian villages;

b) Architect George Gane's activity and Dinu C. Giurescu's protest book, reactions to the demolition of secular and religious monuments in the S.R.R..

2) Legionary magazines appeared in profusion, following the large numbers of comrades Hitler had brought in the West and to their increased financial potency, enabled by their premature western move by their very active political manifestation. The legionary tendency of political expression through their magazines and books was another explanation for the large number of publications they edited.

Characteristic of legionary magazines were the praises brought to the Captain, religious Militantism,[40] Missionarism, Extremism, Exclusivism[41] and political anachronism, reflected by the exacerbation of Hungarian revisionism, the Soviet danger and by anti-Semitism, tempered at the fear of reactions from Western authorities.[42]

This last feature was used by the Securitate to incite legionnaires against Radio Free Europe's Romanian department, where many Jews worked. *Carpatii* magazine, edited by Traian Popescu in Madrid,[43] is an eloquent example in this respect. Following the critiques addressed to Radio Free Europe and the excessive interest in the past, the legionary exile press offers little information on the country. The legionary orientation also transpires from the position regarding the events of August 23, 1944 and from the critical attitude *vis-à-vis* the democratic exile, the king and historic parties.

Relying on an extremist ideology, the exile legionary press detained a highly exclusivist character. It appreciated any external initiatives as "new impostures",[44] following the mentality of the type "those who are not with us are against us".[45]

Legionary publications include *Tara si exilul (The Country and the Exile)* (Madrid), an exception, as it contained up-to-date information on the S.R.R.,[46] *Azi despre maine*[47] *(Today on Tomorrow), Vatra* (Freiburg), *Cuvantul Romanesc (The Romanian Word), Libertatea (Freedom)* (New York), *Curierul* (Los Angeles), *Scrisori legionare (Legionary Letters)* (Buenos Aires), etc. The publications edited by George F.A. Goian in the United States – *Porunca vremii!,*[48] *Tribuna noastra*[49] *(Our Tribune), Fiii Daciei (Dacia's Sons)* and *Holocaust Christian. Patriot News* had an unequal but obvious pro-legionary orientation.

3) Collaborationist exile magazines. Of a pro-Communist orientation, these magazines did not criticise Ceausescu's home policy, openly promoting his propagandistic theories instead. Two of the theories that obtained the most coverage were Soviet imperialism and Hungarian revisionism.

Collaborationist publications did not usually print the price they could be bought for or publish the desperate calls for financial help, which were omnipresent in all other exile magazines. In return, they benefited from numerous advertisements run by S.R.R.-based companies (ONT – National Office for Tourism, Comturist, TAROM – Romanian Airlines, etc), a proof of their sufficient funds. The following publications were members of this blameable club: *New York Spectator, Actiunea Romaneasca, Dreptatea New York (New York Justice), Adevarul Detroit* (edited by the Committee for Defending Romanian Transylvania[50]), *Ecouri Romanesti (Romanian Echoes)* (Toronto), *Europa si neamul romanesc*[51] *(Europe and the Romanian People)* (Milan), *Carpatii (The Carpathians)* and *Stindardul*[52] *(The Banner),* two magazines of legionary and, respectively, Antonescu-orientation.

Inasmuch as the last two are concerned, there were different degrees and periods which marked their collaboration with the Ceausescu regime. For instance, *Stindardul (The Banner),* edited in Munich by I.V. Emilian did not openly manifest its pro-Ceausescu attitude, as opposed to *Dreptatea* (edited by Dean Milhovan-Mitu).[53] Its orientation was obvious only in the eighties.

Religious publications included *Credinta*, edited by the Romanian Orthodox Missionary Bishopric in the U.S.A. and Canada, coordinated by Archbishop Victorin, appointed from Bucharest.[54] He was mainly in conflict with the Romanian Orthodox Bishopric in the U.S.A. and Canada, found under the jurisdiction of the Russian Exile Patriarchy, pastored by Valerian Trifa until 1984. Their literary voice was the magazine called *Solia.*[55] The intrigues concocted by the Securitate in relation to Bishop Valerian Trifa's exacerbated legionary past led to his expulsion by American authorities to Portugal, where he died in 1987.

B.2. The nature of political information, an element for the identification of sources

Methodological Difficulties. Exile publications are difficult to differentiate from a preoccupations standpoint, as cultural subjects usually coexisted with political ones, and articles with a history thematic were addressed together with those tackling present events. *B.I.R.E.*, *Lupta* (*The Fight*) and *Dialog*[56] (*Dialogue*) illustrate subject diversity, and also the way in which exile magazines – democratic ones especially –,

managed to cover different niches without any overlapping of their targets. However, the bulletins printed by the Romanian-American Academy of Science and Arts and by the Romanian Academic Society, the cultural supplement of *Dialog* and *Correspondance* stood out from among the palette of culturally-oriented publications.

Depending on the space it was gathered from, on its national or international implications, the information can be included in three vast categories:

I. Exile-related information.

II. Political, economic, social and cultural information from the S.R.R.

III. International news information.

Based on this classification, we can also identify the sources of Romanian exile press:

I) Exile information

It mainly reflected the many attempts at creating a unified exile. The information was gathered through the committed exile members, who used to mail to each other articles reflecting their political activity, cultural and religious preoccupations. We mention that no democratic and legionary publications collaborator was remunerated for the written articles. The drive to write without any remuneration relied on causes of psychological and sociological nature exclusively, out of which we mention:

- The need to socialise with one's own ethnic group, using the mother tongue;
- The necessity to continue one's initial preoccupations in the country. Those who had participated in cultural events or had been members of literary circles felt the need for continuation while in exile. Exile literary circles thus appeared. Starting with 1969, Munich hosted the literary-artistic circle called *Apozitia (The Apposition),* as well as the magazine that bore its name and promoted its communications.
- The impulse to participate in politics, considering that many of the active exile members had been involved in politics with historical parties or had been members of the Communist Party.
- Those who had suffered because of the Communist regime felt the need to fight back, criticizing its ideology, means and methods.

– Those who wanted to stand out as members of the Romanian exile or work in journalism, unless they had not managed to work for the Romanian department of a foreign radio station (Radio Free Europe, Deutsche Welle, BBC).

Underlying the existence of Romanian exile press, these grounds neither exclude one another, nor do they represent a non-comprehensive approach to explaining the phenomenon.

Many of the Romanian publications in the Free World were due to political, cultural and religious associations constituted around magazines. Sometimes, it was the publications themselves that facilitated the foundation of associations. The relations existing among these Romanian organisations were reflected mainly in the articles written in Romanian, as they were addressing those in exile. At the same time, the S.R.R. topics were present in international languages, as they also addressed the public opinion, Western national authorities and international organisations. Their aim was to draw the attention of the West on the human rights breach in the S.R.R. The *Free Romanian Press*, the English version of *Romanul Liber (The Free Romanian*), edited by Ion Ratiu in London, was sent, for free, to political, economic and cultural officials in the Free World.

The most animated polemics were mainly fuelled by the mainly legionary Antonescu government exile and the new exiled of the seventies and eighties. Those who had left the country in the forties suspected subsequent emigrants of having been ideologically contaminated by the Communist virus. Concomitantly, the Free World newcomers responded with accusations at the deformed image of how the old waves perceived the situation in the country. Unfortunately, these ideological differences – related to different generations or emigration waves – were not the only grounds for dispute in the exile press. Personal jealousy, amplified by Securitate manoeuvres, led to even more discord. Divergences between R. Campeanu's democratic group, which edited *B.I.R.E.* and the one led by Ion Ratiu, which edited *Romanul Liber*, were doubled by those between the Sima legionnaires, editors of *Tara si exilul* and the Codreanu-oriented ones, who used *Vatra* as a ramp for their doctrine.

Another problem dividing Romanian exile and also reflected in its press was the suspicion of its collaboration with the Communist regime, reflected under the form of a true witchhunt. The people labelled as "collaborators" were not only those visiting the S.R.R., although in most

of the cases they deserved this name, but also those who arrived in exile "with their documents in place". This state of mind was skilfully kept and encouraged by the officers in the Department for External Information of the Securitate who aimed at dividing the members of the exile.

Some information are distinguishable by their clairvoyance, but also by their imaginative solutions so that I. Varlaam anticipated that „the problem of the reconstruction of the eastern countries will be marked by the communist era, provided that the world states come to an agreement for putting limits on sovereignty and a global organization to be able to intervene any time it is necessary".[57]

Practical information was also present especially for the newcomers, such as the conditions for being granted the political exile, available jobs, courses for career reorientation, etc.

II) Political, economic, social and cultural information from the S.R.R.

a) The main topic was represented by the fragrant human rights breach of the Ceausescu regime, responsible especially for breaking the human rights stipulations deriving from the Final Helsinki Act and from the final declarations of CSCE reunions.

The following sources were used to collect information on the country: the S.R.R. press, the dissidents, the new exiled, international bodies and Bucharest reports requested by the U.N., information services and Western press agencies, foreign embassies' staff and foreign students in Bucharest, the international press, etc.

Romanians in the S.R.R. risked their socio-professional position by offering information to the members of the exile and to international organisations in general and to Radio Free Europe in particular. Those who caught the special attention of the Securitate would usually activate in humanistic and artistic fields, were doctors, former interwar party members and had relatives living abroad, former political convicts, those interested in Western music, etc. They used the radio station to communicate or made telephone calls to the West.

1) **The authorities in Bucharest had propagandistic motivations in distributing the S.R.R. press in the West.**

Out of these, the following was taken over and commented upon:

a) The laws, their internal and external implications, as well as their degree of alignment to the international obligations undertaken by the Ceausescu regime;

b) Political concepts, such as Humanism, proletariat dictatorship, which in 1981 became popular democracy, multilaterally developed socialist society, etc.

c) Economic concepts (e.g. *From each one after their possibilities, for everyone after their needs*, that turned into *We pretend we are working, they pretend they are paying us, Time passes by, the salary is fine, we work efficiently, Let's go to our jobs to work, hope to God we don't find anything to do*!, etc. The inefficiency of this economic system obliged the Ceausescu regime to introduce the "Global Act", a market economy principle according to which people were paid in relation to their personal economic results and to those of the company. Regarding "Humanism", Constantin Mares wrote in the magazine *B.I.R.E.* that "the extermination of the opponents in prisons receives the name of humanist communism".

d) The cultural concepts were discussed and commented upon: Proletcultism[58] (the proletariat culture), Protocronism,[59] also reflected in *Tezele din iulie 1971 (The Thesis of July 1971).*

r) The day to day problems in life recognised by the S.R.R. press: speculation, the blooming black market, the new currency – the Kent cigarettes –, the difficulties in agriculture, etc.

f) The excessive rationalization of electric power consumption that, among other destructive effects affected tourism, although that the Final Helsinki Act was one of the first international documents (although regional) that stipulated measures of its development.

g) The ecological problem was very present in the West following the Chernobyl disaster. In these circumstances the drainages and the expansion of the cultivated areas, especially along the Danube river, represented arguments for consolidating the accusations made against the Ceausescu regime.

2) **The new exiled.** This category comprised those who had just left the country, seeking asylum, and only in isolated cases, those who intended to return to the S.R.R. Pensioners, those of Hungarian descent, neo-Protestants and dissidents were more easily allowed to cross the borders to the West, representing an important part of the Romanian exiled. They were joined by those of Mosaic religion and German descent, bought out for hard currency by their relatives or by the Israeli and German governments. The Ceausescu regime easily let go of pensioners, to stop paying their pensions, despite having drawn benefits from their work and brainpower. In what concerns those of Hungarian descent, the state

encouraged their emigration, since it was a process that facilitated the Romanisation process of Transylvanian regions. Dissidents and opposants were an individualistic and a numerically low category. The regime preferred to turn them into possible exiled and labelling them as "Passport-bearer". The noble aims behind courageous actions were therefore slightly discredited, being replaced with a passport for the West or with expulsion, together with common convicts.

3) **Reports of international, governmental and non-governmental organisations.** The Romanian Human Rights Defence League (Paris), Amnesty International, the U.S. Department of State, the Human Rights International Society located in Frankfurt am Main, Doctors without Frontiers, The Human Rights Commission (U.N.O. body), etc., were the sources of the Romanian exile democratic press. The reports that the S.R.R. submitted to the Human Rights Commission on the basis of the Civil and Political Rights International Pact had a significant impact. Moreover, reports submitted by organisations monitoring the implementation of Final Act of the Security and Cooperation in Europe Conference and final declarations of CSCE reunions in Belgrade, Madrid and Vienna were intensely promoted in the democratic exile press.

4) **Western information services**. "BIRE" obtained its information from the French services through Rene Theo.

5) **Connections with Western press agencies staff**. Mihnea Berindei, Dinu Zamfirescu and Ariadna Combes played an important role in Paris.

6) **Embassy staff towards the end of the Ceausescu regime era**. Information regarding the situation of famous dissidents reached the West through embassy staff, too. Such is the case of the document known as *Scrisoarea celor sapte (1989) (The Letter of the Seven*), which reached Radio Free Europe through Coen Stork, Dutch Ambassador in Bucharest at the time. In France, the information coming from foreign embassies in Bucharest was centralised at the French Foreign Department.

7) **S.R.R. information in the international press.** Prior to the "Goma movement", the French press was often favourable to the Ceausescu regime.[60] Unfortunately, this case was notable also for the implication of the largest French daily, *Le Figaro*. Left-wing French newspapers manifested against the Ceausescu regime the most. Paradoxically, the French anti-Ceausescu movement started with the important left-wing dailies. *La Rouge* published a one-page report on the strike of the miners in Valea Jiului, which took place in 1977. Mihnea Berindei played an

important part in supporting the exile cause in the French press through his personal relations with *Liberation*, *Le Matin* and *Le Mond*e. Monica Lovinescu's relations with *Liberation* were also important contributions. Notorious cases such as "Afacerea Pordea" ("The Pordea Deal"), "Afacerea Arianne" ("The Arianne Deal") or the "Virgil Tanase Case" revealed a double-way informational flux from the French to the exile press and vice versa. Romanian exiled in Paris sent foreign newspapers to the different addresses of notorious dissidents in the S.R.R., receiving in exchange information on them upon return.

III) International news information

Subjects about the Soviet-American relations and the situation of the states in the Soviet block (Poland, Hungary, Czech Republic) got the most attention. The democratic exile press renders a critical image of Romania in the communist period, useful to interested researchers. Legionary magazines are a precious source to those interested in the history of this political-ideological trend, and the information in collaborationist publications help rebuild propaganda elements of the Communist regime and the soft methods of the Securitate. Under the circumstances, we conclude that the exile press is part of the cultural Romanian patrimony.

NOTES

1 A tipical case, very representative of this process that was undergone by the Securitate is that of the *Stindardul* magazine, edited at Munchen by I.V. Emilian. For details, see no. 379 S.I.E. file of I.V. Emilian, vol. I, II and III, that can be found in the National Council Archives for Studying the Securitate Archives (referred to in the following as A.C.N.S.A.S.)

2 For example, according to a statement in the Securitate archives, out of all the publications hostile to the regime, the ones in the USA had the largest circulation, such as *Micro Magazin* (published once in ten days) with 8000 copies, *Universul Liber* (published twice a month) with 2000 copies and *Agora* (published once a semester) with 1000 copies. The legionary magazines were published in the smallest number of copies: *Exilul solidar* (published monthly) with 300 copies and *Boian news Service* (published occasionally) with 100 copies. The most important legionary publication on the American continent was *Cuvantul romanesc* (published monthly) with 100 copies that appeared in Canada. In Europe there were published *Romanul liber* (monthly), edited in both English and Romanian by U.M.R.L. in London with 1500 copies, *B.I.R.E.* (twice a month) edited in Paris with 200 copies in both Romanian and French, *Lupta* (twice a month) edited in Paris with 200 copies, *Opinii* (occasionally) edited in Paris with 100 copies, *Stindardul Romanilor* (once a trimester) edited in the Federal Republic of Germany with 300 copies. For details regarding the readership of these magazines, refer to A.C.N.S.A.S., S.I.E., file no. 34, vol. II, p. 44.

3 Françoise Choay, *The Alegory of Patrimony*, Simetria Publishing House, Bucharest, 1998, p. 2.

4 Approximately 10-20% in the oppinion of Mr. Ion Dumitru, former exiled and the owner of the publishing house with the same name that was one of the most important in the Romanian community in exile. Extracted from an interview with Mr. Ion Dumitru taken on the 1st of June 2004 in Bucharest.

5 The majority of articles about S.R.R. were published in the French press, which is why in Paris it was kept the Romanian subdivision of Radio Free Europe. This also benefited from the fact that before the beginning of the 80s the majority of articles about our country published in the French press were favourable to the Ceausescu regime. The group of exiled gathered around Monica Lovinescu and Virgil Ierunca (that were running the subdivision in Paris of the American radio station) contributed decisively to the progressive acknowledgement of the French reporters about the true face of the S.R.R. regime.

6 Extracted from an interviwe with Mr. Dinu Zamfirescu taken on the 15th of may 2004 in Bucharest.

7 The USA finances and controls by means of the CNR, the <<brochures>> <<Romania>> and <<La Nation Roumaine>>, and by means of the CIA and F.B.I. the papers <<Vocea Libertatii>> and << Ganduri din exil>>. The

West-German ministry of the Refugees sustains with funds the publications <<Cuvantul in Exil>> and <<Stindardul>> and some newspapers of the Volksdeutsche organizations, such as << Donauschwabe>> and << Siebenbürgische Zeitung>>. The French police give material aid to the <<B.I.R.E.>> publication. For details, refer to *Securitatea. Structures, frameworks, objectives and methods (1967-1989). Outstanding documents from the secret archives of the comunism,* coord. by Florica Dobre, Elis Neagoe-Plesa and Liviu Plesa, Bucharest, Enciclopedica Publishing House, 2006, vol. II, p. 340. *(Note. See: The propaganda activities carried out by the Romanian emigrants in the press and in printing, 26th July 1968).*

8 Regarding the frequency of their publishing, the most ambitious *reactionary brochure* was *Săptămâna müncheneză* which aimed at being true weekly Romanian newspaper, in opposition with the magazine *Saptamana* from Bucharest, edited by Eugen Barbu and Corneliu Vadim Tudor. This information was taken out of an interview with Mr. Ion Dumitru on the 1st of June 2004. For details refer to Sorin Gabriel Ionita *Săptămâna müncheneză*, in *Ziarul de Duminica*, a supplement to *Ziarul Financiar*, Bucharest, no. 205, 25th June 2004, p. 4.

9 This is the expression used by the Securiate to refer to the Romanian publications from *the free world*, which had a hostile attitude towards the regime in Bucharest.

10 For details, refer to *Idem, Opinii,* in *ibidem*, no. 223, from the 29th of October 2004, p. 4.

11 For details, refer to *Idem, Cuvantul Romanesc,* in *ibidem*, no. 256, from the 24th of June 2005, p. 4.

12 For details, refer to *Idem, Cuvantul in exil,* in *ibidem*, no. 193, from the 16th of April 2004, p. 4.

13 This political agreement, negociated in a period of three years, was signed on the 1st of August 1975 in the capital city of Finland by the heads of state or Government from 33 European countries plus the United States and Canada. From the part of S.R.R., the Final Act was signed by N. Ceausescu.

14 It was adopted and opened to being signed, ratified and adhered to by the U.N.O. General Assembly, through the 2200 A(XXI) resolution from the 19th of December 1966. The S.R. of Romania signed the pact on the 27th of June 1968 and ratified it through the State Council Decree no. 212-1974 (published in the Official Bulletin of the S.R. of Romania, year X, part 1, no. 146 from the 20th of November 1974). It came into effect on the 3rd of January 1976, according to the stipulations in Art. 27. For details, refer to Nicolae Ecobescu, *Human Rights in the Contemporary World: selective gathering of documents*, Politica Publishing House, Bucharest, 1983, p. 365.

15 It was adopted and opened to being signed, ratified and adhered to by the U.N.O. General Assembly, through the 2200 A(XXI) resolution from the 16th of December 1966. The S.R. of Romania signed the pact on the 27th of

June 1968 and ratified it through the State Council Decree no. 212-1974 (published in the Official Bulletin of the S.R. of Romania, year X, part 1, no. 146 from the 20th of November 1974). It came into effect on the 23rd of March 1976, according to the stipulations in Art. 49. In accordance with the stipulations in the *Civil and Political Rights International Pact*, the Secretary General of the U.N.O. sent the reports to the Committee for Human Rights any time it would ask for them. Based on these reports the Committee would elaborate its own reports. These were handed over to the member states and to the Economical and Social Council, in *ibidem*, p. 378. Practically, there was a mechanism that entailed the creation of political and legal pressure so as to oblige the states to keep to their international obligations in this area. As a proof to the inefficiency of this system is the degrading of the situation of human rights in the 80s in Romania.

16 Mircea Carp, *The most favoured nation clause* and *the Romanian-American relations*, in *The Years 1973-1989: Chronicles about the end of a system*, the American Foundation, Bucharest, 2003, p.300.

17 Mihail Korne was born in 1926 in Bucharest as the son of the general Radu Korne, who was sacrificed in the comunist prisons after being awarded on the battlefield. M. Korne left illegaly from Romania in 1948, setteling in Sweden and ten in France where he continued his economical studies and prospered as a business man. For a period of time he collaborated with the magazine *B.I.R.E.* before leaving the editorial office due to frictions with Radu Cimpeanu. As a consequence, starting with the year 1983 he edited his own publication, *Lupta*. Mihai Pelin, *The List of Political Emigration. Destinies in 1222 documents on the basis of the Securitate archives,* Compania Publishing House, 2002, p. 343.

18 Antonia Constantinescu (1940-1999) was born in Bucharest where she graduated from the Humanities School in 1964. She was forbidden from the higher education because she didn't want to enroll in the Romanian Comunist Party (P.C.R.). In the year 1981 on the occasion of a trip to the West she refused to return to the country, setteling in Paris. Starting with September 1983 she became the chief editor of *Lupta* that was edited until her death, in the summer of 1999. She also collaborated to cultural broadcasts at the radion station *Europa Libera*. *Ibidem* p. 84.

19 Petre Vălimăreanu was born in 1909 in Valea Foii (today in the Arges county) and passed away in 1994 in Freiburg (Germany). In 1932 he adhered to the Legionary Movement, graduating two years later from the Theology School in Bucharest. In a document from the Securitate, he is shown as being against the comunist regime in the country and against the legionars from exile lead by Horia Sima. *Ibidem* p. 342-343.

20 Our authorities have the possibility to publish in this brochure (n.n. referring to *Vatra*) information that would lead to the depthening of the divergences among the legionars". For details, refer to *Ibidem*, p.343.

21 For details, refer to A.C.N.S.A.S., S.I.E. – I.V. Emilian, file no. 379, vol. I-III.

22 Pamfil Șeicaru (1894-1980). In 1918 he started his carrer as a journalist, in 1923 he became chief editor of the newspaper *Cotidianul*, and in 1927 he took over the shares of the newspaper *Curentul*. Under his lead, this publication became one of the most combatant and popular newspapers in the inter-war period and in the years of World War II. Consequently, Pamfil Șeicaru was one of the most important journalists of the period before the settling of the comunist regime. As proof of his success in the press, P. Șeicaru was chosen three times as an independent deputy in the Romanian Parliament.

To the end of the war, he was sent by Mihai Antonescu in Spain in order to check if it was possible that Romania could retract from the war, and also to make an antisoviet propaganda considering the imminent occupation of our country by the Red Army. In Romania he was condemned to death due to contempt of the court. In exile he continued his publicistic and historic research activity. In 1974 Panfil Șeicaru met Vasile Dumitrescu in München were he setteled. On the 11th of January 1978 after he gave up to Vasile Dumitrescu his rights in the newspaper *Curentul*, the publication started appearing only occasionally. For details, refer to *Ibidem*, p. 315.

23 Vasile Dumitrescu (1916-1992), prepared to be a legal advisor, worked for the Romanian secret services during the war and then made a retreat with the German army. In tehe Federal Republic of Germany he was a lecturer for politicalal sciences for the army, and by means of his legal background he acted in collaboration with the German secret services. *Ibidem*, p. 116.

24 *Curentul*, München, year L, no. 5923, Tuesday the 11th of April 1978, p. 6.

25 This is the case for I.V. Emilian, that made an appeal to the financial resources of the Securitate. For details, refer to A.C.N.S.A.S., S.I.E. – I.V. Emilian, file no. 379, vol. III, f. 14.

26 For details, refer to S.I.E. - Pamfil Șeicaru, file no. 86, vol VIII, f. 170.

27 For details, refer to Adrian Cioroianu, *On Marx's shoulders. An introduction to the history of the Romanian communism*, Curtea Veche Publishing House, Bucharest, 2005, p. 474.

28 B.I.R.E., Paris, year 31, no. 688, the 25th of December 1978, p. 9.

29 *Ibidem.*

30 *Săptâmâna Müncheneză* was edited in the capital of Bavaria by Mr. Ion Dumitru, as a viable alternative to the magazine *Săptămâna* from Bucharest edited by Eugen Barbu and Corneliu Vadim Tudor. The information was obtained following the interview with Mr. Ion Dumitru on the 1st of June 2004 in Bucharest.

31 Until the 80s the majority of the engaged exiled was made out of the legionars that left into the occupation area of Germany following the repression of the *legionary rebellion*. They were used by the Natzi regime as an exchange currency in their relations with the Antonescu regime. Consequently, most

of the legionars stayed in the West even after the war, fighting against the regimes in Bucharest through their magazines and books.

32 The information was obtained following an interview with Mr. Dinu Zamfirescu, taken on the 15th of may 2004.

33 He had an intense interest in the field of the written press and of book editing because he worked only in the division for the gathering of information – *Monitoring* – being unable to work as a journalist in the Romanian division of Radio Free Europe. The activity that he undergone as an exiled was inspired moreover by the results of the members of the other exiled form the states within the Iron Courtain. Consequently, the group gathered around the *Ion Dumitru Verlag* publishing house – *the three Bs*: Doru Braia, Radu Bărbulescu și Ioan Bodiu, plus George Stana considered that a publishing house was indispensable to the Romanin exile in R.F.G., as well as a support fund for the newly arrived, a magazine and a literary gathering. The information was obtained following an interview with Mr. Ion Dumitru and Mr. Doru Braia, taken on the 15th of June 2004.

34 For details, refer to Sorin Gabriel Ioniță, *Publicația exilului revigorat - Lupta*, in *Ziarul de Duminică* a supplement to *Ziarul Financiar*, Bucharest, no.191, from the 19th of March 2004, p. 4.

35 For details, refer to *idem*, *Curentul,* in *ibidem*, no. 207, from the 9th of July 2004, p. 4.

36 For details, refer to *idem, O voce a românilor din Elveția –Căminul românesc,* in *ibidem*, no. 209, from the 24th of July 2004, p. 4.

37 *Idem*, *Vocile exilului: revista B.I.R.E*, in *ibidem,* no. 186 from the 13th of February 2004, p. 4.

38 *Idem*, *The Free Romanian*, in *ibidem*, no. 219 from the 1st of October 2004, p. 4.

39 Mr. Dinu Zamfirescu's speech presented in the round table *The sources of the Romanian exile after 1945*, from the 8th of November 2006, in the History School, Bucharest University.

40 Sorin Gabriel Ioniță, *Curierul*, in *Ziarul de Duminică*, a supplement to *Ziarul Financiar*, Bucharest, no. 217, from the 17th of September 2004, p. 4.

41 *Idem,Fiii Daciei*, in *ibidem*, no. 236, from the 4th of February 2005, p. 4.

42 *Idem, Vatra*, in *ibidem*, no. 189, from the 5th of March 2004, p. 4.

43 *Idem*, *Carpații*, in *ibidem*, no. 225 from the 12th of November 2004, p. 4.

44 The information was obtained following an interview with Mr. Ion Dumitru, taken on the 6th of June 2004.

45 Sorin Gabriel Ioniță, *Fiii Daciei*, in *Ziarul de Duminică*, a supplement to *Ziarul Financiar*, Bucharest, no. 236, from the 4th of February 2005, p. 4.

46 *Idem*, *Țara și exilul*, in *ibidem*, no. 221, from the 6th August 2004, p. 4.

47 *Idem*, *Azi despre mâine*, in *ibidem*, no. 195, from the 16th of April 2004, p. 4.

48 *Idem*, *Porunca vremii!*, in *ibidem*, no. 244, din 1st of April 2005, p. 4.

49 *Idem*, *Tribuna noastră*, in *ibidem*, no. 234, from the 25th of January 2005, p. 4.

50 *Idem, Adevărul*, in *ibidem,* no. 252, from the 27th of May 2005, p.4.

51 *Idem*, *Europa și neamul românesc*, in *ibidem*, no.230, from the 27th of December 2004, p. 4.

52 *Idem*, *Stindardul*, in *ibidem*, no. 201, from the 28th of May 2004, p. 4.

53 *Idem*, *«Dreptatea» lui Ceaușescu"*, in *ibidem*, no. 227 , from the 26th of November 2004. p. 4.

54 *Idem*, *Credința*, in *ibidem*, no. 248, from the 29th of April 2005, p. 4.

55 *Idem, O voce a românilor din S.U.A. – Solia*, in *ibidem*, no. 246, from the 15th of April 2005, p. 4.

56 The information was obtained following an interview with Mr. Dinu Zamfirescu, taken on the 15th of May 2004.

57 *B.I.R.E.,* Paris, year 31, no. 688, from the 25th of December 1978, p. 13.

58 Cultural movement (that appeared in the Soviet Union after the October Revolution) based on the esthetic principles that a „purely proletarian" culture shoul be formed and that the cultural heritage of the past should be denied. – After the Russian word proletkul'tovșcina, in http://dexonline.ro/search.php?cuv=prolecultism

59 Ideatic movement concerning with the valorification of prioritary elements in stating an idea, a theme etc. in the history of culture (at a global level). - Proto- + [sin]cronism, in http://dexonline.ro/search.php?cuv=protocronism

60 The information was obtained from Mr. Matei Cazacu, on the 15th of August 2006.

BIBLIOGRAPHY

A. Archive

The National Council Archives for the Study of the Securitate Archives (A.C.N.S.A.S.), Bucharest – the Department for External Information (D.I.E.)

1) Pamfil Șeicaru
2) I.V. Emilian

B. General documents

1) Carp, Mircea, „The most Favoured Nation Clause" and the „Romanian American Relations", in *The years 1973-1989: Chronicle about the end of a system*, The Civic Academy Foundation, Bucharest 2003.
2) Choay, Françoise, *The Alegory of Patrimony*, Simetria Publishing House, Bucharest, 1998.
3) Cioroianu Adrian, *On Marx's Shoulders. An Introduction to the History of Romanian Cmmunism*, Curtea Veche Publishing House, Bucharest, 2005.
4) Pelin, Mihai, *The List of Political Emigration. Destinies in 1222 documents on the basis of the Securitate archives,* Compania Publishing House, 2002.

C.Interviews

1) Dumitru, Ion, from the 1st of June 2004, Bucharest.
2) Zamfirescu, Dinu, from the 15th of June 2004, Bucharest.

D. Published documents

1) Ecobescu, Nicolae, *Human Rights in the Contemporary World: selective gathering of documents*, Politica Publishing House, Bucharest, 1983.
2) Dobre, Florica, Neagoe-Pleșa, Elis and Pleșa, Liviu, *Securitatea. Structures, frameworks, objectives and methods (1967-1989). Outstanding documents from the secret archives of the communiss,* Bucharest, Enciclopedica Publishing House, 2006, vol II.

E. Magazines

1) *Ziarul de Duminică*, supplement to *Ziarul Financiar*, Bucharest, 2002-2005. Included approximately thirty short presentations of the exile magazines.
2) *Curentul*, München, no. 5923, year 1978.
3) *B.I.R.E.*, Paris, no. 688, year1978.

F. Websites

http://dexonline.ro/

MARIA MATEONIU

Născută în 1973, în localitatea Runcu, județul Gorj

Doctor în etnologie, Universitatea Laval, din Québec, Canada (2006)
Teză: *La mémoire refuge. L'orthodoxie et le communisme au monastère de Saint-Nicolas (Roumanie)*

Cercetător, Muzeul Țăranului Român, București

Bursă a Fundației Soros (1998)
Bursă acordată de *Agence universitaire de la francophonie* (2001-2004)
Studii la Departamentul de Istorie al Universității Laval (2003-2006)
Studii la *Centre interuniversitaire d'étude sur les lettres, les arts et les traditions – CELAT* (Québec, 2006)
Bursă acordată de *Chaire du Canada en Patrimoine Ethnologique* (2006)

Participări la colocvii și conferințe în România, Franța și Canada
Articole în domeniul etnologiei, antropologiei și istoriei

Cele mai importante proiectele la care a participat sunt:

„Le soi et l'autre", proiect în cadrul Centrului Interuniversitar de Studierea Literaturilor, Artelor și Tradițiilor – CELAT (Québec) ;

Proiectul de inventariere a patrimoniului imaterial québecois inițiat de Catedra de Patrimoniu Etnologic Canadian de pe lângă Universitatea Laval;

„Piața de artizanat", proiect desfășurat în cadrul Muzeului Țăranului Român din București

MARIA MATEONIU

Née en 1973, à Runcu, département de Gorj, Roumanie

Doctorat en ethnologie, Université Laval, Québec, Canada (2006)
Thèse : *La mémoire refuge. L'orthodoxie et le communisme au monastère de Saint-Nicolas (Roumanie)*

Chercheuse, Musée du Paysan, Bucarest

Bourses de la Fondation Soros (1998), de l'Agence universitaire de la francophonie (2001-2004), du Département d'histoire de l'Université Laval (2003-2006), du Centre interuniversitaire d'étude sur les lettres, les arts et les traditions – CELAT (Québec, 2006), de la Chaire du Canada en Patrimoine Ethnologique (2006) et de la Fondation la Nouvelle Europe (2007-2008)

Participation aux colloques et aux conférences en Roumanie, en France et au Canada
Articles d'ethnologie, anthropologie et histoire

Les projets les plus importants :
« Le soi et l'autre », projet du Centre inteuniversitaire d'étude sur les lettres, les arts et les traditions – CELAT ;
Le projet d'inventaire du patrimoine immatériel du Québec, Chaire de recherche du Canada en Patrimoine Ethnologique ;
« Le marché d'artisanat », Musée du Paysan Roumain de Bucarest

IDENTITATE PRIN TRADIȚIE „POVESTEA” CELOR DOUĂ LOCALITĂȚI BOIAN ÎNTRE REALITATE ȘI VIRTUALITATE

Studiul de față se vrea o analiză a tradițiilor a două localități înrudite și a modului lor de „transmitere” la scară planetară prin intermediul Internetului. Satul Boian din Bucovina de Nord (Ucraina) este vechi din timpul lui Petru Rareș,[1] celălalt Boian, situat în Alberta (Canada) este fondat la sfîrșitul secolului al XIX-lea, de către imigranți provenind din Boianul din Bucovina. Povestea fascinantă a celor două localități despărțite multă vreme nu numai de distanță dar și de vicisitudinile istorice este cuprinsă în materialele video[2] pe care le-am descoperit pe Internet, a site-urilor de prezentare[3] și a paginilor de familie[4] realizate de descendenți ai primilor emigranți bucovineni sosiți în Canada.

Ceea ce ne-a atras atenția de la bun început a fost tocmai această legătură a „canadienilor” cu „țara veche”, imposibilitatea oricărui contact între cele două localități odată cu includerea Bucovinei de Nord în imperiul sovietic, precum și modul de a povesti, lăsând să se întrevadă posibilitatea reluării acestor legături întrerupte. Surpriza descoperirii materialelor a fost suficient de puternică încât să ne determine să reflectăm asupra destinului „celor două Boiane”, în vederea unui studiu de tip antropologic. Din spectatori pasivi și „consumatori” de informație Internetam devenit observatori meticuloși, așa cum aveam să constatăm la scurtă vreme, a unui proces în plină desfășurare, de afirmare a identităților prin intermediul tehnicilor virtuale. Primul site de prezentare a celor două localități Boian este conceput în 2002 de către Florin Dârda din Boian, Bucovina de Nord.[5] Fiind o inițiativă personală, site-ul este fără prea mari pretenții tehnice, cu stângăcii pe care autorul și le asumă nonșalant. Multe rubrici sunt necompletate, în speranța unei reveniri. Istoria celor două așezări Boian este fragmentată, dizlocată între diversele secțiuni impuse de structura spaîiului *web*. Este rodul unei selecții personale și tocmai de aceea interesantă ca formă de interpretare, de concentrare a memoriei, de „repunere în imagini a trecutului”. [6] Autorul

dorește să transmită trecutul glorios a celor două sate Boian, glorie perpetuată până în zilele noastre. Boianul bucovinean este, în opinia acestuia, o oază de românitate și de rezistență în fața politicilor de deznaționalizare a românilor, promovate atât de imperiul sovietic cât și de statul ucrainean.

Referințele la localitatea Boian de peste Ocean, sunt, de asemenea, numeroase, informațiile fiind în marea lor majoritate preluate dintr-o monografie scrisă în 1985 de Michael G. Toma, descendent al primilor emigranți bucovineni.[7] Dorința de a-și cunoaște rudele de peste Ocean ca și revolta de a nu putea călători liber sunt direct exprimate în cadrul site-ului. Poate tocmai aceste gânduri împărtășite au făcut ca, la scurtă vreme, Florin să fie contactat de Les Lutic din Canada, descendent al primilor emogranți bucovineni. Cei doi comunică prin Internet, iar ca rod al acestei comunicări, Florin este invitat în 2005 la sărbătorirea a 100 de ani de la fondarea bisericii Adormirea Maicii Domnului din Boian, Alberta. Cu acestă ocazie creează încă două site-uri (cel al bisericii Adormirii Maicii Domnului și cel al Asociației Românilor Canadieni).[8] Materialele, puse la disăpoziție în marea lor majoritate de către descendenți ai primilor emigranți, sunt impresionante: fotografii de familie cu scopul unei „autentificări" a faptelor, istorii și povestiri pe baza documentelor de arhivă, a memoriei orale și a reutilizării unor fragmente monografice. Sentimentul de comuniune se întrezărește în modul de a povesti (sau mai corect spus, de a elabora în scris istorii orale), de a juxtapune în prezent, trecutul și viitorul.

Site-urile sunt cu atât mai interesante cu cât furnizează suficiente indicii pentru înțelegerea identității românești în cadrul statului ucrainean și respectiv cel canadian. Ne-am întrebat, prin urmare, în ce măsură Internetul este, în cazul de față, un loc de manifestare a unor identități marginale, mediul prielnic unei comunități imaginare, transfrontaliere, compensatorii celei reale. Este spațiul web un refugiu în fața politicilor de stat sau mai curând o prelungire a acestora?

Internetul pare să fie un spațiu în care spectatorul este invitat să pătrundă și care, deși diferit de realitate, creează adesea convingerea că obiectele și corpurile reprezentate sunt reale.[9] Conform acestei viziuni, Internetul tinde nu numai să reproducă o realitate, dar chiar să o înlocuiască prin modul de reprezentare a „realului celui mai real". În cazul de față, materialele Internetsunt în mod incontestabil rezultatul unor practici identitare, de rememorare și valorificare a trecutului, ceea

ce ne-a determinat să percepem cadrul virtual în legătură cu cel „real", să intuim existența unei pluraşităţi de contexte de manifestare a tradițiilor. În vederea înțelegerii acestor contexte de producere și reproducere memorială, în aprilie 2008, am efectuat o cercetare de teren in Boian, Bucovina de Nord. Cercetarea s-a dovedit necesară nu numai pentru înțelegerea raportului dintre realitate și virtualitate, dar și pentru corecta interpretare a datelor expuse în spațiul web.

Pe lângă reprezentanții comunității, oameni influenți și oameni simpli, povestitori ai unei tradiții locale, l-am cunoscut și pe Florin Dârda care este, fără îndoială, personajul cheie în difuzarea tradițiilor sub formă electronică. De câteva luni, Florin lucrează la un nou site. Reunind deopotrivă scrierile anterioare, site-ul pare să fie deopotrivă rezultatul unui efort personal și al unei îndelungi experiențe colective de stocare și interpretare. Contactul direct cu locuitorii Boianului bucovinean, ne-a determinat să percepem materialele Internetîntr-o dinamică a tradițiilor, să evităm tratarea lor sub forma unor surse moarte de tip arhivistic.

Dacă e să ținem cont de teoria lui Arjun Appadurai, „moderniatatea fără frontiere" (post-modernitatea), inugurează o reprezentare fragmentată a lumii, efect a două fenomene de masă: media și migrația.[10] Proliferarea informației, imaginilor, emoțiilor și senzațiilor prin media, precum și migrația masivă a populației sunt, în opinia autorului, cauze ale dislocării națiunilor. Departe de a se manifesta separat, cele două aspecte ale post-modernității se juxtapun, producând o simultană deteritorializare, în care, imaginile și privitorii lor se află într-o mișcare simultană circulatorie. Dacă ordinea lucrurilor se fărâmițează prin media și migrație, acest lucru are ca revers, în opinia autorului, construirea unei noi ordini, a unui nou imaginar colectiv prin valorificarea fragmentului. Asistăm astfel la forme de producție a acestui imaginar, adesea neasteptate, în care Internetul are un rol considerabil. Să fie oare această teorie valabilă în cazul celor două așezări Boian? Ce sunt tradițiilr, cum se transmit acestea în cadrul celor două localități și ce impact are Internetul asupra locuitorilor acestora? Au încetat tradițiile „să mai fie ceea ce Pierre Bourdieu numea habitus, un domeniu al unor practici reproductibile"?[11] Sunt ele, în cazul nostru „mai curând arenele unor alegeri conștiente, expuse adesea unei audiențe largi, dislocate în spațiu"?[12] Acestea sunt întrebările la care dorim în paginile următoare să răspundem.

Tradiția între concept și limbaj comun

Termenul de tradiție se impune, așa cum știm, în mediile savante, începând cu secolul al XIX-lea, pentru a desemna și clasa producțiile umane referitoare la trecut. Percepută ca o transmitere, o continuitate culturală, tradiția devine antidot al angoasei colective stârnite de noile mutații socio-culturale: migrația spre marile orașe, apariția unor noi categorii sociale, dislocarea vechilor structuri familiale, apariția desacralizării și a secularizării.

Tradiția devine astfel, obiectul de studiu cu predilecție pentru folclor, spre a servi identităților naționale.[13] Elementele de tradiție sunt culese și conservate ca niște pietre prețioase, puse în valoare în opoziție cu modernitatea. În acest timp linear al istoriei, așa cum observa Gerard Lenclud, în care modernitatea urmează tradiției, folcloristul, etnograful sunt salvatorii rămășițelor, a resturilor.[14] Cu acest înțeles de căutare a unui trecut pur, esențial, termenul de tradiție pătrunde în cele mai diverse medii, inclusiv în rândurile unei intelectualități rurale din ce în ce mai preocupate de trecut, așa cum se întâmplă și în cazul localității Boian din Bucovina. Proliferarea survine firesc, mediul țărănesc fiind locul prin excelență de manifestare a tradiției.

Opoziția tradiție/modernitate devine problematică o dată cu sesizarea apariției în cadrul societăților occidentale a unor noi practici sociale care se declară în continuitate cu trecutul. Conceptul de „tradiție inventată" introdus de Eric Hobsbawm va produce o nouă orientare atât în domeniul istoriei cât și al antropologiei.[15] Prin interesul pentru lumile contemporane, antropologia zilelor noastre abandonează reprezentarea lineară a timpului conform căreia societățile așa zis primitive nu sunt altceva decât preistoria societăților occidentale.

Pentru a pune la îndoială opoziția tradiție-modernitate, de unde opoziția societăți tradiționale-societăți moderne, Hobsbawm propunea o altă distincție: între tradiție și obicei. Tradiția este maniera particulară în care valorile, principiile și normele se transmit (adică modul de transmitere); obiceiul consistă în valorile, principiile, normele transmise (adică obiectul transmiterii). Nu obiectul transmiterii pare să-l preocupe pe autor, ci modul de transmitere a cutumelor. Ficțional, invenție este pretinsa continuitate a obiceiurilor, tradițiile fiind răspunsuri actuale la situații politice noi, dar care iau forma unor referințe la situații vechi.

Contribuția lui Hobsbawm este importantă deoarece produce o reexaminare a sensului conceptului de tradiție. Numai că, așa cum avea

să remarce mai târziu Terence Ranger,[16] noțiunea de „tradiție inventată" nu cuprinde nici pe departe dinamica vieții și nici măcar nu depășește interpretarea esențialistă pe care pretinde să o combată. Tradiția nu este numai rezultatul une acțiuni, în înțelesul lui Hobsbawm a contemporanilor asupra predecesorilor, ci o dinamică între persoanele implicate, un proces de manifestare, de interferență a cadrelor: instituțional, comunitar, individual.

Plecând de la aceste definiții ale noțiunii de tradiție, ne-am propus o analiză care să surprindă relația dintre diverșii actori implicați în gestiunea tradițiilor, legăturile dintre generații. Raporturile între comunitate, instituții și persoane, ca și relația dintre diversele medium-uri de transmitere a tradiției sunt de asemenea extrem de importante.[17]

Localitatea Boian din Bucovina de Nord

Un tablou socio-istoric

Localitatea Boian din Bucovina de Nord este situată în partea stângă a Prutului, aproape de granița dintre Ucraina și România, la mai puțin de 20 de km depărtare de Cernăuți. Satul aparține, ca și restul Bucovinei de Nord, Ucrainei, componența sa etnică fiind majoritar românească. Atestat încă din vremea lui Petru Rareș, ulterior proprietate a cronicarului Ioan Neculce, satul Boian din Bucovina este menționat în perioada interbelică de către istoricul Nicolae Iorga, ca loc al unui trecut glorios pentru națiunea română.[18] „Marele Boian", cum este menționat în documente, cunoaște toate momentele de cumpănă pe care Bucovina le-a traversat. Tărâm disputat între marile imperii (Otoman, Țarist și Austriac), Bucovina de Nord revine în 1774 Imperiului Austriac. Satul Boian este cuprins în acest teritoriu bucovinean, chiar în dreptul său, pe Prut, fiind trasată pentru multă vreme frontiera cu Basarabia, provincie anexată Imperiului Țarist.

Un moment important în istoria localității este anul 1848 când se desființează iobăgia. Profitând de libertatea de mișcare, o mare parte a țțăranilor părăsesc satul în căutarea unei bucăți de pământ. Criza provocată de o creștere demografică fără precedent, îi determină să treacă ilegal granița în Imperiul Țaris. Mai tîrziu, la sfârșitul secolului al XIX-lea, un număr însemnat emigreză în Canada, unde fondează așezarea Boian din provincia Alberta. Dintre emiganți nu puțini sunt cei care se întorc în Bucovina, după ani de muncă grea în mină sau la căile ferate, reușind

sa-și strângă banii necesari ca sa-și cumpere pământ. Mulți nu se mai întoc însă, chemându-și în Canada familia și rudele. Oricum, între cele două sate Boian există o legătură destul de strânsă până târziu, când din cauza schimbărilor politice contactele sunt practic întrerupte. Satul Boian, Bucovina de Nord, atinge apogeul dezvoltării sale în timpul administrației austriece. În preajma Primului Război Mondial avea înfățișarea unui târg compus din etnii și confesiuni diferite: români, ucrainieni, evrei, polonezi.[19] În 1859, o parte a ortodocșilor trec la greco-catolicism, stârnind mari convulsii în rândul ierarhilor Bisericii Ortodoxe.[20] Pe lângă cele două biserici, cea ortodoxă și cea greco-catolică exista, de asemena, la Boian o sinagogă și o biserică catolică. Târgul era dotat cu o judecătorie, trei școli primare și una particulară. Situația se schimbă după Primul Război Mondial când, în urma destrămării marilor imperii, Bucovina și Basarabia sunt alipite statului național român. Scenă de luptă între ruși și nemți în timpul războiului, satul este în întregime distrus. Este refăcut în parte cu sprijinul statului român, fără să mai atingă totuși pragul de dezvoltare din perioada austriacă.

În 1940, Bucovina de Nord, ca și Basarabia, sunt anexate imperiului sovietic, granițele sunt închise, contactele cu exteriorul Întrerupte. Numai că, situată fiind pe drumul comercial de la Marea Neagră spre Țările Baltice, localitatea a fost dintotdeuna un punct comercial important. Această mobilitate de mărfuri și persoane nu dispare cu totul o dată cu epoca sovietică, schimburile continuând să aibă loc exclusiv cu ţţările care compuneau Uniunea (în soiuz, cum spun sătenii.

Contextul actual

Distincția utilizată de Hobsbawm între cutumă și tradiție, de unde ideea de societate cutumiară/societate tradițională pare să fie inoperantă în cazul localității Boian, Bucovina de Nord. În plină tranziție spre economia de piață, așezarea reprezintă o lume a contrastelor. Capacitatea de a întreține relații la distanțe din ce în ce mai mari, adaptabilitatea la un ritm de dezvoltare fără precedent, nu produce așa cum s-ar putea crede abandonul normelor de viață comunitară. Succesul individual în cadrul unei piețe din ce în ce mai largi este „trăit" în cadrul comunității, măsurat după regulile acesteia.

Comunitatea este dependentă din punct de vedere economic de întreprinderea de construcții-transport-turism Rotnicyoc (Родничок), [21] o mare parte a localnicilor, inclusiv Florin Dârda, lucrând în cadrul acesteia.

Înființată în 1996 de către doi dintre localnici, întreprinderea este rezultatul cel mai spectaculos al comerțului transfrontalier, care se dezvoltă fără precedent o dată cu căderea Uniunii Sovietice și deschiderea frontierelor spre vest. Profitând de libertatea și în același timp de degringolada produsă prin căderea comunismului, cei doi proprietari de la firma Rotnicyoc reușesc sa-și dezvolte o afacere de mari proporții, doar în câțiva ani firma reușind sa-și deschidă filiale în România, Ucraina și Rusia. În localitatea Boian, patronii de la Rotnicyoc dețțin, pe lângă întrepriderea de construcții și transporturi, complexul comercial și hotelier din centrul satului, precum și o zonă de agrement special amenajată pentru turiști și persoane influente.

Numai că firma este departe de a reprezenta un simplu furnizor de venituri economice, gestionând activități adiacente sectorului economic, care-i asigură buna imagine, capitalul simbolic necesar. Internalizând regulile comunității (de exemplu interdicția de a lucra în zilele de sărbătoare religioasă), firma este, în același timp, un „apendice" al comunității. Sprijinul financiar acordat școlii, activităților culturale și mai ales bisericii reprezintă fără îndoială o formă de legitimare a succesului său economic. O seamă întreagă de atribuții care erau cândva exercitate de familie sau de către instituțiile tradiționale sunt preluate astăzi de către firmă. Ospitalitatea poate fi un exemplu. Străinii interesați de întreprindere sau de localitate, așa cum a fost și cazul nostru, sunt „ghidați" cu grijă, invitați totdeauna la msă. Cel însărcinat să asigure oficiile de gazdă este chiar Florin Dârda care devine astfel din managerul firmei purtătorul său de cuvânt, rol pe care și-l extinde și asupra localității.

Istoria și folclorul între recuperare și invențieție

Cronicarul Ioan Neculce este emblema satului Boian din Bucovina. Imaginea lui Neculce este deopotrivă valorificantă pentru calitatea de cronicar a personajului și pentru statutul său de proprietar al așezării Boian. Pe lângă paginile dedicate lui, fotografia bustului său este prezentă pe pagina inaugurală, de prezentare a site-ului realizat în 2002. În acestă primă încercare de a transmite pe cale virtuală destinul celor două Boiane, printr-un colaj de imagini, Florin transpune o grădină a raiului. În mijloc, ca un axis mundi, semnul jertfei: monumentul celor deportați și uciși sub comunism. De-o parte și de alta, stâlpii credinței: cele două biserici ortodoxe de la Boian. În mod apoteotic, din colțul stâng, în partea de sus, se întrezărește bustul lui Neculce. Aceasta pare să fie imaginea

cerului, căci la bază apar oarecum discret, dincolo de nori transparenți, la întâlnirea cu florile grădinii raiului, acoperișurile caselor boiancenilor. Acestă imagine este fără îndoială importantă pentru a înțelege atât aspirația paradisiacă a autorului, cât și imaginarul colectiv, definit prin nostalgia pentru o comunitate animată de ortodoxie și îmbibată de istorie.

Site-ul conține rubrici separate dedicate trecutului și prezentului. Trecutul este important, suficient încât referirile la prezent, nu puține la număr, sunt asimitate rubricilor consacrate trecutului. Nu lipsesc rubricile consacrate obiceiurilor folclorice, precum și cele alocate satului Boian din Canada. Legenda așezării bucovinene, care marchează începutul istoriei este preluată de către autorul site-ului din scrierile profesorului Vasile Bizovi. Născut în Boian într-o familie persecutată sub comunism, Vasile Bizovi este mulți ani profesor de limba română în localitate. Fiind unul dintre cei mai activi militanți pentru drepturile românilor, profesorul Bizovi cercetează arhivele și culege folclor în vederea scrierii unei monografii a localității. Nu reușeste să-și ducă obiectivul la bun sfârșit, se stinge din viață în 2002, ceea ce-l determină pe Florin să dorească să-i continuie opera. Site-ul din 2002 este practic un imbold în acest sens. Reluarea legendei scrise de profesorul Bizovi în spațiul web este indubitabil semnul continuității dintre generații, a legăturii autorului cu memoria comunității pe care intenționează să o reprezinte.

Acum vreo 900 de ani, spune legenda profesorului Bizovi, locuia într-o poiană un om singur, pare-se, cu numele Păduraru. În aceea poiană avea să fie fondată așezarea Boian, numele venindu-i de la faptul că bărbatul acesta singur, pe nume Păduraru, se ocupa cu negoțul boilor. Cadrul legendar capătă veridicitate prin adăugarea datelor istorice, contribuția proprie a autorului site-ului, rezultatul propriilor sale căutări: documente despre importanța creșterii vitelor și a comerțului în secolele al XV-lea și al XVI-lea. Urmează „prima mențiune în hrisoavele domenești" pe timpul lui Petru Rareș, rubrica despre „posesorii satului până la Ioan Neculce" și rubrica dedicată cronicarului – „Cronicarul Ion Neculce și Boianul – o dragoste reciprocă".

Secțiunea dedicată obiceiurilor și tradițiilor populare are rolul de a completa istoria. Într-o manieră voit etnografică sunt descrise sărbătorile de iarnă și șezătoarea, celelalte obiceiuri, ca botezul, nunta, înmormântarea, hramul, Paștile, urmând să fie descrise ulterior. Descrierea oscilează între trecut și prezent, prin întoarcerea simbolică la etapa copilăriei sau prin recurs la fotografie. Scopul este acela de a preciza elementele care se mai practică și cele care nu se mai practică.

Pentru a exemplifica descrierea obiceiurilor sunt folosite fotografiile cu membrii familiei; fotografii vechi ca cea din 1928 a „moșului" Florea Darda în rol de Irod alături de fotografii ale părinților și soției, îmbrăcați în costume bucovinene. Semn al unei continuități de tradiție, legăturile de rudenie și cele dintre generații justifică la tot pasul sensul dat de către autor demersului său, de a transmite prin Internetpovestea celor două sate Boian.

Pentru a „pecetlui" dreptul său filial de a reda istoria celor două localități, Florin povestește momentul în care profesorul său Bizovi, le-a adus la școlă monografia scrisă în Canada de M. Gh. Toma. Cere acestă carte pentru a o arăta bunicii sale, Alexandra, care recunoaște într-una din fotografii chipul sorei soacrei sale plecată în Canada în 1899 cu întreaga familie. Și atunci, spune Florin, „am citit mai jos în engleză cine era în fotografie și într-adevăr [așa] era [...]". Povestirea este semnificativă, atât pentru legătura simbolică dintre cei plecați în America și cei rămași în Bucovina, cât și pentru legătura dintre generații. Dacă bunica recunoaște o rudă apropiată de dincolo de Ocean prin fotografie, o cale oarecum directă, nepotul „verifică", „asistă" actul memorial, tălmăcind textul explicativ din engleză în limba română.

Cu totul interesantă este prezentarea șezătorii, un montaj de texte, replici, cântece, poezii, descrieri de roluri, un scenariu pe care autorul trebuie să-l fi învățat la școală. Acest fapt avea să ni se confirme în primăvara lui 2008 când, vizitând școala de la Boian am înțeles care este rolul acestei instituții în procesul de trasmitere a tradițiilor. Serbările școlare, concursurile de muzică și dans se succed la intervale regulate. Școala apare astfel ca loc de joncțiune între generații și de reproducere a unor practici ancestrale.

În rubricile consacrate prezentului sunt expuse problemele cu care se confruntă românii din Bucovina, care sunt considerați minoritate și nu popor istoric, așa cum autorului i s-ar fi părut normal. Pentru a demonstra abuzurile la care românii sunt supuși sunt aduse exemple precum: capcanele întinse unui parlamentar român pentru a nu mai fi reales; impunerea unui examen de limbă ucraineană pentru accesul la bursele oferite de statul român.

Un spațiu larg este consacrat problemei limbii moldovenești prin reluarea în întregime a unui articol apărut în 2002 în revista *Plai Românesc* intitulat „Reanimarea «limbii moldovenești» și a «moldovenismului» în Ucraina: imperativ etnic sau comandă politică?". Aflăm că în 1997 rada supremă a Ucrainei include limba moldovenescă alături de limba română

în rândul celor 10 limbi numite regionale sau ale minorităților naționale. Statutul de minoritate acordat românilor îl nemulțumește pe Florin Dârda suficient de mult încât, folosindu-se de spațiul virtual, să-și propună să dovedescă contrariul. Datele istorice au ca scop imediat să demonstreze tocmai ceea ce autoritățile ucrainene tind să ignore. Calitatea de popor istoric pentru românii din Ucraina este demonstrată prin recurs la istoria satului Boian, una dintre cele mai vechi așezări bucovinene. Invocat de către cronicari și scriitori precum Mihai Eminescu (poetul național al românilor), satul Boian devine astfel un reper important al românilor din Bucovina de Nord.

Monografia profesorului Bizovi

Cu susținerea consiliului local și al întreprinderii Rotnicyoc, în 2005 apare monografia localității, atribuită lui Vasile Bizovi.[22] Monografia este o îmbinare de texte ordonate și completate de către soția profesorului, Elena Bizovi și de Dumitru Covalciuc, jurnalist la ziarul *Zorile Bucovinei*. Monografia lui Bizovi apare ca rezultat al mobilizării foștilor săi elevi, unii dintre aceștia cu funcții în administrația locală. Studiul ne relevă două contexte socio-istorice diferite: anii 90, când profesorul Bizovi activează ca militant pentru drepturile naționale ale românilor și contextul actual de reinterpretare a datelor culese, inclusiv de profesor.

În anii 1990, speranța ca Bucovina de Nord să revină la România aparținea majorității intelectualilor din comunitate. Momentul culminant este atunci când pe clădirea primăriei este ridicat tricolorul românesc.[23] Pe 17 decembrie 1990 ia ființă filiala Boian a Societății de Cultură Mihai Eminescu, avandu-l pe profesorul Bizovi vicepreședinte și purtător de cuvânt.[24] Societatea își propunea: reabilitarea persoanelor care au avut de suferit sub comunism, ridicarea de monumente închinate jertfei lor (în acestă perioadă au fost ridicate monumentele victimelor comunismului și bustul lui Neculce), dotarea școlilor cu cărți în limba română, nume românești pentru localitate și străzi, introducerea grafiei latine în școală (cursuri de învățarea acestei grafii și pentru adulți). Un element esențial consta în scrierea istoriei satului „pentru a o priva de falsificări", culegerea de folclor, reluarea dansurilor populare, a cântecelor de petrecere, a șezătorilor, „reînvierea tradiției horelor pe toloacă".[25]

Constatăm cum profesorul Bizovi, prin scrierile sale, nu face alceva decât să pună în practică obiectivele Societății Mihai Eminescu, de a

milita astfel pentru idealurile naționale. Florin Dârda este în acestă perioadă de elan național, elev al Gimnaziului Ioan Neculce din localitate. Se formează în acestă atmosferă tumultoasă, care-l influențează inevitabil în decizia de a urma cursurile facultății de istorie. Site-ul din 2002 se constituie, astfel, în propria sa încercare de a reda „istoria adevărată" a Boianului și de a continua activitatea militantistă a profesorului său.

Anul 2002 este nu numai anul morții profesorului, ci și anul în care Florin Dârda obține licența în istorie. Încercarea de a rămâne asistent la Universitatea Cernăuți se soldează cu un eșec. Internetul devine, astfel, singurul cadru în care proaspătul absolvent de istorie reușeste să-și exercite pasiunea. În cadrul spaîiului web, Florin dezvăluie publicului larg cunoștințele sale de istorie, devenind autor, scriitor de istorie prin transgresarea constrângerilor actului de publicare pe foia de hârtie. S-ar putea crede că interesul său în special pentru istorie medievală condiționează imaginea pe care acesta își propune să o redea satului natal. În realitate lucrurile ni se par a fi exact invers: imaginea deja existentă, consacrată în localitate, îl determină pe autor să studieze istoria medievală a localității. Ceea ce el săvîrșește în plus, comparativ cu profesorul său Bizovi este difuzarea la scară planetară a memoriei semenilor săi, a identității lor colective, exprimată prin recurs la tradiție. Numai că „Podul de flori" cu România, în care mai credea încă la sfârșitul studiilor, este astăzi înlocuit de aspirația liberei circulații în spațiul european.

Memorie și politică

O parte a românilor din localitatea Boian din Bucovina se declară astăzi moldoveni. Distincția dintre români și moldoveni, cu implicații politice importante la nivel de politică statală, are un impact minim la nivelul vieții cotidiene a localnicilor. Cauzele acestei diferențieri sunt fără îndoială istorice. În 1961 românii din localitatea Boian sunt înregistrați în actele oficiale ca moldoveni fără nici un drept de apel. Limba română, considerată ca limbă moldovenească, va continua să fie limba de predare în școală, numai că scrierea latină este înlocuită cu scrierea slavă. Revenirea la grafia latină se produce în 1985 în virtutea drepturilor acordate minorităților naționale din timpul regimului lui Gorbaciov. Este perioada revendicărilor naționale când imperiul sovietic se destramă și Bucovina de Nord trece la Ucraina, în ciuda speranței românilor de unire

cu România. Distincția între români și moldoveni este percepută, de cele mai multe ori, în virtutea măsurilor administrative luate cu ceva timp înainte.

> Vedeți, după istorie satul este român. Însă în 1961, trecând din Raionul Sadagura în Raionul Noua Suliță, atunci au devenit o parte moldoveni. Când s-o schimbat pașapoartele. Cu toate că ca națiune moldovenii sunt români, numai că oarece cum o fost Moldova lui Ștefan cel Mare așa am fost și noi ca moldoveni. Însă atunci, undeva, 80 de procente din locuitorii satului sunt moldoveni și români, celelate 20 de prococente le constituie alte națiuni. [Ioan Jalba, primarul satului]

Explicația primarului este relevantă pentru utilizarea tradiției istorice în definirea identității. Miza politică a demersului este subînțeleasă. Oricum ea scapă înțelesului oamenilor simpli ai satului, ceea ce nu-i împiedică să argumenteze în favoarea sau în defavoarea identității moldovenești.

> Eu spun un cuvânt. Este regretat. Am citit într-o propoziție că m-am gândit că el o murit. Gata, regretat, o murit. Paceia, este altă propoziție în altu text. El o regretat, dar nu o murit, zic. El nu o murit. Bai, zic, dar ce înseamnă cuvântul ista. Nu mă înțeleg și amu. [Gheorghe Hărăsâm, pensionar, fost tractorist al cooperativei agricole]

Nedumeririle pe care localnicii de la Boian le au privind propria lor identitate nu produc conflicte în sânul comunității. Persoanele pe care le-am întâlnit în aprilie 2008 la biserica veche ortodoxă s-au dovedit un exemplu de convivialitate. Unii ne-au vorbit despre rudele lor din România, despre armata română care în 1941 recucerește Bucovina de Nord și pe care o mai așteptă încă să revină. Alții păreau să fie nostalgici ai Uniunii Sovietice, vremea când plecau la muncă fără să-i oprească nimeni în Lituania, Estonia sau la Moscova. Aceste întoarceri diferite spre trecut, faptul de a se considera moldoveni sau români, nu-i împiedică nicicum să se declare toți ortodocși. Apartenența la aceeași comunitate de credință oferă liantul comparativ cu care toate celelate elemente de distincție capătă o importanță minimală. Memoria este personală, perpetuată în cadrul familiei sau a rudeniei, fie direct prin povestire, fie prin rostirea numelor în timpul liturghiei bisericești. Spre deosebire de memorie, istoria este consemnată de către cunoscători, persoane avizate cu acest gen de activitate în virtutea meseriei și a pregătirii lor.

Despre satul natal care a aparținut cândva lui Ioan Neculce toată lumea știe câte ceva. Numai că „cine țâne minte. Trebe să scrie că doar așa noi putem ști". [Gheorghe Hărăsâm] Un răspuns firesc, consfințind o împărțire a rolurilor în comunitate, intelectualității revenindu-i rolul de a scrie, de a consemna evenimentele. Firma Rotnicyoc este, la rândul său, din ce în ce mai activă în promovarea tradițiilor locale, cu precădere a tradiției ortodoxe. Biserica greco-romană, închisă și transformată în depozit al colhozului sub comunism, este refăcută după schimbarea regimului politic și trasformată în mănăstire ortodoxă cu ajutor material din partea patronilor firmei Rotnicyoc. Biserica devine loc de pelerinaj datorită unei icoane cu Maica Domnului făcătoare de minuni și a părintele Jar, despre care se spune că ar avea darul vindecării. La intervale regulate icoana plânge, au loc slujbe speciale la care adesea participă mitropolitul de la Cernăuți.

În acestă lume de proliferare a miraculosului, părintelui Jar are un vis în care i se spune să construiască o mănăstire pe ruinele unui vechi locaș de cult. Fiind „o persoană tare răzbătătiare", părintele Jar obține cu ușurință banii necesari ridicarii mănăstirii. În apropiere, la numai câțiva kilometri, este ridicat și un așezământ pentru îngrijirea copiiilor cu handicap. O parte a banilor sunt oferiți de firma Rotnicyoc, prestigiul de care se bucură patronii firmei în cadrul comunității de la Boian datorându-se nu numai faptului că sunt deținătorii unei mari averi, dar și acestui „ajutor" acordat bisericii. Apropierea de biserică este principalul barometru al apartenenței proprietarilor firmei la comunitate.

Ca și în cazul tradiției religioase, tradiția istorică reprezintă seva din care discursul politic se hrănește. Există fără îndoială o concurență între foștii elevi ai profesorului Bizovi, care se declară în continuitate cu opera începută de profesor. Monografia apărută în 2005 și atribuită profesorului este adesea supusă criticilor, îndreptate nu atât asupra aportului adus de profesor, cât capacității de interpretare ulterioară și de repartizare a materialelor. Monografia este considerată incompletă, un început care trebuie continuat. Ceea ce lipsește, consideră primarul satului, sunt referirile la anii postbelici care „vor trebui completați de către cei care vor dori să continuie". Procesul de „democratozare a tradițiilor" coincide cu ambiția de a reda „adevărata tradiție" care, din punctul oficial de vedere, nu poate să fie decât în legătură cu o origine veche, îndepărtată. Este regretabil, consideră primarul, că nu s-au găsit încă documente care să ateste satul din vremea lui Ștefan cel Mare. Vechimea așezării atestată documentar este importantă căci, „dacă anul acesta orașul Cernăuți

sărbătorește 600 de ani de la atestare, de ce nu putem și noi compara cu satul nostru, ca să facă sărbătoarea de 500 de ani și nu de 480? Este și mândria noastră că satul nostru e mai vechi decât restul".

Continuitatea este mai întâi de toate declarativă. Printre continuatorii profesorul Bizovi se numără și Florin Dârda care se distinge de restul inteligheniei locale prin capacitatea de a utiliza tehnica internet. Internetul este astfel elementul său de distincție, în încercarea de a obține rolul de purtător de cuvânt al comunității.

Site-ul lui Florin în curs de apariție

Site-ul la care Florin Dârda lucrează în prezent are ca mobil apartenența la o românitate care ignoră granițele statului național. Autorul își dorește obținerea cetățeniei române, ceea ce ar permite copiilor săi „să circule liber prin Europa". Acest scop imediat, pe care Florin speră să-l atingă sensibilizând autoritățile române prin apariția site-ului, nu impieteză cu nimic pasiunea sa pentru istorie. Convins că aparține unui loc care respiră istorie și care-și conservă pe deplin tradițiile, Florin își propune să-l arate lumii ca exemplu.

Adoptă metoda istoriei evenimențială, cronologică, pe care și-o însușeste de la profesorul său Bizovi și și-o desăvîrșește în timpul studiilor universitare. Ca adaos survin înregistrările video: imagini cu bătrâni care au suferit sub comunism, au fost deportați la Onega, sau au cunoscut experiența emigrației. Tonul ponderat cu intenția de a reda o istorie veridică, o imagine cât mai aproape de realitate, este, de asemenea, un atribut important al tabloului virtual pe care Florin Dârda încearcă sa-l redea. Revendicările naționale sunt înlocuite cu istorii fascinante, exemplare, care oferă un model de viață indiferent de apartenență. Este cazul istoriei lui Șalem, supraviețuitor al evenimentelor din 1940-1941, ceea ce nu se întâmplă cu semenii săi evrei împușcați de către armata română. Această „pagină neagră", așa cum spune autorul, singura de altfel din istoria localității, este redată în spațiul *web* ca un gest reparator din partea întregii comunități de la Boian.

Utilizarea imaginilor video, gustul pentru experiență de viață împărtășită, sunt elemente care dezvăluie un context socio-istoric diferit de cel al anilor '90. Comunicarea cu semenii de dincolo de Ocean, infuența sejurului în Canada, îi schimbă autorului atitudinea, percepția, inclusiv față de trecutul comunității din care provine. Numai că această schimbare nu produce o ruptură între generații. Florin nu creează *ex*

nihilo istoria sa virtuală, ci continuă ceea predecesorii săi au realizat. L-am întrebat pe autor de ce nu-și povestește detaliat experiența de viață, de ce nu vorbește în cadrul site-ului mai mult despre sine. Am înțeles din răspunsul său că așa ceva nu s-ar cădea. În schimb, pentru a ilustra descrierea obiceiului nunții, Florin introduce imagini de la nunta sa. Apare astfel în postură nu numai de autor de istorie dar și de actor, cu intenția evidentă de a marca în mod efectiv apartenența la comunitate. În timpul scurtului său sejur în Canada, Florin culege informații despre semenii săi de dincolo de Ocean. Interviurile cu primii emigranți încă în viață îi întregesc materialele incluse pe site.

Localitatea Boian din Canada

Context

Fondată în 1895 de către emigranți bucovineni, localitatea Boian din Wilingdon, provincia Alberta este considerată astăzi cea mai veche așezare românească din Canada. În virtutea acestei imagini, localitatea beneficiază de politicile de încurajare a multiculturalismului promovate de statul canadian. Deși importante, trebuie precizat totuși că aceste politici de încurajare a afirmării identităților etnice și culturare survin tocmai ca răspuns la schimbările socio-economice produse după cel de-al Doilea Război Mondial. În anii '80, localitatea Boian era deja un loc depopulat având ca singură sursă de coagulare socială tradiția ca patrimoniu.

Ceea ce determină actul de recuperare a tradiției este chiar prezența morții asupra ei. Concluzia monografiei lui Michael G. Toma este relevantă în acest sens. Citez în traducere personală: „Mai mult de opt decenii au trecut de când românii și-au construit casele lor în vecinătatea locului numit Eagle Tail Hill. Aceste dealuri și văi, creste și pârâuri sunt încă aici. Fermele arabile au fost cândva cultivate intens cu cereale care au hrănit populația lumii [...] Districtele școlare au dispărut de pe hărți. Oficiile poștale de asemenea au murit și acum au urmași. Bisericile sunt aici și au fost mărite dar nici una nu mai este frecventată ca acum 40 de ani. Cele câteva case cu grădinile lor sunt comparabile cu cele din orice cartier orășenesc. Fermele cu diferitele feluri de animale, zgomotele, mirosurile lor s-au dus de asemenea."[26] Aceasta este imaginea localității Boian, Alberta, un „tablou" datat 1985.

Nu numai peisajul fizic suferă o tranasformare prin dispariția fermelor agricole înghițite de marile companii agricole, dar și peisajul spiritual. Migrația spre marile orașe o dată cu sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial aduce cu sine și o schimbare a cadrului cultural. Localitatea devine un loc patrimonial, iar bisericile sale destinații ale conservării urmelor trecutului. Festivalurile și sărbătorile sub auspiciile Asociației Românilor Canadieni, transformarea celei mai vechi case păstrate în stil bucovinean, în muzeu, din inițiativa aceleiași asociații, sunt doar câteva din măsurile de valorificare a localității româno-canadiene, ca loc de patrimoniu. Comunitatea se extinde, devine „oicumena" celor care descind de la Boian, tinzând chiar sa-i înglobeze pe toți cei care se declară români sau canadieni de origine română. Statul este direct implicat în promovarea așezării ca loc de patrimoniu. Încă din anii '70, bisericile sunt declarate situri istorice, asistența de specialitate pentru conservarea și restaurarea lor fiind obligatorie (vezi site-ul Bisericii, istoria lui Nick G. Hauca).

Prin monografia scrisă în 1985 și finanțată de Ministerul Canadian al Culturii, memoria localității pe cale de dispariție este consemnată în scris. Puținii dintre fondatori mai erau încă în viață, la acea dată la vîrsta senectuții. Expusă în întregime pe site-ul Asociației Românilor Canadieni, monografia este ea însăși un obiect de patrimoniu ca și restul manuscriselor-document. Coperțile, față-verso sunt scanate și expuse ca prezență efectivă a obiectului-carte. Cartea este astfel mai mult decât o sursă de informare, devine relicvă, obiect de memorie. În spațiul web, monografia înregistrează deopotrivă o valoare documentară și memorială, prin simpla expunere a materialității și vechimii sale.

Emigrația – o aventură povestită, a copiilor despre părinți

Deși realizate din punct de vedere tehnic de către același Florin Dârda, site-urile canadiene sunt creații ale descendenților emogranților bucovineni. Calitatea de creator a lui Florin este minimă, limitându-se la aspectele de ordin tehnic și de prezentare grafică. Marea majoritate a materialelor expuse pe Internetsunt scrise în engleză. În mod excepțional, dar nu întâmplător apar și texte în limba română: pagina personală a lui Florin, un rezumat al istoriei satului Boian, Bucovina, scris de preotul Vasile Nichoriuc, precum și cartea-manuscris scrisă de românii din Boian, Bucovina în 1930 și trimisă fraților de peste Ocean. Un loc important îl ocupă istoria instituțiilor pe baza documentelor de arhivă și a fragmentelor

de monografie, cu precădere a bisericilor, și povestirile de familie semnate chiar de descendenții acestor familii. Site-urile trimit astfel la cadre ale unei memorii colective, în care familia pare să fie elementul definitoriu. De altfel, nucleul acestora îl constituie istoriile de familie în parte, expuse independent pe Internet.[27]

Plecarea din Bucovina, urmată de fondarea unei așezări purtând numele celei de baștină pe tărâm canadian sunt momentele inaugurale ale unei istorii fragmentate. Fragmentarea este impusă chiar de structura spațiului web. Marcat prin rubrici și secțiuni bine delimitate, spațiul virtual favorizează imaginea în detrimentul narațiunii, repunerea în imagini a trecutului și mai puțin coerența sa evenimențială. Datele și uneori cadrul lor formal sunt preluate în parte din monografia scrisă de Gh. Toma de care am amintit deja. Spunem în parte, pentru că, deși bazate pe acestă scriere apărută în 1985, creațiile Internetnu se limitează la ea, fiind incluse informații de dată recentă. De exemplu, în spiritul unui pluralism de exprimare, istoria bisericii este scrisă în trei variante, semnate de trei autori, doar unul dintre cei trei fiind autorul monografiei.

Originea bucovineană și românescă a primilor veniți este clar afirmată în introducerea monografiei, în parte expusă pe site-ul bisericii. Istoria și în cazul localității „canadiene", începe printr-un cadru mitic. De data aceasta nu este vorba de o legendă preluată de către Michael G. Toma de la predecesorii săi, ci de un cadru poetic, creație proprie. Cu aură mitică, este redată o istorie care se vrea adevărată, situată într-un cadru cunoscut, cu personaje care au trăit fără îndoială. „La Canada, la Canada" (începe autorul povestirea în română), a răspuns (continuă autorul în engleză) un băiețel de 9 ani, pe numele lui Metro, atunci când familia sa era întrebată unde se duce. Împreună cu mama lui cărau niște găleți cu apă în Boianul din Bucovina, în martie 1899, când au auzit oamenii vorbind despre o faimoasă și îndepărtată țară numită Canada.[28] Părinții lui se decid repede să părăsească casa și să emigreze spre această țară de vis. Aceasta pare să fie debutul unei aventuri, mobilizând mai multe generații. În sensul dat povestirii, băiețelul Metro este agentul unei istorii lungi transmisă din generație în generație. O istorie dezvoltată între un tărâm al nașterii și un tărâm încă necunoscut, care-i va deveni loc de memorie. Aflăm, buchisind monografia scrisă de autor că acest băiețel nu este nimeni altul decât bunicul său.

Revenind la contextul istoric, în Bucovina imaginea prezentată de către agenții de emigrație este favorabilă Lumii Noi, încât bucovinenii ajung să creadă că, spune autorul în română cu traducere în engleză:

„Câine umble cu colaci pe coadă și nucele așa sânt de mare că poți și le arunci în pod cu furca.” [29] În1898 sosesc primele două familii Ichim Yurko și Elie Ravliuk, în martie 1899 încă 15 familii, în mai același an încă 20 de familii. Cauzele emigrației sunt multiple. Lichidarea iobăgiei în 1848 dă dreptul țăranilor de a-și schimba locul (vezi site-ul din 2003). Bucovina de Nord, proprietate a imperiului austriac se confruntă cu o creștere demografică fără precedent care conduce inevitabil la împuținarea pământului necesar fiecărei familii în parte (site-ul Asociației Românilor Canadieni). Soluția apare odată cu promovarea de către Canada, care la aceea dată se afla încă sub jurisdicție britanică, a unei politici de populare a teritoriilor sale vestice. Bucovina este luată în calcul de către autoritățile canadiene. La Cernăuți apar birouri pentru încurajarea emigrației și pentru a oferi consultanță celor interesați ca Busola, Lumea (site-ul din 2002).

Drumul parcurs între Bucovina de Nord și Canada este lung și dificil: cu trenul pâna la Hamburg sau Triezd, unde emigranții așteptau câteva săptămâni, după care urma îmbarcarea pe vapor; urma drumul cu vaporul până în portul Halifax, sudul Canadei. Aici erau examinați medical și pe urmă trimiși cu trenul până în Vest. „Puțini aveau bani, spune M. Gh. Toma și nici unul nu vorbea engleză, dar aveau curaj, erau tineri și determinați să reușească.” În aceste rânduri se întrevede nostalgia pentru valorile trecutului opuse celor actuale. Banii în opoziție cu tinerețea, determinarea, curajul. Averea emigranților se rezuma la cele cîteva așternuturi, haine, unelte, semințe pentru a fi cultivate în pământ nou, adesea rizomi de cartofi.

Începutul în Lumea Nouă este totdeuna dificil. Ajunși în Canada, emogranții constată că viața la care visaseră este plină de încercări, de suferință. Prima iarnă și-o petrec în bordei. Pentru a defrișa cei 160 acri de pământ primiți în schimbul a 10$, bărbații pleacă să lucreze la căile ferate sau la mină pentru a strânge banii necesari cumpărării uneltelor și animalelor. Femeile și copiii rămân în plină natură sălbatică având ca singură sursă de hrană o mică grădină încropită la repezeală. Într-o istorioară care apare în monografie se spune că una dintre femei, pe numele său Domnica, rămasă singură doar cu copiii săi, era tare îngrijorată pentru că nu avea ce pune pe masă în ziua Sfintelor Paști (ne aflăm cu acținea povestirii în aprilie, în preajma Paștelui ortodox). Din fericire găsește un cârd de rațe pe lacul din apropiere. „Rațele îi vor da carnea și ouăle, se grăbește autorul să-și încheie povestirea, și astfel prânzul de Paște se transformă într-o mică sărbătoare.” [30] Imaginea trimite cu gândul la comuna primitivă, la un început de istorie, povestirile fiind

animate de o logică a progresului în care evenimentele capătă sensul unor probe, încercări surmontate, depășite. Sintagma „au reușit să progreseze" pentru a califica momentul în care în localitate pătrund primele mașini (automobine, tractoare...) este adesea utilizată. Un element de progres valorificat prin povestiri este fără îndoială nivelul de școlarizare al copiilor. Succesul nu aparține atât părinților, ca primi veniți, cât mai ales copiilor născuți în Lumea Nouă. Familiile sunt numeroase, cu mulți copii, prima generație, cea a fondatorilor, având în medie între 10-15 copii, o parte născuți în Bucovina, o parte născuți în Canada. Începând cu a doua generație, numărul copiilor se diminuează considerabil; se ajunge la o medie de 2-5 copii pe familie.

Cimitirul virtual

Partea din monografie cuprinzând povestirile de familie este reluată sub o altă formă pe site-ul Bisericii în secțiunea „Cimitirul virtual". Înțelegem din acestă secțiune că oricine poate să deschidă o „pagină personașă", adică o povestire de familie, care să cuprindă numele celor morți și îngropați la Boian, Alberta, și a celor încă în în viață, fie rămași, fie plecați din localitate. Cimitirul virtual este o copie a celui real, conținând liste cu numele celor trimiși în eternitate, data nașterii și cea a morții. În total, 322 de morminte. Acest cimitir este un act de pomenire cu totul special, având drept scop, spune Florin Dârda, sa-i ajute pe descendenții primilor imigranți răspândiți prin toată Canada și America să-și plână morții, fără să fie nevoiți să-și părăsescă casele.

Să fie gestul său o formă de adaptare a memoriei, a actului de pomenire, la condițiile de viață actuale? Povestirile de familie realizate de către descendenții primilor imigranți întregesc datele sumare, lista de nume a cimitirului virtual. Povestirile au la baza structurii lor principiul arborelui genealogic. Este importantă, astfel, enunțarea numelor în ordine genealogică, începând cu strămoșii și terminând cu ultimii descendenți. Structura narativă nu lipsește, dar este totdeauna subordonată acestei ordini genealogice.

Recuperare

Dacă pentru părinți, prima generație de emigranți, idealul de reușită este statutul de fermier, diferit de acela de țăran deținut în Bucovina (cuvântul țăran nici nu este de altfel menționat), pentru descendenții lor,

idealul de a accede la meserii de altă natură se dovedește esențial. Acest progres al familiei, dătător de distincție în cadrul comunității este valorificat prin povestiri. Sunt valorificate elemente de viață arhaică, care oferă coerență și unitate comunității: obiceiurile de iarnă, de Paști, de hram; cântecele, muzica bucovineană, arta de a găti, de a vindeca utilizând leacurile băbești, plantele. Preotul ortodox, moașa (cuvânt redat totdeauna în română), bucătăreasa satului sunt roluri puse totdeauna în lumină. De asemenea, sunt valorificate: casa tradițională în stil țărănesc bucovinean cu nelipsitul cuptor la care se coceau alivencile, bisericile contruite după modele aduse din țara de origine.

Ceea ce conferă valoare trecutului sunt deopotrivă elementele de distincție individuală și cele de unitate comunitară. Anumite roluri și abilități sunt transmise din generație în generație, acestă transmitere în lanț fiind de asemenea pusă în lumină. Nu numai funcțiile tradiționale sunt date ca exemplu, ci și funcțiile în afara localității, rolul lor în societatea canadiană.

Istoria bisericilor

Spre deosebire de povestirile de familie scrise de descendenți, care își declară originea românescă și prin urmare subordonate acestui scop, istoriile instituțiilor, cu precădere a bisericilor, constituie mai degrabă încercări de obiectivare a trecutului. Prima biserică, cea care poartă astăzi hramul Adormirii Maicii Domnului, este inaugurată în 1906 (vezi site-ul Bisericii). Purta în acel moment hramul Sfântului Dumitru și era sub jurisdicția episcopatului rusesc. Limba utilizată era limba rusă, ceea ce ne face să credem că localitatea, la început, nu este compusă numai din români. Conflictele din cauze etnice și confesionale nu întârzie să apară. La scurtă vreme, numărul rușilor ajunge să fie preponderent, probabil și datorită slujbei bisericești în limba rusă. În 1911 este adus în comunitate un preot român care să slujescă în limba română. Doar că, după numai două luni este forțat să plece din cauza conflictului iscat între români și ruși care ajunge să se poarte în justiție. Judecătorii dau câștig de cauză rușilor, mai numeroși la acea dată.

Decizia judecătorească îi obligă pe români să se retragă și sa-și contruiască în 1914 propria parohie, cea de la Hairy Hill. Înn același an apare și biserica greco-catolică, semn că localitatea Boian, Alberta, asemenea celei din Bucovina era compusă în preajma Primului Război Mondial din etnii și confesiuni diferite. Cu doi ani înainte sosise un călugăr

ortodox din România, care într-o cabană improvizată ținea slujbele bisericești în limba română. Cu ajutorul locuitorilor, în 1916 construiește nu o mănăstire ortodoxă, așa cum intenționase inițial, ci o biserică - biserica de la Hamlin cu hramul Pogorârii Duhului Sfânt.

Vechea biserică de la Boian rămâne sub jurisdicția episcopatului rusesc până în 1945 când este declarată parohie românescă cu hramul Adormirea Maicii Domnului, statutul său actual. Această transformare se produce datorită mișcării de emancipare națională care se răsfrânge și asupra populațiilor din America, de origine din fostele imperii. În 1924 episcopatul rusesc îl numea preot la biserica veche de la Boian pe Vasile Cohan. Animat de idealul național, părintele Cohan, care era român de origine, reintroduce limba română în cadrul ritualului ortodox, stabilește legături cu Biserica ortodoxă din România. Biserica veche de la Boian, Alberta, acceptă astfel jurisdicția Bisericii Ortodoxe Române, această schimbare determinând, la rândul său, o și mai mare omogenizare a locuitorilor pe criterii etnice și religioase.

Legăturile dintre cele două Boiane și Internetul

Ceea ce se întâmplă după Primul Război Modial este interesant, deoarece, datorită schimbărilor de ordin politic, cele două așezări Boian, din Bucovina de Nord și din Canada, încep să întrețină relații și la nivel instituțional. Odată cu includerea Bucovinei în Regatul român, mulți emigranți se întorc în Bucovina de Nord. Numai că, la scurtă vreme, mulți dintre aceștia își vor pierde libertatea și chiar viața. În 1940, Bucovina de Nord este cedată de către statul român imperiului sovietic. Contactele dintre cele două localități încetează aproape cu desăvârșire. Poșta este controlată, corespondența atent supravegheată. Florin Dârda povestește pe site-ul din 2002 în ce condiții, una dintre rudele sale, Ecaterina Jalba, reușeste să treacă dincolo de cortina de fier.[31] În preajma celui de-al Doilea Război Mondial, Ecaterina, împreună cu părinții și frații ei, se întorc din Canada în Bucovina. La scurtă vreme, frontierele se închid și familia, de curând întoarsă din America, este prinsă în „captivitate". Dochia, mama Ecaterinei, se îmbolnăvește și moare. Ilie, tatăl său, împreună cu trei dintre fiii săi decid să fugă în România de unde să poată pleca din nou în Canada și să scape de sub urmărirea autorităților sovietice. Sunt surprinși la graniță și împușcați. Ecaterina este singura din familie rămasă în viață. În anii '80, decide să ceară regimului de la Moscova permisiunea de a pleca în Canada ca sa-și vadă satul unde s-a născut. I se admite cererea cu

promisiunea de a se întoarce. Își lasă drept gaj familia, soțul său semnează un document, prin care garanta că soția sa se va întoarce. Călătoria îi este plătită de către stat. Să fii fost acesta un mod prin care KGB-ul a încercat să obțină informații despre ceea ce se întâmpla în LumeaNouă? Nu știm, tot ce povestitorul ne transmite este că, la întoarcere Ecaterina este anchetată de KGB și întrebată unde este mai bine să trăiască, la capitaliști sau în Uniunea Sovietică. „Răspunsul a fost evident, spune Florin Dârda, căci să fi spus dreptatea ar fi fost dusă nu la Boian, ci în Siberia" (site-ul din 2002).

Ca urmare a vizitei lui Florin în Canada și a preocupărilor sale de istorie locală, în vara lui 2007, primul grup organizat de canadieni, descendenți ai emigranților bucovineni, sosesc pentru prima dată în Boian, Bucovina de Nord pentru a cunoaște „Țara veche", cum spun ei, locul de unde strămoșii lor, primii emigranți au descins. În momentul descinderii noastre la Boian, acestă întâlnire era încă vie în memorie locuitorilor. Iată cum povestește Gheorghe Harasâm întîlnirea cu „canadienii":

G. H: Aici, într-o duminică o venit. Ei o fost în România, de acolo o venit, dar n-o venit tăți. Că o crezut că murim de foame, că aici nu-i ce mânca. Că noi trăim rău și … O fost cândva aici, că o fost timpul foametii prin '46 și probleme o fost aicea, dar după aceea, mulțămim lui Dumnăzău. Și o venit ei. O venit la biserică. Dar știam că preotul a dat de știre dinainte că o să vină, că niște canadieni cată rude. Eu știam că aveam noi rude, dar nu le știam nici familia, numa numele. Cosma și Măria. Acela cumnat a moșului meu a mers acolo. Și moșu o fost, dar moșu o venit la familie acasă. Și cum o venit acasă o început războiul. Dar cumnatul lui o rămas acolo și a avut 9 fete. Și veni, și era al treilea neam. Și mă duc la dânși și întreb de Cosma și Măria, mi-am adus aminte numele. Dar familia? Nu știu familia. După aceea ei scot o carte, o aveau la biserică. O adus și niște cărți de acolo. Tot satul Boian este acolo. O făcut sat. Și cum să-i pună denumirea și-o pus Boian ca și ăsta. Și scoate o carte și citește. „Este și familia Mihălcean Măria." Dar mie parcă mi-o tras cu un ciocan în cap. Mi-am adus aminte când moșu mi-o spus. Zâc: „ăsta-i cumnatul moșului.

– Dar pe nevasta lui?" Eu știam numele. Ioana-i numele. Dar familia ei, cum, mă, cum? Și mi-am adus aminte. Dar ele așa s-o uitat și o sărit în sus. „Da, drept, drept, Mariţac, Mariac." Și mi-au făcut fotografii aici. Pe urmă am mers cu ele la restaurant, aici. Și așa o spus că aici o crezut că-i tare rău.

M.M: Vorbeau românește?

G. H: Numa unu, ele nu știau nici un cuvânt. Numa unu știa ceva, ceva. Tot încâlcea el. Și așa ne-am înțeles. Erau mai mulți bărbați, dar nu știau niciunul. Am făcut o masă acolo, care p-a lui grăia.

Bucovinenii de la Boian sunt surprinși de dorința „canadienilor" de ași cunoaște rudele. Limba este marele obstacol în comunicare. Necunoașterea limbii române de către descendenții veniți din Canada și nici engleza de către bucovineni este un obstacol în comunicare și în stabilirea unor legături de durată. Întâlnirea se produce totuși, chiar dacă fiecare „p-a lui grăia". Să fie aceasta un prim pas spre o „înfrățire"? Greu de anticipat! Ni s-a spus că s-au înscris inițial să vină în Bucovina 45 de persoane, la plecare n-au mai rămas decât 13. Le-a fost teamă că vor găsi o țară foarte săracă, asemenea celei descrise de emigranți și îndelung imaginate de descendenții acestora. Mitologia unui destin colectiv eroic, de la părăsirea unei țări sărace, urmată de locuirea în bordei, în plină natură sălbatică, este suficient de puternică, pare-se, încât să producă cele mai diverse reacții, de la asumarea căutării originii, până la abandonul unui astfel de demers.

Contactul cu țara de origine este mai mult decât o simplă călătorie, implicarea emoțională trebuie să fi fost destul de mare, fapt evidențiat chiar și de modul în care întâlnirea este descrisă de bătrânii din Bucovina. Întâlnirea nu este una individuală, cu fiecare în parte, ci cu întreaga comunitate, la biserică, loc prin excelență de memorie, de aducere aminte. Impactul, efectul surprizei sunt puternice, căci venirea noastră la biserică este asociată cu vizita „canadienilor". Suntem întrebați în repetate rînduri dacă nu am venit cumva să „cătăm rude". După ce ne declinăm identitatea și intențiile, bătrânii care ne înconjoară ne povestesc spontan despre rudele lor din România. Chiar și atunci când discuțiile iau o altă turnură, rămânem totuși angrenați în acestă logică a rudeniei.

Gustul general pentru trecut, transpus prin redarea unor istorii proprii de familie, atât de pregnant în Canada, este străin locuitorilor din Bucovina de Nord. Dacă descendenții primilor emigranți își declară originea românească, reconstituindu-și genealogiile de familie prin mijloace proprii sau recurgând la profesioniști ai arhivelor, locuitorii Boianului bucovinean lasă această căutare în seama intelectualității. Școala, biserica, primăria, dar și firma Rotnicyoc sunt, așa cum am văzut, implicate în procesul de afirmarea identitară. Comunicarea prin Internet creează premizele „reluării" legăturilor între cele două localități, revendicarea originii comune în spațiul electronic devenind pretext pentru un alt început de istorie.

Ceea ce produce consemnarea memoriei prin recurs la tehnică, în cazul localității Boian, Alberta, este criza identitară pe care localitatea

o traversează odată cu industrializarea masivă de după cel de-al Doilea Război Mondial. Momentul apariției monografiei lui Michael G. Toma coincide cu senectutea și cu moartea majorității fondatorilor satul Boian, Canada. Limba română este din ce în ce mai puțin utilizată, localitatea este în mare parte depopulată și transformată într-un loc patrimonial. Acestă destructurare a vechii comunități rurale lasă loc apariției unui alt gen de comunitate, dislocate în spațiu, pentru care Internetul tinde să devină un element fundamental. Pentru această „comunitate lărgită", transformarea așezării Boian, Alberta, în loc de patrimoniu reprezintă garantul unei continuități istorice, a unei legături imaginare cu „țara veche".

Localitatea Boian, Bucovina de Nord este o lume a paradoxului, în care cutumele, obiceiurile, coexistă cu tradițiile. În timp ce obiceiurile sunt transmise în cadrul familial și cel bisericesc, valorificarea tradițiilor este opera exclusivă a intelectualilor. Oricum, și într-un caz și în celălălalt, observațiile converg spre o dinamică a tradițiilor și nu spre o ruptură între tradiție și modernitate. Scrierile monografice, precum și materialele difuzate pe Internet sunt expresia cea mai clară a unei dinamici, în care interpretarea trecutul suferă modificări în funcție de schimbările contextuale. Există, în același timp, o continuitate care nu ține numai de imaginar, de aspirație; este tangibilă, determinată de regulile de viață comunitară.

Concurența între foștii elevi ai profesorului Bizovi de a consemna evenimentele istorice și obiceiurile locului și de a utilza aceste date în beneficiul propriu coexistă cu sentimentul datoriei. Pe lângă continuitatea de aspirație, de la Ioan Neculce până în zilele noastre, continuitatea tangibilă între generații este incontestabilă. Trecutul consemnat de către generațiile precedente de intelectuali furnizează materia unei revitalitări permanente a tradiției. Florin Dârda preia în site-urile sale consemnările profesorului, ceea ce nu-l împiedică să adauge propria sa căutare, propriile sale interpretări. Producțiile sale nu apar ca pură reprezentare de sine, ci sunt expresia memoriei comunității din care autorul face parte.

NOTE

1 Petru Rareș (1527-1538; 1541-1546). Documentul de atestare a satului este din anul 1528.

2 Vezi: http : //www.sumo.tv (An Immigrant – Boian 2005).

3 Vezi: http : //www.cv.ukrtel.net/boian ; http : //www.boianchurch.org; http : //www.canadianromaniansociety.org ;

4 Vezi, de exemplu: http : //www.feicafamily.com; http : //merletteschnell.com (Dubetz Family);

5 Este vorba de site-ul: http : //www.cv.ukrtel.net/boian;

6 Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2003.

7 Michael Toma, *Never far from Eagle Tail Hill*, CO-OP Press LTD, Edmonton, Alberta, 1985.

8 Este vorba de site-urile: http: //www.boianchurch.org; http: //www.canadianromaniansociety.org;

9 Michele White, *The Body and the Screen. Theories of InternetSpectator Ship,* The MIP Press, Cambridge, Massachusetts, Londra, 2006.

10 Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization,* University of Minnesota Press, Minnepolis, Londra, 1996.

11 *Ibid.,* p. 44.

12 *Idem.*

13 Jean-Luc Bonnial, „La tradition dans tous ses états : illustrations guadeloupéennes", in *Fabrication des traditions. Invention de modernité,* MSH, Paris, 2004, p. 149.

14 Gerard Lenclud, „Qu'est-ce que la tradition ?", in Marcel Detienne (éds,), *Transcrire les mythologies,* Albin Michel, Paris, p. 25-45.

15 Eric Hobsbawm și Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

16 Terence Ranger, „The Invention of Tradition Revisited, The case of Colonial Africa", in Terence Ranger, Olufemi Vaghan (ed.), *Legitimacy and the state in Twentieth-Century Africa. Essays in honor of AMM Kirk-Green,* The Macmillan Press, 1993, p. 80.

17 Am preluat termenul de *medium* de la Hans Belting care distinge între imagine și suportul (*medium*-ul) său de transmitere. Influențat de scrierile din anii '60 ale lui Marshall Mc Luhan, Belting consideră corpul uman un *medium* de trasmitere a oralității, în timp ce pictura, tiparul, media sunt *medium-uri* de natură tehnică. Hans Belting, *Pour une anthropologie des images,* Gallimard, 2001, p. 30.

18 Nicolae Iorga, *Neamul Românesc în Bucovina*, Rădăuți, Editura Institutului Bucovina-Basarabia, 1996.

19 Albumul-manuscris intitulat „Copii români din Boianul Bucovinei fraților și surorilor din Boianul Marea Alberta" este în întregime expusă pe site-ul Bisericii. Albumul este trimis în 1930 de către reprezentanții localității Boian, Bucovina, fraților din Canada în schimbul unui dublicat care nu se mai

păstrează. Inițiativa a aparținut „canadienii" care, în decembrie 1929, trimit albumul lor, cu ocazia vizitei în Canada a Arhiepiscopului și Mitropolitului Nectarie al Bucovinei.

Albumul-manuscris realizat de bucovineni, singurul păstrat și expus pe Internet, conține o scrisoare din partea mitropolitului Nectarie, o istorie a Boianului bucovinean, însemnări, desene ale copiilor din Boian, Bucovina, imagini-emblemă reprezentându-l pe Ștefan cel Mare, biserici și mănăstiri din Bucovina și România. Albumul este înmânat în 1930 părintelui Cohan, este păstrat în familie până cînd una dintre strănepoate îl cedează lui Ann Moscaliuk, o apropiată a preotului. În 2005 în timpul manifestărilor a 100 de ani de la înființarea bisericii Adormirii Maicii Domnului din Boian, Alberta, „senioara" Ann Moscaliuk înmânează la rândul său manuscrisul-document preotului actual al bisericii.

20 *Idem.* Proporția celor convertiți este covârșitoare, localitatea fiind compusă din 950 credincioși greco-catolici și 375 ortodocși.

21 Родничок, în română înseamnă „Izvorașul".

22 Vasile Bizovi, *Boianul,* Bukrek, Cernăuți, 2005.

23 *Ibid.,* p. 174.

24 *Ibid.,* p. 171.

25 *Ibid.,* p. 172-173.

26 Michael Toma, *op., cit.,* p. 146.

27 http : //www.feicafamily.com ; http : //merletteschnell.com (Dubetz Family).

28 Michael Toma, *op., cit.,* p. VIII.

29 *Idem*; http : //www.boianchurch.org.

30 Michael Toma, *op., cit.,* p. 68.

31 Ecaterina Jalba este fica Dochiței Harasam și a lui Ilie Vaipan, născută în Boianul din Alberta. Dochița este nepoata Alexandrei, străbunica povestitorului.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

APPADURAI, A, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization,* University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1996.

BELTING, H, *Pour une anthropologie des images,* Gallimard, Paris, 2001.

BIZOVI, V, *Boianul,* Bukrek, Cernăuți, 2005.

BONNIAL, J.L, „La tradition dans tous ses états : illustrations guadeloupéennes", in *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, MSH, 2004, p. 149-161.

BRUNEAU M., *Diasporas et espaces transnationaux*, Paris, Anthropos-Economica, 2004.

DIMINESCU D., „Le migrant connecté. Pour un manifeste épistémologique", in *Migrations/Société*, vol.17, nr. 102, 2005, p. 275-292.

HOBSBAWM, RANGER, T. (ed.), *The Invention of Tradition,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

LENCLUD, G, „Qu'est-ce que la tradition ?", in Marcel Detienne, *Transcrire les mythologies,* Albin Michel, Paris, 1994, p. 25-45.

LICOPPE C., BEADOUIN V., „Les pages personnelles sur Internetet la construction électronique du social. L'exemple de la musique", in *Réseaux*, nr. 116, 2003, p. 55-96.

IORGA, N, *Neamul romanesc (La nation roumaine),* Editura Institutului Bucovina-Basarabia, Radauti, 1996.

NEDELCU M., „Vers une nouvelle culture du lien : le e-pratiques locales et transnationales des migrants roumains hautement qualifiés", in Nedelcu M. (ed.), *La mobilité internationale des compétences. Situations récentes, approches nouvelles*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 77-103.

NOEL-CADET, N, „La médiation comme mode d'approche des usages de l'Internet", *http: //archivesic.ccsd.cnrs.fr.*

RANGER, T, „The Invention of Tradition Revisited: The case of Colonial Africa", in Terence Ranger, Olufemi Vanghan (éds), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa. Essays in honor of AMM Kink-Greene,* The Macmillan Press, 1993, p. 62-111.

RICOEUR, P, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* Seuil, Paris, 2003.

TOMA, M, *Never far from Eagle Tail Hill,* CO-OP Press LTD, Edmonton, Alberta, 1985.

WHITE, M, *The Body and the Screen. Theories of Internet Spectatorship,* The MIP Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2006.

Site-uri, video, pagini Internet:

http : //www.sumo.tv (An Immigrant – Boian 2005)

http : //www.cv.ukrtel.net/boian

http : //www.boianchurch.org

http : //www.canadianromaniansociety.org

http : //www.feicafamily.com

http : //merletteschnell.com (Dubetz Family)

L'IDENTITÉ À TRAVERS LA TRADITION LE RÉCIT DES DEUX LOCALITÉS DE BOIAN ENTRE RÉALITÉ ET VIRTUALITÉ

Cette étude propose une analyse des traditions de deux localités homonymes se réclamant de la même origine, et sur la « transmission » de ces traditions à l'échelle planétaire à par l'intermédiaire d'Internet. Le village de Boian de Bucovine du Nord (Ukraine) existe depuis l'époque de Petru Rares[1], l'autre Boian, situé en Alberta (Canada), a été fondé à la fin du XIXème siècle par des migrants provenant du Boian de Bucovine. On a découvert le récit fascinant des deux localités, séparées pendant longtemps par la distance et les vicissitudes historiques, dans les matériaux vidéo[2] diffusés sur Internet, les sites[3] de présentation et les pages de famille[4] réalisées par les descendants des premiers émigrants bucoviniens arrivés au Canada.

Dès le début, notre attention a été attirée par le lien que les « Canadiens » entretiennent avec « l'ancien pays », malgré l'interruption des contacts entre les deux localités après l'annexion de la Bucovine du Nord par l'empire soviétique, et aussi par la manière de raconter cette relation qui laisse entrevoir la possibilité de reconstituer ces liens détruits. Ces premières observations ont été suffisamment consistantes pour nous déterminer à réfléchir au destin « des deux Boian » en vue d'une étude de type anthropologique. Nous sommes devenus des spectateurs et « consommateurs » de l'information-internet, des observateurs méticuleux d'un processus – en plein développement – d'affirmation des identités à travers les techniques-internet. Le premier site de présentation des deux localités Boian a été conçu en 2002 par Florin Dârda, résident de Boian en Bucovine du Nord[5]. Etant le fruit d'une initiative personnelle, le site est sans grandes prétentions, avec des gaucheries assumées par l'auteur, par ailleurs nonchalant. Ainsi, beaucoup de rubriques ne sont pas remplies. L'histoire des deux localités, fragmentée, disloquée entre les diverses sections imposées par la structure *web,* nous a frappée par la manière particulière d'interpréter, de mettre « en images du passé »[6], de concentrer

une mémoire sociale et culturelle. L'objectif de l'auteur a été de transmettre le passé glorieux des deux villages Boian, gloire qui se perpétue jusqu'à nos jours. Le Boian bucovinien est perçu comme une île de roumanité et de résistance face aux politiques de dénationalisation des Roumains promues autant par l'Empire soviétique que par l'Etat ukrainien.

Les références sur la localité Boian du Canada ne manquent pas, les informations, dans leur grande majorité, étant reprises d'une monographie écrite en 1985 par Michael G. Toma, descendant des premiers émigrants bucoviniens[7]. Le désir de connaître ses frères d'au-delà de l'Océan et aussi la frustration de ne pouvoir voyager librement sont directement exprimés dans le cadre du site. C'est probablement en raison de ces pensées sincèrement partagées que Florin Darda a été contacté par Les Lutic au Canada, descendant des premiers émigrants de Bucovine. Tous deux communiquent par le biais d'Internet et, en conséquence, Florin est invité en 2005 aux festivités organisées à l'occasion des cent ans de la fondation de l'église *Adormirea Maicii Domnului* (La Dormition) de Boian en Alberta. A cette occasion, il crée encore deux sites (le site de l'église et le site de l'Association des Roumains Canadiens)[8]. Mis à disposition par les descendants des premiers émigrants, les matériaux sont impressionnants : des photos de familles pour témoigner et « authentifier » les événements, des récits historiques appuyés sur les documents d'archive et sur la mémoire orale, des fragments de certaines monographies écrites antérieurement. Il y a un sentiment de communion qui s'entrevoit très clairement dans la façon de raconter ou, plus correctement, d'élaborer par écrit des récits oraux, de croiser le passé et l'avenir dans le présent.

Les sites sont d'autant plus intéressants qu'ils fournissent des indices suffisants pour comprendre les identités roumaines dans le cadre des Etats ukrainiens et canadien. Nous nous sommes demandé, par conséquent, dans quelle mesure l'Internet représente, dans ce cas, un lieu de la manifestation des identités marginales, un milieu favorable à une communauté imaginaire, transfrontalière, compensatoire par rapport aux contraintes que connaît la communauté réelle. Est-ce-que l'espace *web* est un refuge face aux politiques de l'Etat ou est-il plutôt une extension de ces politiques ? Internet semble être un espace dans lequel le spectateur est invité à entrer, créant souvent l'impression que les corps et les objets représentés sont réels[9]. Conformément à cette vision, Internet tente non seulement de reproduire une réalité, mais aussi de la remplacer avec « le réel le plus réel ».

Les matériaux-internet découverts par nous sont, sans doute, le résultat d'une pratique identitaire, de la remémoration et de la mise en valeur du passé, ce qui nous a déterminés à aborder le cadre virtuel dans un rapport serré avec le cadre « réel » et à anticiper l'existence d'une pluralité de contextes de la manifestation des traditions. En vue de la compréhension de ces contextes de production et de reproduction mémorielle, nous avons effectué une recherche de terrain, en avril 2008, dans la localité Boian de Bucovine de Nord. La recherche a été utile non seulement pour comprendre le rapport entre la réalité et la virtualité, mais aussi pour interpréter correctement les données exposées dans l'espace *web*. Nous avons connu les représentants de la communauté, à la fois les gens simples du village et les gens plus influents. Nous avons parlé aussi avec Florin Darda, le personnage clé dans la diffusion électronique des traditions et plus largement dans le processus évoqué. Depuis quelques mois, il a commencé à construire un nouveau site. Réunissant les écritures antérieures, le site semble être à la fois le résultat d'un effort personnel et d'une longue expérience collective d'accumulation et d'interprétation. Le contact direct avec les résidents de la localité de Boian de Bucovine a incité à inclure, dans le cadre de notre enquête, les matériaux-internet dans une dynamique des traditions et d'éviter leur traitement sous la forme de sources mortes de type archivistique.

Si on tient compte de la théorie d'Arjun Appadurai, « la modernité sans frontière » ou la postmodernité introduit une représentation fragmentée du monde et est marquée par deux phénomènes de masse : les médias et la migration[10]. La prolifération de l'information, des images, des émotions et des sensations à travers les médias, tout comme la migration massive de la population, est, d'après l'auteur, la cause de la dislocation des nations. Loin d'être séparés, ces deux aspects de la postmodernité se juxtaposent, en produisant une déterritorialisation simultanée dans laquelle les images et leurs spectateurs se trouvent dans un mouvement circulatoire concomitant. Si l'ordre des choses se brise à travers les médias et la migration, ce processus a pour revers, selon A. Appadurai, l'apparition d'un nouvel ordre, d'un imaginaire collectif par la mise en valeur du fragment. On rencontre ainsi les formes de la production de cet imaginaire, souvent inattendues, dans lesquelles Internet joue un rôle considérable. Cette théorie est-elle pertinente dans le cas des deux localités Boian ? Comment se transmettent les traditions dans le cadre de ces localités et quel est l'impact d'Internet sur ses habitants ? Est-ce que les traditions ont arrêté « d'être ce que Pierre Bourdieu nommait

habitus, le domaine des pratiques reproductibles »[11] ? Sont-elles, dans notre cas, « plutôt les arènes des certains choix conscientisés et souvent exposés à une audience large, disloquées dans l'espace »[12] ? C'est à ces différentes questions que nous allons tenter de donner une réponse.

La tradition entre le concept et le langage commun

Le terme de tradition s'impose vers la fin du XIXème siècle, comme nous le savons, dans les milieux savants, pour désigner et classer les productions humaines portant vers le passé. Perçue comme une transmission, une continuité culturelle, la Tradition devient un antidote contre l'angoisse collective déterminée par d'énormes mutations économiques, politiques et socioculturelles : la migration vers les grandes villes, l'apparition de nouvelles catégories sociales, la dislocation des anciennes structures familiales, l'apparition de la désacralisation et de la sécularisation.

La tradition devient ainsi l'objet d'étude du folklore pour servir à l'élaboration des identités nationales[13]. Les éléments de la tradition sont recueillis et conservés comme des pierres précieuses, mis en valeur en opposition avec la modernité. Dans cette temporalité linéaire de l'histoire dans laquelle la modernité suit la tradition, le folkloriste et l'ethnographe sont les sauveurs des restes et des survivances[14]. Ayant donc le sens d'un passé pur, essentialisé, le terme de tradition pénètre dans les milieux les plus divers, y compris parmi les intellectuels ruraux, de plus en plus préoccupés par le passé, comme cela fut le cas des intellectuels du Boian de Bucovine du Nord. Cette prolifération se produit naturellement dans la mesure où le milieu rural et paysan devient le lieu par excellence de la manifestation de la tradition.

L'opposition tradition-modernité devient problématique une fois observée l'apparition des pratiques sociales nouvelles dans le cadre des sociétés occidentales, pratiques qui se déclarent en continuité avec le passé. Le concept de « tradition inventée » introduit par Eric Hobsbawm produira un changement d'orientation dans le domaine de l'anthropologie et de l'histoire[15]. De plus en plus intéressée par les mondes contemporains, l'anthropologie abandonne la représentation linéaire du temps conformément à laquelle les sociétés dites primitives représentent la préhistoire des sociétés occidentales.

Pour mettre en discussion l'opposition tradition-modernité, d'où est tirée l'opposition entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes, Hobsbawm proposait une autre distinction : entre la tradition et l'habitude. La tradition est la manière particulière par laquelle les valeurs et les normes se transmettent (c'est-à-dire la singularité de la transmission) ; l'habitude regroupe les valeurs, les principes, les normes transmis (c'est-à-dire l'objet de la transmission). Ce n'est pas l'objet de la transmission qui semble préoccuper l'auteur mais la façon dont sont transmises les coutumes. Le fictionnel, l'invention, est la continuité prétendue des habitudes, les traditions étant des réponses actuelles aux situations politiques nouvelles, mais qui prennent la forme de références aux situations anciennes.

La contribution de Hobsbawm est importante car elle implique un réexamen du concept de tradition. Cependant, la notion de « tradition inventée » est loin de comprendre les dynamiques sociales sur lesquelles elle repose et ne surmonte pas non plus l'interprétation essentialiste qu'elle prétend combattre[16]. La tradition est non seulement le résultat de l'action des contemporains sur l'œuvre des prédécesseurs, dans le sens donné par Hobsbawm, mais aussi une dynamique entre les personnes impliquées, un processus de manifestation et d'interférences de trois cadres : institutionnel, communautaire et individuel.

A partir de ces réflexions sur la notion de tradition, nous avons voulu surprendre la relation entre les divers acteurs impliqués dans la gestion et la mise en forme des traditions locales et des liens entre les générations. Les rapports entre la communauté, les institutions et les personnes sont également importants, tout comme la relation entre les divers *mediums* de transmission de la tradition : l'oralité, l'écriture et Internet[17].

La localité de Boian en Bucovine du Nord

Un tableau socio-historique

La localité de Boian en Bucovine du Nord est située sur la rive ouest du Prut, près de la frontière entre la Roumanie et l'Ukraine, à 20 Km de distance de Cernauti[18]. Habité par une majorité roumaine, le village, tout comme le reste de la Bucovine du Nord, appartient maintenant à l'Ukraine. Son existence est attestée depuis l'époque de Petru Rares. Ultérieurement, propriété du chroniqueur Ioan Neculce, le village Boian

de Bucovine du Nord, apparaît entre les deux guerres mondiales comme « un lieu du passé glorieux de la nation roumaine »[19]. « Le grand Boian », comme il était nommé dans les chroniques, a connu tous les moments difficiles traversés par la Bucovine. Territoire disputé par les grands empires (Ottoman, Russe et Austro-hongrois), la Bucovine du Nord a été incluse dès 1774 dans l'Empire Autrichien. Le village Boian était compris dans ce territoire bucovinien, à la frontière avec la Bessarabie, province annexée par l'Empire russe.

Un moment important de l'histoire de la localité est l'année 1848 quand l'institution du servage a été supprimée. Profitant de cette nouvelle liberté, une grande partie des paysans quittent le village pour aller chercher ailleurs des terres cultivables. La crise provoquée par la croissance démographique sans précédent détermine les paysans les plus pauvres à passer clandestinement dans l'Empire Russe. Plus tard, vers la fin du XIXème siècle, un nombre significatif de paysans décident d'émigrer au Canada où ils bâtissent en Alberta un nouveau village de Boian. Parmi les émigrants, plusieurs sont revenus en Bucovine, après des années de travail difficile dans les mines ou les chemins de fer, réussissant à réunir de l'argent pour acheter de la terre. Beaucoup ne sont plus rentrés, faisant venir leurs familles au Canada. De toute façon, les deux localités entretiennent une relation assez forte jusqu'à la rupture des contacts en raison des changements politiques survenus.

Le village de Bucovine du Nord atteint le sommet de son développement sous l'administration autrichienne. Avant la première guerre mondiale, il avait l'aspect d'une petite ville, composée d'ethnies et des confessions différentes : roumains, ukrainiens, juifs et polonais[20]. En 1859, une partie des Orthodoxes se convertissent au Gréco-catholicisme, produisant des grandes convulsions au sein de l'Eglise orthodoxe[21]. Dans la seconde moitié du XIXème siècle, la localité bucovinienne possédait trois églises (gréco-catholique, orthodoxe et catholique, la dernière fréquentée par les polonais) et une synagogue. Elle était dotée aussi d'un tribunal, de trois écoles primaires et d'une école particulière. Cependant, la situation change après la première guerre mondiale quand, suite au démembrement des grands empires, la Bucovine et la Bessarabie sont incluses dans l'Etat national roumain. Détruit par la guerre, car il a été la scène des luttes entre les Russes et les Allemagnes, le village a été rebâti sous l'administration roumaine mais sans atteindre le niveau de développement de la période antérieure.

En 1940, la Bucovine du Nord et la Bessarabie sont annexées par l'Empire soviétique, les frontières sont fermées, les contacts vers l'Ouest et l'Amérique presque totalement coupés. Cependant, d'autres liens apparaissent. Grâce à sa position géographique, sur le chemin commercial de la mer Noire vers les pays de la Baltique, la localité a été, depuis qu'elle a vu le jour, un centre commercial important. La mobilité des biens et des personnes de part et d'autre de la frontière n'est pas totalement supprimée pendant la période soviétique, les échanges se produisant exclusivement avec les pays qui composaient l'Union (dans le *soiuz* comme le disent les habitants).

Le contexte actuel

La distinction utilisée par Hobsbawm entre la coutume et la tradition, d'où découle l'idée de la société coutumière et de la société traditionnelle semble être inopérante dans le cas de la localité Boian de Bucovine du Nord. En pleine transition vers l'économie de marché, l'endroit se révèle comme un monde paradoxal et contrasté. La capacité d'entretenir des relations sur des distances de plus en plus grandes, l'adaptabilité au rythme actuel du développement ne produit pas, comme on pourrait le croire, l'abandon des normes de la vie communautaire. Le succès individuel est « vécu » dans le cadre de la communauté et mesuré selon les règles de celle-ci.

La communauté est dépendante du point de vue économique de l'entreprise des constructions-transport-tourisme Rotnicyoc (Родничок)[22], une grande partie des habitant, y compris Florin Darda, y travaille. Créée en 1996 par deux personnes du lieu, l'entreprise est le résultat le plus spectaculaire du commerce transfrontalier au développement sans précédent qui prend son origine dans le démembrement de l'Union soviétique et l'ouverture des frontières vers l'Ouest.

Profitant de la liberté et, en même temps, de la dérive produite par la chute du communisme, les deux propriétaires de la firme Rotnicyoc ont réussi à développer une affaire de grandes proportions et très lucrative, la firme ouvrant en quelques années seulement des filiales en Roumanie, en Ukraine et en Russie. Dans la localité de Boian, les patrons de Rotnicyoc détiennent également le complexe commercial et hôtelier du centre du village et une zone d'agrément spécialement aménagée dans la forêt pour les touristes et les personnes influentes.

Néanmoins, la firme est loin de représenter un simple fournisseur de revenus économiques, développant des activités adjacentes au secteur économique qui lui assure un capital symbolique nécessaire. L'entreprise semble être un « appendice » de la communauté qui internalise les règles de cette dernière (par exemple l'interdiction du travail pendant les fêtes religieuses). A travers l'aide financière accordée aux activités culturelles, à l'école et surtout à l'église, les patrons de Rotnicyoc légitiment leur position à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté. Certaines attributions, comme par exemple l'hospitalité, qui autrefois étaient exercées dans le cadre de la famille ou des institutions traditionnelles, sont maintenant reprises par la firme. Les étrangers intéressés par l'entreprise ou la localité – c'était notre cas – sont soigneusement « guidés », invités à dîner. Florin Darda est chargé habituellement des offices de l'hôte. De la position de manager de la firme, il devient le porte-parole de l'endroit, à la fois de la firme et de la communauté.

L'histoire et le folklore entre la récupération et l'invention

Le chroniqueur Ioan Neculce représente un emblème du village Boian de Bucovine du Nord. L'image de Neculce est mise en valeur à la fois pour la qualité de chroniqueur du personnage et pour son statut de propriétaire du village Boian. A part les pages écrites qui lui ont été dédiées, sa photographie est présente sur la page inaugurale de la présentation du site réalisé en 2002. Dans ce premier essai de transmission à travers internet du récit du destin des deux Boian, Florin transpose, sous la forme d'un collage, un jardin du Paradis. Au milieu, il met le signe du sacrifice : le monument des personnes déportées et tuées pendant le communisme. De part et d'autre, se distinguent les piliers de la foi : les deux églises orthodoxes de Boian. Dans la partie gauche, en haute, apparaît dans l'apothéose le buste de Neculce. Cela semble être l'image du Ciel, car s'entrevoit en bas, discrètement, par-delà des nuages, les toits des maisons des habitants de Boian. Cette image est importante, sans doute, pour comprendre autant l'aspiration paradisiaque de l'auteur que l'imaginaire collectif, ayant comme caractéristique la nostalgie d'une communauté animée par l'orthodoxie et imprégnée d'histoire.

Le site contient des rubriques dédiées séparément au passé et au présent. Le passé est suffisamment important pour que les références au présent soient assimilées dans les rubriques consacrées au passé. Il ne

manque pas du tout les sections consacrées aux habitudes folkloriques et celles réservées au village Boian du Canada. La légende du village bucovinien, qui indique le commencement de l'histoire, est extraite par l'auteur des écritures du professeur Vasile Bizovi. Né à Boian, dans une famille persécutée pendant le régime soviétique, Vasile Bizovi a été pendant plusieurs années le professeur de langue roumaine dans son village natal. Etant un des plus ardus militants pour les droits des Roumains, le professeur Bizovi a effectué des recherches dans les archives et a recueilli des matériaux folkloriques dans le but d'écrire une monographie de la localité. Il meurt en 2002 sans réussir à voir ses recherches publiées. Et c'est ce qui détermine Florin à vouloir continuer son œuvre. Le site de 2002 n'est pratiquement qu'un essai dans ce sens. La réactualisation de la légende écrite par le professeur Bizovi dans l'espace *web* est le signe indubitable du lien entre l'auteur et le professeur et avec la mémoire de la localité qu'il a l'intention de représenter.

Conformément à la légende de Bizovi, le fondateur du village, il y a 900 ans, était un homme qui s'appelait Paduraru[23] et qui habitait seul la forêt. La dénomination de Boian dérive de l'occupation de ce premier habitant qui était l'élevage des bœufs. Le cadre légendaire repris par Florin sur son site devient véridique à travers les données historiques, la contribution propre de l'auteur, le résultat de ses propres recherches : des commentaires à base des documents sur l'importance de l'élevage du bétail et du commerce au cours du XVème et du XVIème siècle. « La première mention dans les chroniques » à l'époque de Petru Rares est suivie de la rubrique sur « les propriétaires du village jusqu'à Ioan Neculce », puis de la rubrique dédiée au chroniqueur – « Le chroniqueur Ioan Neculce et Boian, un amour réciproque ».

La section consacrée aux habitudes et au folklore a le rôle de compléter l'histoire. Dans une manière ethnographique, sont décrites les fêtes d'hiver et la *șezătoare*[24], les autres habitudes comme le baptême, la noce, l'enterrement, la Pâques devant être décrites ultérieurement. La description oscille entre le passé et le présent par le retour symbolique à l'étape de l'enfance et le recours à la photographie. Le but est celui de préciser les éléments qui se pratiquent et les éléments qui ne se pratiquent plus.

Pour illustrer la description des habitudes, l'auteur du site utilise des photos avec les membres de sa famille ; des photos anciennes comme celle de 1928 avec le grand-père (*moșul)* Florea Darda, à côté des photos

des parents et de l'épouse, tous habillés en costumes bucoviniens. Signe de la continuité de la tradition, les liens de parenté justifient à tous pas le sens donné par l'auteur à sa démarche.

Pour marquer la droite filiation de la transmission du récit des deux villages de Boian, Florin Dârda raconte le moment auquel le professeur Bizovi apporte à l'école la monographie écrite au Canada par Michael G. Toma. Il lui demande ce livre pour le montrer à sa grand-mère, Alexandra, qui reconnait sur une des photographies le visage de la sœur de sa belle-mère partie au Canada en 1899 avec toute sa famille. Alors, dit Florin, « j'ai lu plus bas en anglais qui était sur la photographie et, c'est vrai, c'était comme ça ». L'histoire est significative tant pour le lien symbolique avec les parents d'Amérique que pour les liens entre les générations. Si la grand-mère reconnaît les parents installés au-delà de l'Océan à travers la photographie, une voie plus ou moins directe, le neveu, « vérifie », « assiste » l'acte mémoriel, en traduisant le texte explicatif de l'anglais au roumain.

La présentation de l'habitude de *șezătoare* est tout à fait intéressante : un montage des textes, des répliques, des chansons, des poésies, une description des rôles appris par l'auteur à l'école certainement. Le fait a été confirmé au printemps 2008 quand, à l'occasion de la visite à Boian, nous avons compris le rôle essentiel de l'école dans le processus de transmission des traditions. Des spectacles, des concours de musique et de danse y ont lieu régulièrement. L'école apparaît ainsi comme un lieu de jonction entre les générations et de reproduction des pratiques anciennes.

Dans les rubriques du site consacrées au présent sont exposés les problèmes avec lesquels se confrontent les Roumains de Bucovine. Ceux-ci sont considérés comme une minorité et pas un peuple historique, ce qui a semblé normal à l'auteur. Pour démontrer les abus auxquels les Roumains sont soumis, il fournit des exemples : les pièges posés pour empêcher un parlementaire roumain d'être réélu, l'imposition d'un examen de langue ukrainienne pour l'accès aux bources offertes par l'Etat roumain.

Un espace large a été consacré au problème de la langue moldave par la reprise entière d'un article paru en 2002 dans la revue *Plai Românesc* et intitulé « La réanimation de la *langue moldave* et du *moldovenisme* en Ukraine : impératif éthique ou commande politique ? ». On prend connaissance qu'en 1997 le parlement de l'Ukraine inclut la langue moldave parmi les 10 langues dénommées régionales ou représentant

les minorités nationales. Le statut de minorité accordé aux Roumains et la confusion identitaire entretenue entre les Roumains et les Moldaves rendent suffisamment mécontent Florin Darda pour qu'il se propose de démontrer le contraire. La qualité de peuple historique pour les Roumains de l'Ukraine prend appui sur l'histoire du village Boian, un des plus anciens villages de Bucovine. Evoqué par des chroniqueurs et des écrivains comme Mihai Eminescu (le poète national des Roumains), le village se transforme en repère de la roumanité.

La monographie du professeur Bizovi

En 2005, à l'aide du conseil local et de l'entreprise Rotnicyoc, paraît la monographie attribuée au professeur Vasile Bizovi[25]. La monographie est une sélection de textes ordonnés et complétés par l'épouse du professeur, Elena Bizovi, et par le journaliste Dumitru Covalciuc. La monographie de Bizovi apparaît comme le résultat de la mobilisation de ses élèves, dont certains ont des fonctions dans l'administration locale. Le livre révèle deux contextes socio-historiques différents : les années 1990, quand le professeur Bizovi agit en tant que militant pour les droits nationaux des Roumains et le contexte actuel de réinterprétation des données recueillies, y compris celles du professeur.

Pendant les années 1990, l'espérance de la réunification de la Bucovine du Nord avec la Roumanie était partagée par la grande majorité des habitants de la communauté. L'apogée de cet enthousiasme est intervenu au moment où le drapeau roumain a été arboré sur l'édifice de la mairie[26]. Le 17 décembre 1990 a été créée la filiale locale de la Société de la Culture « Mihai Eminescu », avec le professeur Bizovi pour vice-président et porte-parole[27]. L'association se proposait d'assurer la réhabilitation des personnes qui ont souffert pendant le communisme ; la construction de monuments dédiés à leur sacrifice (c'est au cours de cette période qu'ont été élevés au centre du village le monument des victimes du communisme et le buste de Neculce) ; l'acquisition des livres en langue roumaine pour les écoles ; l'adaptation des dénominations roumaines pour les rues de la localité ; l'introduction de la graphie latine à l'école (des cours ont été mise en place pour apprendre cette graphie, y compris pour les adultes). Un élément important constituait l'écriture de l'histoire du village « pour l'éloigner des falsifications », la collection du folklore et la réanimation des chansons et des danses populaires[28].

Ici, on constate que l'intention d'écrire la monographie du village ne fait que mettre en pratique les objectifs de la Société « Mihai Eminescu » en vue de militer pour les idéaux nationaux. Pendant cette période d'élan national, Florin Darda était un élève de l'école « Ioan Neculce » de la localité. Il poursuit sa formation au cours de cette période tumultueuse, qui l'influence au point de suivre les cours de la faculté d'histoire.

L'année 2002 n'est pas seulement l'année de la mort du professeur Bizovi, mais aussi l'année où Florin Darda obtient sa licence en histoire. Il échoue dans sa tentative d'obtention d'un poste du chargé de cours à l'Université de Cernauti. Ainsi, Internet devient le seul cadre dans lequel ce jeune licencié d'histoire réussit à montrer et à exercer sa passion. Dans le cadre de l'espace *web,* il montre au grand public ses connaissances de l'histoire ; il est un auteur qui écrit l'histoire en ignorant les contraintes de la publication sur papier. On pourrait croire que son intérêt pour l'histoire médiévale conditionne l'image qu'il se propose de donner au village natal. En réalité, il nous semble que c'est exactement l'inverse : l'image déjà existante, consacrée dans la communauté, détermine l'auteur à étudier l'histoire de la localité. Ce qu'il réalise davantage, par rapport au professeur Bizovi, c'est la diffusion à l'échelle planétaire de l'histoire des deux Boian. Cependant, « Le pont des fleurs » avec la Roumanie, auquel il croyait encore à la fin de ses études, est remplacé aujourd'hui par l'aspiration à la libre circulation dans l'espace européen.

La mémoire et la politique

Une partie des Roumains de la localité Boian de Bucovine du Nord se déclarent aujourd'hui Moldaves. La distinction entre Roumains et Moldaves, qui a une implication politique importante au niveau de l'Etat, est sans aucune pertinence au niveau de la vie quotidienne des locaux.

En 1961, les Roumains de la localité Boian ont été enregistrés, sans être consultés, dans les actes officiels, comme des Moldaves. La langue roumaine devenue la langue moldave continue, malgré tout, à être la langue utilisée à l'école. Cependant, la graphie latine a été remplacée avec la graphie slave. Le retour à la graphie latine se produit en 1985 en vertu des droits accordés aux minorités nationales pendant le régime de Gorbatchev. C'est la période des revendications nationales lorsque l'Empire soviétique disparaît et la Bucovine du Nord est englobée dans l'Ukraine en dépit de la volonté des Roumains d'union avec la Roumanie.

La distinction entre les Roumains et les Moldaves est perçue aujourd'hui parmi les locaux habituellement comme le résultat d'une décision administrative :

> Vous voyez, le village est roumain selon l'histoire. Mais en 1961, comme il est passé du département (*raion*) de *Sadagura* dans le département de *Noua Suliț,* alors une partie de ses habitants sont devenus des Moldaves. C'était lorsque les passeports ont été changés. Même si les Moldaves sont des Roumains en tant que nation, nous sommes comme les Moldaves, comme pendant la Moldavie d'Etienne le Grand. Alors, 80% des habitant sont des Roumains et des Moldaves ensemble, les autres 20% étant représentés par d'autres nations » (Ioan Jalba, maire du village).

L'explication du maire est pertinente dans l'optique d'une utilisation de la tradition historique dans le processus de construction identitaire. La mise politique qui se laisse entrevoir dans son discours échappe à la compréhension des gens du village, ce qui ne les empêche pas d'argumenter en faveur ou en défaveur de l'identité moldave. Voici comment Gheorghe Hărăsâm explique la difficulté de comprendre la langue roumaine :

> Je vous dis un mot : *le regretté*. Je l'ai lu dans une proposition et j'ai pensé que la personne était morte. Voilà, le regretté cela veut dire qu'il est mort. Ensuite, j'ai vu une autre proposition, dans un autre texte : *il a regretté*. Mais, non, il n'est pas mort ! Ah, je dis, qu'est-ce que cela veut dire, ce mot ? Je ne comprends rien !

Le passage mis en exergue ci-dessus montre la quête identitaire qui anime les habitants du Boian de Bucovine du Nord, sans qu'elle produise des disputes. Quelles que soient leurs opinions vis-à-vis de la distinction entre Moldaves et Roumains, les gens appartiennent à une seule communauté. Un exemple de convivialité est représenté par les personnes qui fréquentent l'église orthodoxe ancienne. Certains ont parlé de leurs parents de Roumanie, de l'armée roumaine qui en 1941 a reconquis la Bucovine du Nord et dont ils attendent encore le retour. Certains semblaient être nostalgique de l'Union soviétique, de l'époque quand ils partaient au travail en Lituanie, Estonie ou à Moscou sans personne pour les en empêcher. La vision différente du passé ne les empêche pas non plus de se considérer tous comme des Orthodoxes. L'appartenance à la même communauté de foi se donne comme un liant social et communautaire

de première importance, par rapport auquel les éléments de la distinction diminuent considérablement.

La mémoire se perpétue toujours dans le cadre de la famille et de la religion, soit directement à travers le récit, soit à travers la remémoration des noms pendant la liturgie religieuse. A la différence de la mémoire, l'histoire est toujours consignée par des connaisseurs, des personnes avisées et habituées à ce genre d'activité en vertu de leur métier et de leur curriculum vitae. Les gens simples du village sont certainement fiers du passé éloigné de la localité. Cependant, « qui garde en mémoire. Il faut écrire, car c'est seulement comme ça qu'on peut savoir ». C'est une remarque normale qui admet le partage des rôles dans la communauté, à l'intellectualité revenant le rôle d'écrire, de consigner les événements. La firme Rotnicyoc est , également de plus en plus impliquée dans l'activité de la promotion des traditions locales, spécialement de l'orthodoxie. L'église gréco-catholique (fermée et transformée en dépôt de céréales de la coopérative agricole pendant le communisme) a été reconstituée, après le changement du régime politique, et transformée cette fois-ci en monastère orthodoxe grâce à l'aide financière des patrons de la firme.

L'église est devenue un lieu de pèlerinage en raison d'une icône miraculeuse représentant la Mère de Dieu. On dit également de son prêtre qu'il a le don de la guérison. De temps en temps, l'icône pleure, des messes spéciales sont alors organisées, souvent avec la participation du métropolite de Cernauti.

Dans ce monde de prolifération des miracles, le père Jar a fait un rêve. C'est ainsi qu'il reçoit l'impulsion divine de construire un monastère. Parce qu'il est une personne « très débrouillarde », le père Jar obtient facilement l'argent nécessaire pour la construction du monastère sur les ruines de l'ancien lieu de culte. Un autre édifice a été bâti à quelques kilomètres distance pour le soin des enfants malades. Une partie de l'argent est offert par les patrons de Rotnicyoc, le prestige dont ils bénéficient étant dû à cette aide accordée à l'Eglise. C'est ainsi que le rapprochement de l'église représente le principal signe visible et ostentatoire de leur appartenance à la communauté.

La tradition religieuse, mais aussi la tradition historique, devient la sève du discours politique. Il y a une concurrence, sans doute, entre les anciens élèves du professeur Bizovi qui revendiquent la continuité de son œuvre. La monographie parue en 2005 et attribuée au professeur est souvent l'objet de critiques, dirigées non pas tant contre l'apport du

professeur que contre les capacités d'interprétation ultérieures et la mise en ordre des matériaux. La monographie est considérée comme incomplète, un premier essai qu'il faut approfondir. Ce qui manque, considère le maire du village, ce sont les références à la période d'après la deuxième guerre mondiale « qu'il faut présenter à ceux qui voudront continuer » (le maire Ioan Jalba). Le processus « de démocratisation des traditions » se juxtapose à l'ambition de présenter « la vraie tradition » qui, du point de vue officiel, ne peut être qu'en lien avec une origine ancienne et éloignée. Il est regrettable, considère le maire, qu'on n'ait pas encore trouvé de documents qui attestent l'existence du village à l'époque de *Ștefan cel Mare*[29]. C'est important de prouver, à travers les archives, l'ancienneté du village, car « si cette année la ville de Cernauti fêtera ses 600 ans, pourquoi ne pourrions nous pas, nous aussi, fêter 500 ans et pas 480 ? Ce sera aussi une fierté que notre village soit plus ancien ». La continuité avec le passé est avant tout déclarative ; Florin Darda un des successeurs du professeur Bizovi qui, par utilisation d'Internet, se distingue du reste de l'intelligentsia locale. Internet est donc l'élément de distinction dans la tentative de s'arroger la position de porte-parole de la communauté.

Le site de Florin en construction

Le thème du site auquel Florin Darda travaille actuellement est l'appartenance à une roumanité qui ignore les limites de l'Etat national. L'auteur espère obtenir la citoyenneté roumaine, ce qui permettra à ses enfants de « voyager librement en Europe ». Ce but immédiat de Florin, qu'il espère atteindre en sensibilisant les autorités roumaines au moyen du site, n'empiète guère sur sa passion pour l'histoire. Convaincu qu'il appartient à un lieu qui respire l'histoire et conserve pleinement ses traditions, Florin veut à tout prix le montrer au monde en tant qu'exemple.

Il adopte la méthode de l'histoire événementielle et chronologique apprise du professeur Bizovi et qu'il parachève pendant ses études universitaires. Les enregistrements vidéo surviennent en tant qu'ajout. Ce sont des images avec les personnes âgées qui ont été déportées à Onega ou qui ont connu l'expérience de l'émigration.

Un autre attribut important du tableau virtuel de Florin Darda est l'adoption d'un « ton pondéré » dans son intention de transmettre une histoire véridique. Les revendications nationales ont été remplacées par des histoires fascinantes et exemplaires qui offrent des modèles. C'est le cas de l'histoire

de Salem, qui a survécu aux événements tragiques des années 1940-1941, tandis que ses frères juifs ont été fusillés par l'armée roumaine. Cette « page noire », la seule d'ailleurs de l'histoire de la localité, comme le dit l'auteur, a été présentée dans le cadre du site pour réparer symboliquement la complicité de la communauté de Boian à ce désastre.

L'utilisation des images vidéo et le goût pour les expériences de vie partagées sont des éléments qui montrent un contexte socio-historique différent de celui des années 1990. La communication avec les parents installés au-delà de l'océan, le séjour au Canada, change l'attitude de l'auteur, y compris sa perception face au passé de la communauté dont il fait partie. Cependant ce changement ne produit pas une rupture avec la génération antécédente. Florin ne crée pas *ex nihilo* son histoire virtuelle, mais il continue les réalisations de ses prédécesseurs. Nous lui avons demandé pourquoi il ne raconte pas de manière plus détaillée son expérience de vie, pourquoi il ne parle pas, dans le cadre du site, davantage de lui-même. Nous avons compris de sa réponse qu'une chose pareille ne serait pas, à ses yeux, normale. Cependant, pour illustrer la description de l'habitude de la noce, Florin utilise des images de sa propre noce. Ainsi, il apparaît dans la posture non seulement de l'auteur de l'histoire, mais aussi de l'acteur, évidemment pour marquer effectivement son appartenance à la communauté. Pendant son séjour au Canada (trois mois), Florin recueillit des informations sur ses semblables d'outre-Atlantique. Les entretiens avec les premiers émigrants encore en vie enrichissent ses données qu'il a exposées sur le site.

La localité de Boian au Canada

Contexte

Fondée en 1895 par des émigrants bucoviniens, la localité de Boian, dans la province d'Alberta, est considérée aujourd'hui comme le plus ancien village roumain du Canada. En vertu de cette image, la localité bénéficie des politiques multiculturalistes promues par l'Etat canadien. En dépit du rôle bénéfique des politiques, il faut dire que celles-ci surviennent pour régler la crise identitaire apparue dès la période de l'après-guerre. Les changements socioéconomiques engendrés par l'industrialisation massive affectent également le village Boian. Pendant les années 1980, la localité était dépeuplée, ayant comme seule source possible de coagulation sociale la tradition en tant que patrimoine.

Ce qui détermine l'acte de la récupération de la tradition est l'ombre de la mort. La conclusion de la monographie de Michael G. Toma est significative dans ce sens. Voici quelques extraits :

> More than eight decades have passed since the Romanian settlers arrived to carve out their homes in the vicinity of Eagle Tail Hill. The hills and valleys, bluffs, lakes, and streams are still there. All the arable farm land has been cultivated intensely to yield bountiful harvests to feed a growing world population. The turbulent North Saskatchewan River flows eastward as it has for many ages. The school districts have disappeared from the maps. Local post offices, too, have outlived their usefulness and are now in limbo. The churches are there and have been upgraded but none are frequented as often as they were forty years ago. The few farmhouses with their manicured gardens and lawns are comparable to those in any wealthy neighborhood in the city. The farmyard with its varied kinds of livestock, its noises and odors is gone, too…[30]

Ceci est l'image de la localité de Boian en Alberta, un « tableau » qui date de 1985.

Ce n'est pas seulement le paysage physique qui souffre une transformation par la disparition des fermes agricoles étranglées par les grandes compagnies, mais aussi le paysage spirituel. La migration vers les grandes villes dès la fin de la deuxième guerre mondiale apporte aussi un changement de cadre culturel. La localité devient un lieu patrimonial, et ses églises les objets de la conservation des traces du passé. Les festivals et les fêtes sous les auspices de l'Association des Roumains Canadiens, la transformation de la plus ancienne maison en musée, à l'initiative de la même association, sont seulement quelques mesures exemplaires de la mise en valeur du patrimoine de la localité. La communauté s'élargit, devient « l'œcoumène » des descendants de Boian. Plus encore, elle aspire à englober tous ceux qui se déclarent d'origine roumaine.

Promouvant une politique des différences culturelles, l'Etat est donc impliqué dans la conservation du patrimoine de Boian. Dès les années 1970, les églises ont été déclarées sites historiques, l'assistance de spécialistes pour leur conservation et restauration étant obligatoire (voir le site de 2005, l'histoire de Nick G. Hauca).

Par la monographie écrite en 1985 et financée par le Ministère canadien de la culture, la mémoire de la localité arrivée à un point de perdition a été consignée. A cette date, les fondateurs d'un très grand âge étaient

encore en vie. Publiée entièrement sur le site de l'Association des Roumains Canadiens, tout comme les autres manuscrits, la monographie est elle-même un objet de patrimoine. Les couvertures face-verso sont scannées et exposées en tant que présence effective de l'objet-livre. Ainsi, la monographie est plus qu'une source d'information, elle devient un élément du patrimoine et non plus un simple support, un objet aide-mémoire.

L'émigration – une aventure des parents racontée par les enfants

Même si les sites « canadiens » sont réalisés, du point de vue technique, par Florin Darda, ils représentent quand même les réalisations des descendants des émigrants bucoviniens. La qualité de créateur de Florin est minime, limitée aux aspects d'ordre technique et de présentation graphique. La grande majorité des matériaux présentés sur Internet sont écrits en anglais. Il y a aussi, exceptionnellement mais pas du tout fortuitement, quelques textes en roumain : la page personnelle de Florin, un résumé de l'histoire du village de Boian en Bucovine, réalisé par le prêtre Vasile Nichoriuc, le manuscrit écrit en 1930 par des Roumains de Boian en Bucovine et envoyé aux frères d'outre-Atlantique. Une place importante est occupée par l'histoire des institutions, particulièrement des églises, sur la base de documents d'archive et de fragments de la monographie, et par des récits de famille signés par des descendants de celles-ci. Ainsi, les sites renvoient aux cadres familiaux de la mémoire. Présentés dans une partie indépendante sur Internet, les récits de famille représentent, d'ailleurs, les noyaux durs des sites[31].

L'ensemble des matériaux exposés sur Internet crée une forte impression de communauté plutôt idéale, d'aspiration, entre les deux localités Boian, que réelle, en dépit de ses liens avec la réalité et son appui sur les documents d'archive et la mémoire.

Le départ de Bucovine, suivi de la fondation d'un village avec la même dénomination que celui du lieu d'origine sur le territoire de l'Amérique, sont les moments inauguraux d'une histoire fragmentée. La fragmentation est imposée par la structure même de l'espace *web.* Caractérisé par des rubriques et des sections bien délimitées, l'espace virtuel favorise l'image au détriment de la narration, la mise en image du passé et moins la cohérence événementielle. Les données des sites, souvent leur cadre formel jusqu'à certaines formes d'expression, sont repris en partie de la monographie de Michael G. Toma déjà mentionnée.

Cependant elles ne se limitent pas à celle-ci. Plusieurs autres informations plus récentes ont été incluses en tant que donnés historiques ou références à l'actualité. Dans l'esprit du pluralisme de la pensée, l'histoire des églises, par exemple, apparaît en trois variantes, signées par trois auteurs, un seul étant l'auteur de la monographie.

L'origine bucovinienne et roumaine des premiers venus est clairement affirmée dans l'introduction de la monographie, fragment qui, par après, a été repris sur le site de l'église. L'histoire commence avec un cadre mythique, comme dans le cas du Boian de Bucovine. Il ne s'agit pas cette fois-ci d'une légende que Michael G. Toma a reprise de ses prédécesseurs, mais d'un cadre poétique relevant d'une création propre. Avec une structure mythique, une « histoire vraie » apparaît, dans un cadre familial et avec des personnages qui ont sans doute vécu. « Au Canada, au Canada » (commence l'auteur de l'histoire, en roumain), s'est vu répondre (continue l'auteur, en anglais) un garçon de 9 ans qui s'appelait Metro, lorsqu'il a demandé à ses parents où ils s'en vont[32]. En mars 1899, il apportait avec sa mère de l'eau chez eux, dans le Boian de Bucovine, lorsqu'ils ont entendu les gens du village parlant d'un fameux et lointain pays nommé Canada. Ses parents se décident alors, très vite, de quitter la maison et d'émigrer vers ce pays de rêve. C'est le début, semble-t-il, d'une aventure, mobilisant plusieurs générations. Au sens donné, le garçon Metro est l'agent d'une histoire longue transmise d'une génération à l'autre ; une histoire développée entre un lieu de naissance et un lieu encore méconnu. En déchiffrant la monographie, on prend connaissance que ce garçon n'est nul autre que son grand-père.

En Bucovine, les agences d'émigration présentent favorablement le Nouveau Monde, de façon à ce que les bucoviniens arrivent à croire que, dit l'auteur : « les chiens ont là-bas les craquelins aux queues et les noix sont si grandes qu'on peut les jeter dans le grenier avec la fourche »[33].

En 1898, les deux premières familles, Ichim Yurko et Elie Ravliuk, y arrivent ; en mars 1899 encore 15 familles, et quelques mois plus tard encore 20 familles. Les causes de l'émigration sont multiples. La suppression du servage en 1848 donne le droit aux paysans de changer leur place (voir le site de 2002). La Bucovine du Nord, propriété de l'empire autrichien, était confrontée à cette époque avec une croissance démographique sans précédent et avec la crise de la terre (le site de l'Association des Roumains Canadiens). La solution apparaît lorsque le Canada, qui était à cette date sous juridiction britannique, commence à promouvoir une politique de peuplement de ses territoires de l'Ouest. La

Bucovine éveille l'intérêt des agents de l'émigration canadiens. Les offices ne tardent pas à apparaitre dans la ville de Cernauti encourageant l'émigration et des consultations aux personnes intéressées. Les plus connus ont été Busola, Lumea, Zepelin (voir le site de 2002).

Le chemin parcouru par les émigrants entre la Bucovine du Nord et le Canada est assez long et difficile : voyageant en train jusqu'à Hambourg ou Triezd, où ils attendaient quelques semaines, ils étaient ensuite embarqués sur des bateau qui les emmenaient jusqu'aux portes d'Halifax, au Sud du Canada. Là-bas, les émigrants étaient examinés de point de vue médical, puis envoyés avec le train jusqu'à l'Ouest. « Peu parmi eux avaient de l'argent, nous dit Michael Toma, et aucun ne parlait l'anglais, mais ils avaient du courage, ils étaient jeunes et déterminés à réussir ». Dans ce passage, transparaît la nostalgie pour les valeurs du passé opposées aux valeurs actuelles : l'argent opposé à la jeunesse, la détermination et le courage. La fortune des émigrants se résume à quelques langes, des habits, des outils, des graines et, souvent, des pommes de terre pour les cultiver dans la terre nouvelle.

Les débuts dans le Nouveau Monde sont toujours difficiles. Arrivés au Canada, les émigrants constatent que la vie dont ils ont rêvée est pleine de difficultés et de souffrance. Le premier hiver, ils le passent dans des huttes. Pour défricher les 160 acres de terre reçus en échange de 10 $, les hommes travaillent dans les mines et aux chemins de fer, en essayant d'amasser suffisamment d'argent pour acheter les outils et les animaux nécessaires. Les femmes et les enfants restent en pleine nature sauvage avec comme seule source de subsistance un petit jardin cultivé à la hâte. Dans la monographie, il y a une petite histoire : une femme qui s'appelait Domnica, seule avec ses enfants, était très inquiète parce qu'elle n'a rien à manger à l'occasion de la fête de Pâques (l'action de l'histoire se passe à la veille des Pâques orthodoxes). Elle trouvera heureusement une volée des canards sauvages sur le lacs voisin. « Les canards lui ont donné la viande et les œufs et le repas s'est transformé en une grande fête »[34]. L'image présentée renvoie à la communauté primitive, au début de l'histoire. La logique de la progression domine les récits de famille, les événements apparaissant en tant que preuves, d'obstacles surmontés. Le syntagme « ils ont réussit à progresser » est souvent utilisé pour qualifier le moment de la pénétration dans la localité des premières machines mécanisées (des voitures, des tracteurs…). Un élément de progrès valorisé à travers les récits est, sans doute, le niveau de scolarisation des enfants. Le succès appartient autant aux parents en

tant que premiers venus, qu'aux enfants nés dans le Nouveau Monde. Les familles sont très nombreuses, la première génération, celle des fondateurs, ayant en moyen entre 10 et 15 enfants, certains nés en Bucovine, certains au Canada. Dès la deuxième génération, le nombre d'enfants diminue considérablement ; il arrive à une moyenne située entre 2-5 enfants par famille.

Le cimetière virtuel

La partie de la monographie réservée aux récits de famille est reprise sur le site de l'église de la « Dormition » (*Adormirea Maicii Domnului*), sous une forme tout à fait spéciale, dans la section « Le cimetière virtuel ». On comprend des mots de l'auteur qu'on peut ouvrir « une page personnelle », c'est-à-dire un récit de famille. Cette section contient le nom des morts enterrés à Boian, en Alberta, et des vivants de la famille qui habitent ou qui sont partis de la localité. Le cimetière virtuel est une réplique du cimetière réel, contenant des listes de noms, la date de la mort et de la naissance. Il y a 322 tombes. Le cimetière virtuel représente un lieu de commémoration à part, car il a été fait, comme le dit Florin Darda, avec l'intention d'aider les descendants des premiers émigrants, qui sont répandus partout en Amérique, à pleurer les morts sans être obligés de quitter leurs maisons. De cette manière, l'acte de la commémoration est plus ou moins adapté aux conditions actuelles de vie. Les récits de famille des descendants des premiers émigrants enrichissent les données sommaires, la liste virtuelle du cimetière virtuel. La structure des récits suit le principe de l'arbre généalogique.

La récupération

Si, pour la première génération des émigrants, l'idéal de la réussite est l'état de fermier qui est différent de l'état de paysan en Bucovine (d'ailleurs, le mot paysan n'apparaît ni dans le cadre des sites, ni dans l'étude monographique), pour la deuxième génération, l'idéal d'accéder aux autres métiers se révèle essentiel. Ce progrès de la famille est mis en valeur à travers les récits, car il donne une forme de distinction sociale dans le cadre de la nouvelle communauté. Sont valorisés également les éléments de la vie archaïque qui offrent cohérence et unité à la communauté : les habitudes de l'hiver, de Pâques et de la fête patronale, les chansons et la musique bucoviniennes, la cuisine, la guérison par les

plantes. Le prêtre orthodoxe, la *moaşa* (le mot est toujours en roumain), la cuisinière du village sont les rôles toujours mis en lumière. La maison de style paysan bucovinien où ne manquait pas le four à cuire les galettes et les églises construites selon les modèles importés du pays d'origine sont aussi valorisées.

Ce qui donne de la valeur au passé, ce sont à la fois les éléments qui produisent des distinction individuelles et les éléments d'unité communautaires. Certains rôles et habiletés sont transmis d'une génération à l'autre, cette transmission en chaîne étant aussi mise en lumière. Ce sont non seulement les fonctions traditionnelles qui sont données en tant qu'exemple mais aussi les fonctions hors de la localité, leur importance dans la société canadienne.

L'histoire des églises

A la différence des récits de famille qui sont subordonnés à l'intention de souligner l'origine roumaine des descendants, les récits des institutions, spécialement des églises, sont des essais plutôt d'objectivation du passé. La première église de la Dormition a été inaugurée en 1906. A cette époque, l'église était sous la juridiction de l'épiscopat russe. La langue de la liturgie était la langue russe, le village de Boian étant composé non seulement de Roumains, mais aussi de plusieurs autres ethnies. Les conflits à cause des différences ethniques et confessionnelles ne tardent pas à apparaître. Pendant une courte période après la fondation, le nombre de Russes devient prépondérant, en raison aussi des messes célébrées en langue russe. En 1911, les Roumains amènent leur propre prêtre qui commence à dire les messes en roumain : il quittera très vite le village à cause de conflits qui arrivent jusqu'à l'instance judiciaire. Les juges tranchent le problème en faveur des Russes, qui à cette date étaient majoritaires dans le village.

La décision des juges oblige les Roumains à se retirer et à construire en 1914 une autre paroisse à Hairy Hill. Une église gréco-catholique apparaît dans la même année, la localité Boian d'Alberta étant composée, avant la première guerre mondiale, tout comme la localité de Bucovine, d'ethnies et des confessions différentes.

Il y avait aussi un moine orthodoxe venu de Roumanie et qui a organisé des messes en langue roumaine dans une cabane improvisée. En 1916, il construit avec l'aide des locaux non pas un monastère, comme il le voulait initialement, mais une paroisse à Hamlin.

L'ancienne église de Boian reste sous la juridiction de l'épiscopat russe jusqu'en 1945 lorsqu'elle est devenue roumaine. La transformation se produit petit à petit, en tant que résultat du mouvement d'émancipation national qui a eu des répercutions sur les populations de l'Amérique provenant des anciens empires. En 1924, l'épiscopat russe nommait Vasile Cohan comme prêtre à l'ancienne église de Boian, Alberta. Animé par des idéaux nationaux, le père Cohan, qui était Roumain d'origine, réintroduit la langue roumaine dans le cadre du rituel orthodoxe et établit des liens avec l'Eglise orthodoxe roumaine. Ainsi, l'ancienne église de Boian se met sous la juridiction de l'Eglise orthodoxe roumaine, changement qui détermine davantage l'homogénéisation des habitants du point de vue ethnique et religieux.

Les liens entre les deux Boian et Internet

Ce qui se passe après la première guerre mondiale est très intéressant, car, en raison des changements d'ordre politiques, les deux villages de Boian, de Bucovine du Nord et du Canada, commencent à entretenir des relations au niveau institutionnel.

Une fois la Bucovine du Nord incluse dans l'Etat roumain, beaucoup d'émigrants rentrent en Bucovine. Ils perdront, en raison de cette décision, la liberté et souvent la vie. En 1940, la Bucovine du Nord est cédée par les autorités roumaines à l'Empire soviétique. Les contacts entre les deux localités sont à peu près coupés. La correspondance est attentivement surveillée. Sur le site de 2002, Florin Darda raconte dans quelles conditions l'une des ses parentes, Ecaterina Jalba, a réussi à passer la frontière[35]. A la veille de la première guerre mondiale, Ecaterina, ses parents et ses frères reviennent du Canada en Bucovine. Peu après, la Roumanie cède la Bucovine aux soviétiques, les frontières sont fermées et la famille récemment revenue d'Amérique « est prise en otage ». Dochița, la mère d'Ecaterina, tombe malade et meurt. Ilie, son père, et ses trois garçons décident de s'enfuir en Roumanie d'où ils pourraient partir au Canada pour échapper au harcèlement des autorités soviétiques. Ils ont été surpris en passant la frontière et fusillés. Ecaterina est la seule de la famille restée en vie. Vers les années 1980, elle demande au régime de Moscou la permission de partir au Canada pour revoir le village dans lequel elle est née. La demande est acceptée à la condition de revenir au pays. Elle laisse sa famille en gage, son mari devant signer un document par lequel il garantissait son retour. Le voyage est payé par l'Etat. S'agit-il d'un

stratagème de la part du KGB pour obtenir des informations sur le Nouveau Monde ? On n'en sait rien, tout ce que l'auteur nous transmet c'est qu'Ecaterina a été interrogée à son retour par le KGB quant au fait de savoir si elle préférait vivre en pays capitalistes ou en Union soviétique. « La réponse a été évidente, affirme Florin, car si elle disait la vérité elle n'aurait pas été amenée à Boian mais en Sibérie » (voir le site de 2002).

Suite à la visite de Florin au Canada et ses préoccupations pour l'histoire locale, pendant l'été 2007, le premier groupe de Canadiens descendants des émigrants bucoviniens est arrivé à Boian en Bucovine du Nord. Ils voulaient connaître « l'ancien Pays », comme ils le disent, la terre de leurs ancêtres. Au moment de notre recherche à Boian, cette rencontre était encore vive dans la mémoire des locaux. Voici comment Gheorghe Hărăsâm raconte la rencontre avec les « Canadiens » :

> Gh. H : « C'était là qu'ils sont venus le dimanche. Ils ont été d'abord en Roumanie, de là-bas ils sont venus mais ils ne sont pas tous venus. Car ils ont cru que nous n'avions pas de quoi manger, que nous mourions de faim, que nous vivions mal et… C'était comme ça autrefois, c'est vrai, le temps de la famine, en 1946, et nous avons eu des problèmes là, mais après non, grâce à Dieu… Et ils sont venus. Ils sont venus à l'église. Mais nous savions qu'ils venaient parce que le prêtre nous a dit avant que les « Canadiens » cherchaient des parents. Je savais que nous avions eu des parents, mais je ne me souvenais pas leur nom de famille. Je savais seulement leurs prénoms : Cosma et Maria. Il a été le beau-frère de mon arrière grand-père et il s'en est allé là-bas. Mon arrière grand-père y a été aussi, mais il est revenu chez lui, dans sa famille. Et dès qu'il est rentré la guerre a commencé. Mais son beau-frère est resté là-bas et ils ont eu 9 filles. Et ils (les « Canadiens ») sont venus et ils étaient à la troisième génération. Et, je me suis approché d'eux et je leur ai demandé des informations sur Cosma et Maria, je me suis rappelé leurs noms.
>
> « – Et la famille ?
>
> – Je ne sais pas le nom de la famille ».
>
> Après cela, ils m'ont montré un livre, ils l'avaient apporté à l'église. Ils ont apporté aussi des livres de là-bas. Il y a là-bas, aussi, un village Boian, parce qu'ils ont fait un village. Et, ils ont décidé de l'appeler Boian comme le nôtre. Et, ils ont sorti le livre et ils ont commencé à lire. « Il y a, ici, une famille Mihălcean Maria ». Et, alors, c'était comme si quelqu'un m'avait frappé avec un marteau sur la tête. Je me suis rappelé que mon arrière grand-père a parlé d'eux. Et, alors je dis :
>
> « – Celui-ci est le beau-frère de mon arrière grand-père !

– Et, sa femme, comment s'appelle-t-elle ?

– Ioana est son nom ! »

Je savais son nom… Mais le nom de sa famille ? Comment ? Comment ? Et, je me suis rappelé. Et les femmes se sont regardées comme ça et ont commencé à sauter (de joie).

« – Si, c'est vrai, c'est vrai, Mariţac, Mariţac ».

Et, ils m'ont pris en photo là. Puis, je suis allé avec eux au restaurant. Et, ils ont dit comme ça, qu'ils ont cru que nous n'avions pas de quoi manger.

M : Parlaient-ils le roumain ?

Gh. H : Seulement un, les femmes ne parlaient même pas un mot. Seulement un qui savait un peu, il bégayait quelque chose. Et comme ça nous avons pu nous comprendre. Ils étaient plusieurs hommes, mais personne ne savait. On a fait un grand repas et chacun a parlé sa langue. »

La langue est le grand obstacle de la communication entre les deux communautés. Le manque de connaissances de la langue roumaine des descendants canadiens et de l'anglais par les bucoviniens représente un obstacle sérieux dans la communication et l'établissement des liens sur une longue durée. Néanmoins, la rencontre se produit même si « chacun a parlé sa langue ». Serait-ce là un premier pas vers une « fraternisation » ? C'est une réponse qu'il est difficile d'anticiper ! Nous avons compris que, pour aller en Bucovine, 45 personnes ce sont inscrites et que le jour du départ seulement 13 d'entre-elles ce sont présentées. Ils ont eu peur de trouver un pays pauvre comme celui décrit par les émigrants et longtemps imaginé par leurs descendants. La mythologie d'un destin collectif héroïque, du départ d'un pays pauvre jusqu'à l'habitation dans des huttes, en pleine nature sauvage, a été suffisamment puissante, semble-t-il, pour qu'elle produise diverses abréactions, de la quête des origines jusqu'à l'abandon de cette démarche. Le contact avec le pays d'origine est plus qu'un simple voyage, l'implication émotionnelle est grande, ce qu'on comprend même dans la façon dont la rencontre a été décrite par les bucoviniens. La rencontre n'est pas individuelle, séparément, mais avec toute la communauté, à l'église, lieu par excellence de la mémoire. L'impact, l'effet de surprise sont puissants, car notre arrivée à l'église est associée avec la visite des « Canadiens ». Nous sommes interrogée à plusieurs reprises. On nous demande si nous sommes venue pour chercher des parents. Après les présentations d'usage, les gens qui nous entouraient nous ont spontanément parlé de leurs parents de Roumanie. Même lorsque les discussions ont pris une autre tournure, nous avons continué de rester dans cette logique de la parenté.

Le goût général pour le passé, transposé sous la forme de récits de famille, si répandu au Canada, manque dans le cas des habitants de Bucovine du Nord. Si les descendants des premiers émigrants déclarent leur origine roumaine à travers les généalogies de famille réalisée par des moyens propres ou par le recours aux professionnels des archives, les habitants de Boian en Bucovine laissent cette tâche à l'intelligentsia. L'école, église, la mairie, mais également la firme Rotnicyoc sont impliquées, comme nous l'avons vu, dans le processus de l'affirmation identitaire. La communication par Internet crée les prémisses de la reprise des liens entre les deux localités. La revendication d'une origine commune dans l'espace électronique pourrait devenir le prétexte d'un autre commencement de l'histoire.

Ce qui produit, dans le cas de la localité Boian d'Alberta, la consignation de la mémoire est la crise identitaire traversée par la localité dès l'industrialisation massive qui débute après la deuxième guerre mondiale. Le moment de la parution de la monographie écrite par Michael Toma correspond avec le vieillissement et la mort des fondateurs du village de Boian au Canada. La langue roumaine est de moins en moins utilisée, la localité est dépeuplée et transformée en un lieu de patrimoine. Cette déstructuration de l'ancienne communauté rurale détermine l'apparition d'une communauté d'un autre genre, disloquée dans l'espace, pour laquelle Internet tend à devenir un espace de solidarisation projectif. Pour cette « communauté élargie », la transformation de la localité canadienne en un lieu de patrimoine représente le garant de la continuité historique et du lien imaginé avec « l'ancien Pays ».

La localité de Boian située en Bucovine du Nord est un monde paradoxal où les coutumes coexistent avec les traditions. Tandis que les habitudes sont transmises dans le cadre de la famille et de l'église, la mise en valeur des traditions doit être l'œuvre exclusive des intellectuels. Cependant, dans un cas comme dans l'autre, les observations convergent vers une dynamique des traditions et non pas vers une rupture entre la tradition et la modernité. Les écritures monographiques, tout comme les matériaux diffusés sur Internet sont l'expression la plus claire de cette dynamique dans laquelle l'interprétation du passé se modifie en fonction des changements contextuels. Il y a, en même temps, une continuité qui ne tient pas seulement à l'imaginaire et à l'aspiration ; elle est tangible, déterminée par les règles de la vie communautaire.

La concurrence entre les anciens élèves du professeur Bizovi, qui prend pour objet la consignation des événements historiques et des habitudes du lieu et les utilise pour leur bénéfice propre, coexiste avec le sentiment, l'ascèse du devoir. Au-delà de la continuité d'aspiration, de Petru Rares et Ioan Neculce jusqu'à nos jours, il y a une continuité entre les diverses générations qui est tangible, incontestablement. Le passé consigné qui s'étaye sur les générations précédentes fournit la matière de la revitalisation des traditions. Dans le cadre de ses sites, Florin Darda reprend les consignations de son professeur, ce qui ne l'empêche pas d'ajouter ses propres recherches et interprétations. Ses productions n'apparaissent pas seulement comme une simple représentation de soi ; elles sont les expressions de la mémoire de la communauté d'appartenance de l'auteur.

NOTES

1 Petru Rares (1527-1538 ; 1541-1546). Le document qui atteste le village date de l'an 1528.

2 Voir http : //www.sumo.tv (An Immigrant – Boian 2005).

3 Voir http : //www.cv.ukrtel.net/boian ; http : //www.boianchurch.org ; http : //www.canadianromaniansociety.org

4 Voir, par exemple, http : //www.feicafamily.com ; http : //merletteschnell.com (Dubetz Family).

5 Il s'agit du site : http : //www.cv.ukrtel.net/boian.

6 Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* Seuil, Paris, 2003.

7 Michael G. Toma, *Never far from Eagle Tail Hill,* CO-OP Press LTD, Edmonton, Alberta, 1985.

8 Il s'agit des sites : http : //www.boianchurch.org et http : // www.canadianromaniansociety.org.

9 Michele White, *The Body and the Screen. Theories of Internet Spectator Ship,* The MIP Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2006.

10 Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization,* University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1996.

11 *Ibid.,* p. 44.

12 *Idem.*

13 Jean-Luc Bonnial, « La tradition dans tous ses états : illustrations guadeloupéennes », in *Fabrication des traditions. Invention de modernité,* MSH, 2004, p. 149.

14 Gerard Lenclud, « Qu'est-ce que la tradition ? », in Marcel Detienne (éds), *Transcrire les mythologies,* Albin Michel, Paris, 1994, p. 25-45.

15 Eric Hobsbawm, Terence Ranger (éds), *The Invention of Tradition,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

16 Terence Ranger, « The Invention of Tradition Revisited: The case of Colonial Africa », in Terence Ranger, Olufemi Vanghan (éds), *Legitimacy and the State in Twentieith-Century Africa. Essays in honor of AMM Kink-Greene,* The Macmillan Press, 1993, p. 80.

17 Nous avons repris le terme de *medium* de Hans Belting qui distingue l'image et le support (*medium)* de leur transmission. En faisant référence aux ouvrages écrits pendant les années 1960 par Marshall Mc Luhan, Belting considère le corps humain comme un *medium* de la transmission de l'oralité, tandis que le tableau, l'imprimerie, les médias sont des *mediums* techniques. Hans Belting, *Pour une anthropologie des images,* Gallimard, 2001, p. 30.

18 Cernauti est le siège de la Bucovine du Nord.

19 Nicolae Iorga, *Neamul românesc (La nation roumaine),* Editura Institutului Bucovina-Basarabia, Rădăuti, 1996.

20 Le manuscrit - « Les enfants roumains du Boian de Bucovine du Nord aux frères et sœurs de Boian Marea, Alberta » - est entièrement publié sur le site de l'église *Adormirea Maicii Domnului.* Le document a été écrit en 1930 par

les habitants de la localité de Boian en Bucovine du Nord et envoyé aux frères du Canada en échange d'un autre livre introuvable. Le manuscrit des roumains du Canada a été écrit en premier et donné à l'archevêque de la Bucovine, Nectarie, en décembre 1929. Le manuscrit des bucoviniens conservé et présenté sur Internet contient une lettre de la part de l'archevêque Nectarie, une histoire du Boian de Bucovine et des dessins, des poésies des élèves bucoviniens, des images-emblèmes représentant Etienne le Grand et les églises et les monastères les plus importants de Roumanie. Le manuscrit a été pendant plusieurs années en possession de la famille du prêtre Vasile Cohan. Un des ses descendants transmit le manuscrit à Ann Moscaliuk, une proche de la famille qui, en 2005, pendant les manifestations à l'occasion du centenaire de la fondation de l'église, l'a donné elle-aussi, dans une atmosphère solennelle à l'actuel prêtre de l'église.

21 Voir le manuscrit mentionné. La proportion des convertis est assez grande, la localité ayant 950 Gréco-catholiques et 375 Orthodoxes.

22 Родничок est le dénominatif ukrainien qui donne en roumain *Izvorașul* et en français « La petite rivière ».

23 Pădurar, mot roumain qui signifie en français « le garde forestier ».

24 *șezătoare* vient du verbe *a sta*, cela veut dire se reposer ; il s'agit de l'habitude d'organiser à la maison périodiquement des rencontres avec les parents et les voisins. Ce sont des moments de convivialité pendant lesquels les participants font des travaux manuels, chantent, rigolent ou racontent des histoires.

25 Vasile Bizovi, *Boianul (Le Boian),* Bukrek, Cernauti, 2005.

26 *Ibid.,* p. 174.

27 *Ibid.,* p. 171.

28 *Ibid.,* p. 172-173.

29 Etienne le Grand, voïvode de la Moldavie (1457- 1504).

30 Michael G. Toma, *op. cit.,* p. 146.

31 http : //www.feicafamily.com ; http : //merletteschnell.com (Dubetz Family).

32 Voir Michael G. Toma, *op. cit.,* p. VIII ; http : //www.boianchurch.org ;

33 *Idem.*

34 Michael G. Toma, *op. cit.,* p. 68.

35 Ecaterina Jalba est la fille de Dochița Hărăsâm et Ilie Vaipan, elle est née à Boian, Alberta. Sa mère, Dochița, est la nièce d'Alexandra, l'arrière grand-mère de l'auteur du site.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

APPADURAI, A, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization,* University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1996.

BELTING, H, *Pour une anthropologie des images,* Gallimard, Paris, 2001.

BIZOVI, V, *Boianul (Le Boian),* Bukrek, Cernauti, 2005.

BONNIAL, J.L, « La tradition dans tous ses états : illustrations guadeloupéennes », in *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, MSH, 2004, p. 149-161.

BRUNEAU M., *Diasporas et espaces transnationaux*, Paris, Anthropos-Economica, 2004.

DIMINESCU D., « Le migrant connecté. Pour un manifeste épistémologique », in *Migrations/Société*, vol.17, nr. 102, 2005, p. 275-292.

HOBSBAWM, RANGER, T. (éds.), *The Invention of Tradition,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

LENCLUD, G, « Qu'est-ce que la tradition ? », in Marcel Detienne (éds.), *Transcrire les mythologies,* Albin Michel, Paris, 1994, p. 25-45.

LICOPPE C., BEADOUIN V., « Les pages personnelles sur Internet et la construction électronique du social. L'exemple de la musique », in *Réseaux*, nr. 116, 2003, p. 55-96.

IORGA, N, *Neamul romanesc (La nation roumaine),* Editura Institutului Bucovina-Basarabia, Radauti, 1996.

NEDELCU M., « Vers une nouvelle culture du lien : le e-pratiques locales et transnationales des migrants roumains hautement qualifiés », in Nedelcu M. (éds.), *La mobilité internationale des compétences. Situations récentes, approches nouvelles*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 77-103.

NOEL-CADET, N, « La médiation comme mode d'approche des usages de l'Internet, *http: //archivesic.ccsd.cnrs.fr.*

RANGER, T, « The Invention of Tradition Revisited: The case of Colonial Africa », in Terence Ranger, Olufemi Vanghan (éds), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa. Essays in honor of AMM Kink-Greene,* The Macmillan Press, 1993, p. 62-111.

RICOEUR, P, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* Seuil, Paris, 2003.

TOMA, M, *Never far from Eagle Tail Hill,* CO-OP Press LTD, Edmonton, Alberta, 1985.

WHITE, M, *The Body and the Screen. Theories of Internet Spectator Ship,* The MIP Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2006.

Sites, vidéo, pages Internet :

http : //www.sumo.tv (An Immigrant – Boian 2005)

http : //www.cv.ukrtel.net/boian

http : //www.boianchurch.org

http : //www.canadianromaniansociety.org

http : //www.feicafamily.com

http : //merletteschnell.com (Dubetz Family)

LUCIA SAVA

Născută în 1976, în Morozeni, județul Orhei, Republica Moldova

Doctorat în istorie, Catedra de Istorie a Românilor și Antropologie, Universitatea de Stat din Moldova (2007)
Teza: *Viața cotidiană în orașul Chișinău la începutul secolului al XX-lea (1900-1918)*

Lector, Catedra de Istorie, Universitatea de Stat „Bogdan Petriceicu Hasdeu", Cahul

Bursă de cercetare și documentare acordată de Institutul Cultural Român (iulie-septembrie 2007)
Participare la Proiectului „Modernizarea gestiunii Universității de Stat din Cahul", finanțat de Programul Tempus-Tacis, în colaborare cu Universitățile din Nice-Sophia Antipolis (Franța), Glasgow Caledonian University (Marea Britanie) și Universitatea din Genova (Italia)
(2002-2004)

Participare la conferințe și simpozioane științifice naționale și internaționale
Numeroase studii și articole

LUCIA SAVA

Née en 1976, à Morozeni, district d'Orhei, République de Moldavie

Docteur en histoire, Chaire d'Histoire des Roumains et d'Anthropologie, l'Université d'Etat de Moldavie (2007)
Thèse : *La vie quotidienne dans la ville de Chisinau au début du XX siècle (1900-1918)*

Lecteur universitaire, Chaire d'Histoire, Université d'Etat „Bogdan Petriceicu Hasdeu", Cahul

Bourse de recherche accordée par l'Institut Culturel Roumain (juillet-septembre 2007)
Participante au projet *La modernisation de la gestion de l'Université de Cahul*, financé par le Programme Tempus-Tacis, en collaboration avec l'Université de Nice-Sophia Antipolis (France), Glasgow Caledonian University (Grande Bretagne) et l'Université de Gênes (Italie)

Participation à des conférences et symposiums nationaux et internationaux
Nombreux articles et études

VIAȚA COTIDIANĂ ȘI MENTALITĂȚILE ÎN ORAȘUL CHIȘINĂU ÎN CADRUL ROMÂNIEI ÎNTREGITE (1918-1940)

Preliminarii. Viața cotidiană și mentalitățile reprezintă o dimensiune indispensabilă a existenței umane. Cu toată importanța proceselor istorice majore, a evoluțiilor politice, sociale, economice, culturale etc., pentru fiecare individ în parte „marea" istorie se derulează prin prisma unor necesități cotidiene. Fiecare persoană, indiferent de nivelul de instruire, de vârstă, de sex, de confesiune sau de mediul în care trăiește, are o viață personală, care-i influențează puternic perspectiva istorică.

Astfel, viața cotidiană, care are drept componentă esențială viața privată, individuală, constituie un domeniu necesar în cercetările istorice, în lipsa căruia, percepția fenomenelor istorice ar fi nu numai incompletă, dar și deformată. Studierea vieții cotidiene și a mentalităților indivizilor dintr-o societate într-o anumită perioadă istorică ne oferă posibilitatea de a ne crea o viziune mai clară, mai profundă despre particularitățile de evoluție, precum și despre nivelul de cultură și civilizație al societății respective într-un anumit moment istoric; ea ne facilitează reconstituirea tabloului concret și complet al societății din care face parte, precum și descoperirea acelor elemente ale vieții sociale, pe care în mod obișnuit istoricul nu le poate remarca studiind istoria socială și politică în ansamblul societății.

Problema cotidianului și a mentalităților, complexă și destul de variată în ceea ce privește conținutul și problematica abordată, este un subiect nou, relativ puțin cercetat în istoriografia românească. Cu atât mai puțin a fost abordată în istoriografia din Republica Moldova, dovadă este faptul, că la ora actuală există puține studii ce ar viza această problemă, care necesită o cercetare profundă.

Acest domeniu al istoriei *(La nouvelle histoire),* apărut la începutul secolului trecut, a inaugurat o perspectivă nouă și globală asupra trecutului, indicând manierele în care oamenii societăților trecute văd,

percep și își imaginează lumea care-i înconjoară, cum se văd pe ei înșiși, și unii pe alții, precum și sistemele de valori în funcție de care își modelează atitudini, comportamente, reacții unii față de ceilalți, ca și față de provocările mediului natural, social sau politic.[1]

Începuturile noilor direcții de cercetare se regăsesc în istoriografia romantică, care încearcă să lărgească sfera de interes a istoricului, inaugurând o nouă paradigmă de cunoaștere, cea care vizează o restituire globală a întregii aventuri umane în totalitatea sa.[2]

Unul dintre istoricii de început în această direcție a fost K. Lamprecht, care a denunțat istoriografia germană pentru accentul pus pe istoria politică și personalitățile politice. El a „cerut o istorie colectivă" care să-și preia conceptele din alte discipline. „Istoria, susținea Lamprecht, este în primul rând o știință sociopsihologică".[3] Încercările sale de a ieși din monopolul istoriei politice nu au avut succes în Germania, care rămâne încă fidelă concepțiilor istorice ale lui Ranke, ele au avut ecou în SUA și în Franța. Istoricii americani F. J. Turner și J. H. Robinson pledează pentru o „nouă istorie", care să abordeze toate activitățile umane, preluându-și ideile din antropologie, economie, psihologie si sociologie.[4]

Primele încercări de instituționalizare a noii discipline se datorează eforturilor istoricilor francezi L. Febvre și M. Bloch, din inițiativa cărora apare revista *Annales d'histoire économique et sociale* (Strassbourg, 1929). Ambii se opuneau prevalenței istoriei politice, pe care încearcă să o înlocuiască cu o istorie „mai amplă și mai umană", care să includă toate activitățile umane, care sa fie mai puțin preocupată de povestirea evenimentelor și mai mult de analiza „structurilor".[5] Plecând de la cercetările acestor autori, noi generații de istorici, vor impune problematica cotidianului și cea a mentalităților în câmpul istoriografiei contemporane: R. Mandrou,[6] J. Goff,[7] G. Duby,[8] F. Braudel,[9] Ph. Ariès și G. Duby[10]ș.a.

Problematica cotidianului, alături de cea a mentalităților, capătă contur în ultimele decenii ale secolului al XX-lea în cercetările istoricilor din spațiul românesc. Istorici români ca F. Constantiniu,[11] E. Papu,[12] I. Ţighiliu,[13] A. Duțu,[14] L. Boia,[15] T. Nicoară,[16] A.-F. Platon,[17] I. Scurtu,[18] prin preocupări teoretice și prin crearea unor instrumente de lucru adecvate circumscriu problematica cotidianului în paralel cu cea a mentalităților, cristalizând cu adevărat un statut științific recunoscut.

Încercările de tratare a unor subiecte relevante ale cotidianului și mentalității sunt puține în Republica Moldova. Acest domeniu rămâne încă puțin explorat de istoricii din spațiul pruto-nistrean.[19]

Pornind de la ideea lui F. Braudel, potrivit căreia obiectul istoriei este „omul și… restul”,[20] completată de P. Veyne, care realizează că, de fapt, „totul este demn de istorie”,[21] în prezentul studiu ne propunem drept obiectiv principal reconstituirea aspectelor esențiale ale vieții cotidiene și ale mentalităților în orașul Chișinău în cadrul României întregite (1918-1940).

Importanța studiului este dată de faptul, că orașul Chișinău, capitala actuală a Republicii Moldova, este un centru politic, administrativ, economic și cultural important din Europa de Sud-Est. De la prima atestare documentară (1436) și până în prezent, orașul Chișinău a cunoscut mai multe etape de dezvoltare, ca urmare a cărora se transformă dintr-o simplă așezare rurală într-un adevărat centru urban. Un loc aparte în evoluția istorică a orașului Chișinău îl ocupă perioada de la începutul secolului al XX-lea, perioadă în care se intensifică procesul de urbanizare și de modernizare, când se naște o nouă societate – cea urbană, care constituie mediul favorabil pentru receptarea și promovarea ideilor progresiste ale Occidentului. Deoarece orașul Chișinău s-a format după modelul și principiile de organizare a orașelor din Imperiul Rus, evoluția istorică a acestuia în cadrul României întregite (1918-1940) prezintă mai multe schimbări a căror cercetare este indispensabilă pentru reconstituirea istoriei de ansamblu a orașului.

Avantajul de a fi capitală. Creație a epocii „țariste”,[22] din punctul de vedere al formei și al exteriorului, orașul îndreptățește pe deplin aprecierile lui A. Toynbee în ceea ce privește modalitățile de alegere a capitalelor pe considerente de convenabilitate: atât în ceea ce privește condițiile de aprovizionare cu mărfuri, în legătura cu administrația țării și în menținerea securității, dar și pe considerente de strategie. [23] Evoluția sa drept capitală a fost determinată, în mare măsură, de faptul că orașul Chișinău s-a format într-un context economico-social, politic și cultural specific, ca urmare a influenței mediului rusesc, aspecte care și-au lăsat amprentele asupra evoluției mentalității și a vieții cotidiene.

Străzi și cartiere. Ca majoritatea marilor orașe ale Imperiului Rus, Chișinăul ocupa un teritoriu întins,[24] iar clădirile erau despărțite între ele prin străzi, grupate în cartiere.

Geografia istorică a orașului era repartizată în patru sectoare. Conform raportului șefului de poliție Lazarev din 29 martie 1851 către guvernatorul militar al Basarabiei, general-locotenentul P. Fiodorov, „...planul orașului a fost întocmit de arhitectul Zauşkevici în limitele lui actuale; a fost

făcută o nouă divizare a sectoarelor, au fost denumite străzile și stradelele, deoarece multe dintre ele nu aveau denumiri sau numere…"[25]

Până la Unirea Basarabiei cu România n-au fost înregistrate modificări substanțiale în divizarea orașului, cu excepția schimbării denumirilor unor străzi, intervenite în anul 1912. În cadrul ședinței Consiliului de Miniștri al Republicii Moldovenești din 15 martie 1918, a fost decisă includerea satului Râșcani în calitate de suburbie a orașului. După Marea Unire, o bună parte din străzi au fost redenumite, astfel, încât în perioada interbelică acestea aveau 2-3 denumiri.

Un oraș suprapopulat. Problema demografică era una actuală pentru începutul secolului al XX-lea; aceasta în condițiile în care Chișinăul era orașul cu cei mai mulți locuitori ai provinciei Basarabia și unul dintre cele mai populate orașe ale Imperiul Rus.[26] Ca și alte capitale, orașul Chișinau a jucat rolul de creuzet, atrăgând imigranți din diverse locuri, cu diverse limbi materne, diverse obiceiuri și moravuri și din diferite clase sociale. Acest fenomen era unul aparent „normal", în condițiile politicii de rusificare și de deznaționalizare, urmărită de autoritățile țariste. Acestea au atras recruți eterogeni, în primul rând, din provinciile Imperiului Țarist, dar și din regiuni de dincolo de frontierele statului. Imigrarea în capitală a fost în unele cazuri forțată, iar în alte cazuri – voluntară, fenomen apreciat astfel de A. Toynbee: „în ambele aceste categorii de imigranți deveneau rezidenți indezirabili într-un oraș ai cărui locuitori erau, prin însăși prezența lor, în măsură să influențeze soarta guvernului ce-și avea sediul acolo, influențând în mod indirect soarta celorlalți supuși, din toate teritoriile aflate sub stăpânirea acelui guvern".[27]

După Marea Unire, Chișinăul își păstrează superioritatea numerică, fiind al doilea, ca număr al populației, după București. Conform Recensământului din 1930 orașul Chișinău (care deținea statutul de municipiu) avea 117 016 locuitori, dintre care 57 981 bărbați si 59 035 femei.[28]

O diversitate etnică și socială. Sub acest aspect, orașul Chișinău era destul de eterogen. Am menționat anterior în ce condiții se constituie și se cristalizează această diversitate etnică și socială de regulă în orașele-capitală, și nemijlocit, în Chișinău. Pentru a evidenția diversitatea populației orașului în ceea ce privește componența etnică și socială, precum și nivelul de instruire am apelat la datele *Recensământului imperial din 28 ianuarie 1897* și la cele ale *Recensământului din 1930*, care sunt cele mai complete în această privință.[29]

Conform primului recensământ, analizând *componența națională* a populației orașului Chișinău, după criteriul limbii materne: evreii reprezentau 45, 93% din numărul total al locuitorilor orașului (în județ - evreii reprezentau doar 19,48%),ceea ce înseamnă că în oraș erau concentrați cu aproximativ 30% mai mulți evrei decât în județ[30], rușii (ucrainenii și bielorușii) – 30,16%, în județ – constituiau doar 13,81%) și abia pe locul al treilea se situa populația băștinașă, românii (sau moldovenii, cum sunt numiți în recensământ), care constituiau 17,58% în oraș și 62,90% în județ. În orașul Chișinău mai locuiau polonezi (2,99%), nemți (1,17%), bulgari (0,85%), precum și un număr nesemnificativ de armeni (0,34%), greci (0,28%), țigani (0,13%), turci (0,03%) etc.

Structurată după *confesiunea religioasă,* populația orașului Chișinău era divizată astfel: creștinii ortodocși și coreligionarii - 46,59%, această confesiune constituia 76,84% în județul Chișinău. Creștinii erau urmați de iudei la o diferență nesemnificativă - 46,31%, în oraș și 19,63% în județ. Dintre celelalte confesiuni religioase întâlnite în oraș, mai consistentă apare cea romano-catolică (3,54%), în mare parte compusă din etnicii polonezi, dar se întâlnesc și credincioși de rit vechi (2,05%), luterani (0,89%), armeni gregorieni (0,39%), musulmani (0,18%), cât și alte confesiuni religioase creștine și necreștine.[31]

Analiza datelor *Recensământului din 1897*, efectuată ulterior a demonstrat însă, că rezultatele acestuia în ceea ce privește componența națională a populației Basarabiei nu reflectau veridic realitatea. Studiile recente realizate de istoricul D. Poștarencu confirmă faptul, că în condițiile politicii de deznaționalizare și de rusificare ale autorităților țariste, datele *Recensământului*, în ceea ce privește structura etnică a populației „doar cu mari rezerve pot fi utilizate”.[32]

În ajunul Marii Uniri, în orașul Chișinău populația băștinașă, moldovenii constituiau 30%, evreii – 46,6%, rușii – 9%, ucrainenii – 5,3%, iar celelalte etnii, bulgarii, găgăuzii – 1,5%.[33]

Diversitatea populației orașului poate fi remarcată și din punctul de vedere al *structurii sociale*. Populația orașului era divizată în cinci categorii, fiecare dispunând de un statut juridic distinct: nobili (personali și de viță), negustorii, mica burghezie, meșteșugarii și muncitorii. Spre deosebire de populația rurală, cea urbană era mult mai diversificată după apartenența la categoria socială. În afara stărilor sociale menționate, în componența structurală a orașului mai intrau: cetățenii de onoare,

reprezentanții clerului, țărani, coloniști și supuși străini, militari, fiecare situându-se în condiții sociale, economice și fiscale diferite, fapt care determină caracterul diversificat al modului de viață al locuitorilor orașului Chișinău.[34]

Știința de carte. Apreciată din punctul de vedere al alfabetizării, Basarabia se situa pe poziția 45 din cele 50 de gubernii din partea europeană a Rusiei autocrate. Numărul știutorilor de carte în cadrul populației urbane a Basarabiei reprezenta 32,8%, în timp ce în orașul Chișinău aceștia reprezentau 39,3% din numărul total al populației orașului, 49,1% erau populație masculină și doar 28,6% populație feminină (în județul Chișinău doar 20,4% erau știutori de carte). Pentru comparație, în orașul București numărul știutorilor de carte în anul 1900 era de 63%, cifră care a crescut până la 75% în anul 1912.[35]

Nivelul redus al științei de carte a limitat accesul populației la viața politică și administrativă a orașului și a determinat intensificarea procesului de deznaționalizare și de rusificare în perioada 1812-1918. Această situație este consemnată și de istoricul Nicolae Iorga:

> „Cine trece la «gimnaziul întâi» sau la «gimnaziul al doilea din Chișinău» la seminarul din același oraș, la institute sau orfelinate, acela pierde pe încetul tot simțul pentru limbă. La Universitate, care nici nu se află în Basarabia, ci la Odessa, chiar la Moscova, la Petersburg, înstrăinarea merge mai departe. «Inteligentul» e rus ca limbă, chiar dacă de la un timp încoace începe a se recunoaște naționalicește ca român."[36]

Informațiile recente, evidențiate de D. Poștarencu, arată că, deși procentul mediu al știutorilor de carte din orașul Chișinău, în perioada dominației țariste, întrecea de două ori același indicator pentru Basarabia, el era redus din cauza organizării slabe a învățământului public, procesul instructiv fiind organizat, în mod obligatoriu, în limba rusă, ceea ce crea minorităților naționale dificultăți în obținerea deprinderilor de citire și scriere. În orașele basarabene un nivel mai înalt de instruire aveau germanii, grecii, polonezii, armenii, rușii, evreii, bulgarii, în timp ce acesta era mai redus la ucraineni și moldoveni. Nivelul de instruire limitat al populației românești este explicat de autor prin următoarele cauze: intelectualitatea românească din Basarabia era puțin numeroasă; studiile se făceau în limba rusă; în Basarabia nu exista nici o instituție superioară de învățământ, tinerii fiind nevoiți să urmeze cursurile universitare în alte centre urbane ale Imperiului Rus.[37]

Modificările numărului și structurii populației orașului Chișinău de la începutul secolului al XX-lea, care se vor menține și după Unire, se datorează, în mare măsură, confruntărilor dintre forțele coercitive (legate de mediul geografic și de resursele acestuia) și forțele elective, determinate social și cultural, care țin de comportamentele demografice individuale, familiale ori colective.[38]

Aceste confruntări nu rămân stabile, interacțiunea între alegere si constrângere le modifică, determinând caracterul particular; clima, spațiul, solul pot fi considerate, în cazul orașului Chișinău relevante pentru dinamica demografică, determinând mobilitatea și densitatea populației. Pe de alta parte, aceste elemente ale spațiului geografic condiționează sursele energetice și alimentare ale populației orașului, influențând în mod direct regimul alimentar, tendințele vestimentare, cât și nivelul de trai și gradul de supraviețuire al populației. Ca urmare, apar fluctuații ale numărului populației: creșterea demografică înregistrată de la 108 483 de locuitori (1897) la 131 000 – în 1902, scăderea acesteia în ajunul primului război mondial – până la 125 000; o nouă creștere în anul 1919 – 133 000 de locuitori, urmată de o descreștere până la 117 016 locuitori, conform *Recensământului din 1930*.[39]

Fluctuațiile dinamicii populației orașului Chișinău în anii 1897-1930 sunt determinate, în bună parte, de condițiile social-economice și politice ale perioadei. A. Toynbee stabilește printre cauzele acestor variații demografice faptul că, „orașele-capitale trebuie să-și plătească importurile de alimente producând mărfuri de export de valoare echivalentă; în cazul când nu mai pot face față obligațiilor asumate, au de suportat soarta inevitabilă a unui oraș nesolvabil: sărăcesc, populația lor se reduce ca număr."[40]

Din acest punct de vedere, transformările demografice pot explica ritmul de viață și rapiditatea cu care se schimbă o societate sau alta într-o anumită perioadă istorică; faptul că numărul locuitorilor orașului cunoaște fluctuații majore constituie o dovadă că orașul este supus intensificării procesului de urbanizare și de modernizare. Pe de altă parte, aceleași transformări determină durata generațiilor și a vârstei umane, astfel, longevitatea este mai întâlnită printre femei, decât printre bărbați, deși aceștia se nasc într-un număr mai mare; precum și ritmul de adaptare la modul de viață socială. De asemenea, schimbările de comportament în societate au și o relevanță demografică, deoarece acestea includ unele elemente particulare, cum ar fi, nupțialitatea, care își revendică dreptul asupra reproducerii, regimul alimentar, de care depinde sănătatea

indivizilor, mobilitatea și migrările, care influențează geografia unei zone alese pentru stabilire, precum și dimensiunile numerice ale acesteia.[41]

Mentalitate și identitate națională. Naționalismul ca doctrină politică legitimată și conceptul de identitate etnică ca unul dintre elementele constitutive ale acesteia apar ca rezultat al Revoluției Franceze și coincid cu perioada în care Basarabia este detașată de la Moldova de către Rusia Țaristă. Astfel, Basarabia era izolată de restul Europei chiar în perioada când ideea națională, a identității etnice și a mândriei de a aparține la o comunitate cu aceeași limbă, cultură, tradiții și dreptul fiecărei colectivități de acest fel de a crea un stat propriu câștiga din ce în ce mai mult teren în Europa. Această situație a determinat, în esență, apariția cu întârziere a conștiinței naționale la românii basarabeni, în sensul de conștiință politică.[42] Au existat, de asemenea, alți factori care au contribuit la fenomenul menționat: rata redusă de urbanizare a populației locale,[43] analfabetismul în masă, lipsa unei limbi standard de comunicare, lipsa presei în limba română, elemente considerate de unii autori indispensabile pentru apariția unei „comunități imaginate", precum este națiunea.[44] Pe de altă parte, un factor care de obicei a declanșat procese de diferențiere etnică în alte regiuni – colonizarea cu elemente străine – a avut un impact redus asupra basarabenilor. Spre deosebire de alte provincii românești înstrăinate (de exemplu, Transilvania), unde exista o diferențiere religioasă clară, în Basarabia rusească majoritatea coloniștilor – ruși, ucraineni, bulgari – aveau aceeași confesiune religioasă, creștină ortodoxă, fapt care nu a generat din partea populației locale o percepție acută că cei veniți erau absolut străini, respectiv, nu prezentau alteritatea absolută.[45]

Nu există deocamdată date sistematizate referitoare la mentalitatea basarabenilor la răscrucea secolelor XIX-XX. Cu toate acestea, străinii care au cunoscut Basarabia, curând după 1812, „lăudau simplitatea, statornicia în credințe strămoșești, curajul față de moarte și supunerea față de autorități".[46]

Un martor al perioadei consemnează în presa timpului:

> „Mă uitam în jurul meu și mă minunam de buna credință, curățenia și simplitatea moldovenilor, până când nu trecuse 100 de ani de când rușii îi stăpâneau, până n-a trecut peste ei vijelia rusificării, cu toate metodele ei de impuneri și asupriri, așa erau de curați la suflet, așa erau de nepătați în limbă…"[47]

Schimbările intervenite în mentalitățile timpului ca urmare a politicii țariste se fac resimțite, îndeosebi, în zonele urbane. Același autor evidențiază:

> „Cu orașele se schimbase treaba, că moldovenii se căzneau să grăiască cât mai curat rusește, și se râdeau unii pe alții, că-și stâlceau limba lor, rusească se înțelege, se batjocureau făcându-se țigani și mămăligari unii pe alții, adică cum îi făceau rușii mai pe toți la un loc, și ca să dovedească că s-au civilizat, mâncau *semicichi* (semințe de floarea soarelui, n.n.) și beau votcă de 90 de grade, iar la chef crușon, blinele și spărgeau paharele, ba mai trăgeau câte odată și din revolvere ca rușii…”[48]

Conștiința națională a moldovenilor din Basarabia n-a putut să se manifeste liber sub regimul țarist. Organizarea moldovenilor s-a realizat abia la începutul secolului al XX-lea, când, după exemplul altor naționalități din Rusia, au început să-și însușească metodele și curajul acestora, în ceea ce privește revendicările politice, naționale, economice, culturale, sociale și administrative pentru Basarabia.

În aceste condiții, actul Unirii de la Chișinău s-a înscris cu litere de aur în istoria națională ca triumful dreptății, iar în istoria universală ca un act de aplicare a marelui principiu pentru care s-a măcelărit lumea în războiul mondial: dreptul națiunilor de a dispune de soarta lor.[49]

Primul Război Mondial a avut un impact profund asupra întregii Europe, atât în domeniul politic, cât și în cel economic, social și cultural:

> „Războiul a adus o zdruncinare puternică în viața popoarelor și a statelor. El nu numai a făcut mai urgente unele nevoi existente în timp de pace, dar încă a pus în lumină altele noi, izvorâte fie din condițiile de trai puse de război, fie din năzuințele fiecărui stat sau neam…”[50]

Pentru basarabeni primul război mondial a însemnat perioada în care s-au produs cele mai profunde schimbări din întreaga lor istorie modernă, îndeosebi în ceea ce privește conștientizarea în masă a ideii că ei constituiau o colectivitate distinctă, cu anumite caracteristici, ce îi deosebeau de restul populației din Imperiu. În momentul în care Sfatul Țării a votat Unirea cu România, la 27 martie 1918, o parte importantă a basarabenilor era mai mult confuză decât entuziasmată cu privire la acest eveniment, probabil și din motivul că România regală nu avea o faimă bună în rândul basarabenilor.[51]

Gradul redus de participare politică și perpetuarea modului de gândire tradiționalist – convingerea că lucrurile vor evolua spre bine de la sine,[52] precum și teama de a nu fi anexați la Ucraina sau la Rusia bolșevică au fost printre cauzele principale ale acestei situații. Promisiunea guvernului de la București de a garanta autonomie locală și angajamentul de a promova reforme sociale și economice radicale, – au fost alte argumente convingătoare invocate de unioniști. Totuși, revendicările naționale au fost eclipsate de cele de ordin economic și social.[53] Un alt punct de vedere postulează că atât liderii reacționari, cât și cei revoluționari ai Basarabiei erau împotriva bolșevicilor și a ideii de unire cu România, deoarece ei se temeau pur și simplu de instaurarea unui regim politic diferit de cel existent până atunci.[54]

Unirea Basarabiei cu România nu a însemnat schimbarea mentalității. În mai multe ziare ale timpului se menționa, că prin masa populației sale românești și prin dreptul istoric, Basarabia e românească, „dar nu există încă în sufletul acestei populațiuni o puternică conștiință națională, care să o apere de orice ademeniri din afară și să o lege indisolubil de restul poporului român."[55] Pentru consolidarea conștiinței naționale era nevoie de a se lucra în mai multe direcții. În primul rând, printr-o sinceră și larg democratică reformă politico-socială, care să lege astfel de faptul unirii un maximum de drepturi politice și bunăstare economică a populației și să consolideze astfel unirea națională prin identificarea ei cu satisfacția aspirațiilor democratice egalitare ale acestei populații. Apoi, printr-o vastă operă propriu-zis culturală, care să dea instinctului național forma și amploarea unei conștiințe naționale.[56]

Nicolae N. Alexandri, membru marcant al Sfatului Țării, scria despre influența procesului de rusificare asupra mentalității basarabeanului: „geniul slav este geniul care îl caută în permanență pe Dumnezeu, reflectat atât de bine în literatura rusă și care ne-a molipsit și pe noi. Din aceste considerente, basarabeanul nu mai este român simplu, ci un român complicat."[57]

O altă mărturie despre basarabenii din perioada imediat următoare Marii Uniri aparține lui Emmanuel de Martonne, profesor la Sorbona. Vizitând Basarabia în 1919, el a apreciat că provincia

> „este locuită de o populație pestriță, unde mariajele interetnice trebuie să fie des întâlnite, iar noțiunea de rasă (naționalitate) are un termen nedeslușit, de vreme ce o persoană care se declară drept găgăuz se aseamănă mai mult cu un malorus, un bulgar – cu un român din Muntenia, iar un rus

declarat nu era altceva decât o persoană a cărui tată era moldovean și mama sa – bulgăroaică."[58]

După Marea Unire, unele personalități marcante ale perioadei au exprimat doleanțe în ceea ce privește aportul fiecărei provincii la propășirea României. Astfel, N. Iorga scria că

„basarabenii ar trebui să dăruie Țării idealismul hotărât și fanatic, ireductibilul idealism luptător până la moarte, acela care vede între ideea ajunsă la crez și între realitatea ei un drum, lung ori scurt, ce are de a face!, dar o linie dreaptă, care e a unei datorii față de viața, cu tot ce poate să dea familia, cu tot ce are dreptul să reclame cugetarea, cu tot ce ar dori să mai știe, să mai lege, să mai guste, nu e nimic, idealismul pentru care în vechea noastră patrie Rusia, mii de oameni au murit zâmbind în funia spânzurătorii și înaintea plutonului de execuție."[59]

În perioada interbelică, într-o Europă răvășită de consecințele războiului și de ascensiunea partidelor extremiste, a dictaturilor politice, sub amenințarea permanentă a unui atac sovietic, regimul de asediu și repercusiunile nefaste ale acestuia deveniseră o stare de spirit obișnuită pentru Basarabia. Această situație a determinat, cel puțin în primii ani de după Unire, o frustrare și o dezamăgire în rândul basarabenilor comparativ cu așteptările lor din anii 1917-1918.[60]

Prin urmare, datorită unor factori subiectivi sau obiectivi, mentalitatea românului basarabean în perioada dintre cele două războaie mondiale rămâne încă destul de refractară la opera de culturalizare a statului român și putem presupune că progresul în ceea ce privește procesul de conștientizare a identității naționale a fost anevoios sau basarabenii înțelegeau diferit, nu prea entuziast, modul de a-și afirma apartenența la națiunea română, în orice caz nu prin dragoste prea mare de carte și „iluminare" națională. Vicisitudinile perioadei, frustrările acumulate au determinat astfel conservarea, dacă nu chiar accentuarea identității regionale: „suntem moldoveni mai întâi de toate, și apoi români",[61] în detrimentul identității pan-românești.

Despre regionalismul basarabean, Gh. Bezviconi aprecia: „Basarabenii sunt regionaliști, dar nu îndrăznesc să se recomande sub această calitate..."[62]

Ideologia regionalistă, pe care unii o consideră ca o ideologie îngustă, ancorată în empiric, periculoasă și distrugătoare de ideal, iar alții din

contra – ca pe o ideologie realistă și salvatoare, este definită de autor, „ca o doctrină care soluționează, nu favorizează, nevoile, dar nu și aspirațiile grupărilor regionale". Totodată, Gh. Bezviconi distinge trei tipuri de regionalism:

1. *Regionalismul ambițioșilor și al nemulțumiților semidocți.* Acesta nu constituie o doctrină politică, ci pasiunea nestăvilită și periculoasă a unor personalități politice „marcante", care confundă regiunea cu persoana lor. Basarabia nu cunoaște asemenea cazuri politice patologice. Evenimentele politice premergătoare actului Unirii n-au fost acte politice ce prevesteau un regionalism politic, ci simple acte de strategie politică pentru a integra Basarabia în românism. Amintirea acestor acte politice trădează un „particularism" basarabean;
2. *Regionalismul ca mentalitate* sau regionalismul local, natal, destul de puternic în Basarabia; poate fi, în concepția autorului, periculos, fiindcă poate devia repede de la un regionalism economic și cultural la un regionalism politic. În cazul de față, regionalismul nu este determinat de nevoile locale și de cadrul nației, ci constituie o continuitate ereditară. Astfel, românul cu conștiința nației, care se poate stabili oriunde pe teritoriul Țării, încearcă să cunoască și să realizeze local, adică regional, dar numai în contextul necesităților locale și în cadrul nației.
3. *Regionalismul de realități* este salvarea economică și culturală a Basarabiei. El trebuie să stea la orice icoană din Basarabia și să fie o mândrie pentru orice român basarabean. Acest tip de regionalism presupune cunoașterea nevoilor locale, satisfacerea lor și o prodigioasă activitate regionalistă încadrată în românism.[63]

Mentalitatea îngustă, regionalistă a basarabeanului este evidențiată și de N. F. Costenco:

> „Sub zodia politicianismului de ieri, basarabeanul a trăit zile de cruntă neliniște și veninos zbucium sufletesc. Am avut norocul de a cădea victima unei mentalități false. Și nimic nu înrâurește în rău sau în bine, asupra dezvoltării unui popor ca starea de spirit, mentalitatea. Falsa mentalitate pentru Basarabia a fost în timpul robiei seculare sub Rusia țaristă și de la Unire încoace, prezență stihiară, de neînfrânt. Fatalitatea acestui rău a înăbușit orice aspirație omenește plauzibilă, a făcut ca basarabeanul să se retragă în noaptea izolării sale…"[64]

Pe de altă parte, autorul scoate în evidență o serie de particularități ale mentalității românului basarabean, care au determinat caracterul regional al acesteia:

> „Soarta a făcut ca norodul basarabean să aibă un tipar sufletesc specific, modelat în lupta pentru libertate politică și dreptate socială pe care au dus-o toate popoarele împărăției moscovite împotriva jugului țarist, precum și în mișcarea intelectualității ruse, în misticismul ei fanatic, s-a închegat și oțelit sufletește elita românimii din Basarabia."[65]

Tiparul sufletesc specific al Basarabiei se rezumă, în concepția autorului, la următoarele: credința aproape mistică într-un ideal social creductibil; structura cerebrală aptă pentru abstracție și rigiditatea doctrinară; înclinația de a duce tezele până la ultimele lor consecințe logice și pasiunea neînfrântă în susținerea și propagarea convingerilor proprii; încrederea în conștiința sa; onestitatea, un dezvoltat sentiment de pudoare; respectul, care reclamă reciprocitate, a proprietății și a individualității; naivitatea, cu extraordinară aplecare către idealism; basarabeanul este fiu al paradisului ideilor ireductibile; platonician într-o anumită măsură…[66]

În aceste condiții, întâlnirea dintre intelectualul basarabean, cu profilul anterior bine definit, și intelectualul bucureștean, caracteristica spiritului căruia era elasticitatea, a prilejuit evidențierea unui contrast izbitor, care a făcut inevitabil conflictul de ideologii și a determinat caracterul izolator al celui dintâi.

Politica interesată a instituit imediat o serie de stări excepționale permanente, uneori sub formă deghizată, oferind basarabenilor prilejul să retrăiască toată exasperarea și jignirea simțului de demnitate cetățenească și omenească, chiar dacă pretindeau mai mult ca orice, libertatea și dreptul legitim. De aici a rezultat opinia regionalistă, concepția autonomă de idei; s-a constituit starea de spirit protestatară și dorința admirabilă ca, prin puteri proprii, să se ridice un spirit oprimat de veacuri, pentru a sta, prin roadele ce le va da cu necesitate, pe picior de egalitate alături de ceilalți frați români.

Mișcarea regională, se caracterizează, în cazul basarabenilor, prin retragerea intelectualilor și organizării lor într-un corp independent, fără a fi totuși, exclusivist, în scopul de a da putință și imbold capacității creatoare a spiritelor băștinașe să se folosească de mijlocul de a se realiza pe tărâmul universal al culturii.[67]

Totuși, idealismul basarabenilor, invocat de N. Iorga, nu s-a manifestat din plin prin latura sa cea mai bună, și nu numai din vina basarabenilor. Din contra, s-a arătat acel idealism ale cărui caracteristici sunt mai mult negative, împrumutat tot de la ruși și pe care România îl avea cu prisosință, idealismul omului

> „care e întotdeauna nemulțumit de orice, care merge nețesălat și cu injuria pe buze, care scormonește fără ca scormonitura să fie o brazdă și aruncă înlăuntru o otravă care ar fi în stare să ucidă orice sămânță; sumbrul idealism de complot și de conspirație care, negăsind sensul pozitiv al vieții, răspândește pretutindeni sepulclara știință a negației și neputând muri cu un zâmbet, trăiește cu un blestem."[68]

Astfel, vremurile tulburi au scos în evidență unele trăsături nu prea agreabile ale basarabenilor, apreciate din punctul de vedere al interesului național, al relației cu celălalt, trăsături care pot fi explicate din punct de vedere uman și istoric, care s-au accentuat și au declanșat uneori o anumită apatie, alteori chiar dispreț pentru apartenența la comunitatea politică și culturală românească nu numai datorită faptului că multe așteptări n-au fost realizate. Această stare s-a accentuat după 1940, când România cedează Basarabia Rusiei fără rezistență armată, din motive de securitate națională și de sprijin internațional adecvat.

Repercusiunile noului regim asupra vieții cotidiene. Schimbarea regimului politic n-a fost întotdeauna primită idilic nici în viața cotidiană. La început, actul Unirii din 27 martie este apreciat „drept un triumf inevitabil al principiului naționalităților, a cărui forță morală și politică nu au putut-o înfrânge episoadele militare și propagandele dușmănoase din răsăritul cotropit sau amăgit, …drept o manifestare biruitoare a puterii de viață, obârșie a încrederii în sine și în viitor", „o rază de lumină care mângâie sufletele noastre și trezește nemuritoare speranțe."[69]

Administrația. Trecerea de la vechile instituții administrative la noile structuri românești, a fost însoțită de un anume disconfort social-psihologic remarcat în epocă:

> „De unde sub vechiul regim nici un organ de stat nu se ocupa de viața patriarhală, ce ducea fiecare moldovean, viața lui familială și gospodărească nefiind tulburată de nici o măsură de comunitate cetățenească, odată cu administrația românească se începe amestecul organelor de stat, județ și comună în gospodăria proprie pentru a supraveghea raporturile de comunitate și cetățenie. Conflictul începe între un fel de trai în trecut, când

gospodăria cetățeanului era o curte închisă pentru administrație, și între noua viață, când gospodăria devine o curte deschisă, o filă numai în cartea armonică a statului civilizat."[70]

Evident, au existat unele disensiuni între administrația centrală și populația autohtonă. Abuzurile funcționarilor de dincolo de Prut deveneau o temă predilectă a ziarelor timpului. Un martor al perioadei consemna despre aceștia:

„După muscali au venit alți români: jandarmii și funcționarii. Jandarmii erau încredințați că vechea administrație moscovită însemna întuneric, groază, lanțuri, Siberia. Și aducând blândele și civilizatele năravuri ale administrației din Regat, se socoteau pioneri ai civilizației într-o țară barbară."[71]

Paralel cu introducerea treptată a instituțiilor administrației de stat românești, în Basarabia continuau să existe *zemstvele,* vechile instituții publice de autoconducere, care, profitând de autonomia de care se bucurau în virtutea legilor ruse rămase în vigoare, se transformaseră în centre de rezistență antiromânești.[72]

Modificările realizate în domeniul administrației au fost primite diferit de populație. Un martor al perioadei, moș Ștefan își exprimă părerea despre regimul nou al Basarabiei: „Ce să spun? Era destul de bine și pe vremea rușilor. Era belșug și nimene nu ne-avea în grijă… Acu vremurile-s mai grele, da tot parcă ni se îmblânzește sufletul când auzim pe soldat și pe slujbaș grăind limba noastră… "[73]

A. Nour, explicând cititorilor din România particularitățile organizării administrative a Basarabiei în cadrul Rusiei, afirmă superioritatea acestei organizări în raport cu modul de administrare județean din România, ajungând să declare că „imensitatea Rusiei și prefacerea basarabeanului într-un tip de mentalitate rusească generală a avut o influență bună asupra oamenilor de peste Prut: le-a dat orizonturi largi pentru idei de acțiune, care nu sunt mărginite, încadrate de orizonturile înguste ale unei țări mici."[74]

În același timp, autorul preciza, că

„ceea ce există mai bun în România față de starea lucrurilor din Basarabia e numai din domeniul pur politic: cuvântul absolut liber; dreptul public scris și întrucâtva și aplicat; independența națională, integritatea,

dezvoltarea, complexul de trai independent, izvorât din însăși națiunea românească. O, pentru aceste bunuri supreme aș da și eu, basarabean, în schimb toate bunurile vieții intelectuale și social-economice pe care le aveam în Rusia atât de dezvoltate."[75]

Economia. Revoluția și războiul civil din Rusia, pe de o parte, și încadrarea Basarabiei în Regatul român, pe de alta, au determinat grave dereglări în circulația monetară. În ținut aveau putere de cumpărare, pe lângă leii românești, și rublele romanoviste, numite „kerenki", cât și așa numiții „bani odesiți". Haosul circulației monetare, cu toate încercările de reglementare din partea autorităților, constituia sursa unor speculații și șarlatanii, curățind astfel buzunarele orășenilor de rând. Prin *Decretul 901 din 16 aprilie 1918*, autoritățile au stabilit un echivalent de schimb de 1:1 între leii românești și rublele rusești;[76] în realitate, însă, la piață leul românesc era schimbat cu 60 de copeici, în timp ce cămătarii îl vindeau cu 1,20-1,25 ruble.

Devalorizarea rublei în anii 1918-1920 a avut drept consecință micșorarea capacității de cumpărare și a generat nemulțumiri față de modul în care a fost efectuată preschimbarea vechii valute rusești. Unificarea monetară a pus capăt numeroaselor speculații cu diferențele dintre cursul rublei și al leului, a contribuit la instaurarea unei discipline financiare benefice derulării afacerilor economice și a ilustrat, sub aspect politic, ireversibilitatea unirii Basarabiei cu țara. În luna iulie 1921, Guvernul a luat decizia de a lichida sucursalele băncilor fostului imperiu rus din Basarbia și de a transfera patrimoniul acestora în folosința statului.[77]

Biserica. Problema bisericii a stârnit o serie de discuții în primii ani de după Unire. Dacă introducerea serviciului religios în limba română, a fost începută în timpul revoluției în satele românești și în unele biserici din orașe, după Unire episcopii ruși Anastasie, Gavril și Dionisie nu au recunoscut situația creată de drept și în materie de biserică, considerând unirea ca chestiune politică de fapt nu de drept și fără urmări pentru situația bisericească.[78]

Problema bisericii basarabene a avut un caracter complex; Moscova a acționat prin mijloace diversioniste, urmărind să-i învrăjbească pe credincioșii de același cult, pentru a-și atinge scopurile sale de dominație.

La 1 aprilie 1919 în Basarabia se introduce oficial calendarul gregorian de stil nou. Vechiul calendar a devenit anacronic și crea mari dificultăți, îndeosebi, în relațiile cu statele din Europa. Însă reforma viza doar

calendarul laic, nu și pe cel ortodox, care continua, ca de astfel în întreaga Românie, să fie iulian. În presa timpului această schimbare a trezit reacții amuzante; conform noii reforme, locuitorii orașului s-au culcat pe 31 martie și s-au trezit pe 13 aprilie!

Învățământul. În perioada interbelică, în domeniul învățământului s-au înregistrat cele mai spectaculoase progrese. Chiar de la sfârșitul anului 1917, Sfatul Țării și Consiliul Directorilor a acordat o atenție specială învățământului, naționalizării școlilor. „În învățământul popular ne punem de gând să schimbăm școala în așa fel ca ea să corespundă nevoilor zilnice, sufletului și trecutului neamurilor din Basarabia. Înainte de toate este nevoie să facem școală națională."[79]

Ziarul *Mișcarea* de la Iași sublinia importanța acestui proces și cerea susținerea lui. Astfel, se remarca deschiderea, la 18 februarie 1918 a Universității Populare, „ale cărei cursuri să întregească învățământul secundar, așezat și el pe temeiuri românești. Programul de deschidere e întocmit astfel încât să răspundă nevoilor culturale cele mai grabnice."[80] Prelegerile ținute în acest cadru s-a bucurat de o numeroasă asistență, fiind primite cu deosebit interes. Pe lângă greutățile materiale, a lipsei manualelor și a profesorilor, s-a observat la Chișinău că unii „așteaptă chiar să se schimbe timpurile și să se întoarcă țarismul cu acțiunea lui rusificătoare de mai înainte."[81]

Universitatea Populară din Chișinău deținea o bibliotecă, care a trecut la 1 iulie 1920 sub jurisdicția statului, cu dreptul de a primi gratuit câte două exemplare din producția editorială apărută în țară. În 1926, biblioteca dispunea de 15 330 de volume în limba română, 1 296 în franceză, 300 în germană și 3 000 în limba rusă. Într-un timp relativ scurt, Universitatea Populară din Chișinău s-a transformat într-un prestigios centru de cultură, cu o reputație înaltă în țară și peste hotare.[82]

După Unire, tineretul basarabean avea posibilitatea de a-și continua studiile atât în instituțiile de învățământ superior din țară, cât și din străinătate. Un rol deosebit de important în pregătirea cadrelor cu studii superioare pentru Basarabia a aparținut Universității din Iași. Prin decretul regal din 20 decembrie 1919 a fost acordat un credit de 400 de mii de lei pentru acoperirea cheltuielilor necesare înființării unui cămin studențesc pentru cazarea a 400 de studenți basarabeni, care urmau să studieze la această instituție.[83]

Printr-un efort conjugat al oamenilor de cultură și știință de pe ambele maluri ale Prutului, printr-un substanțial sprijin acordat de statul român,

Basarabia va cunoaște, în scurt timp, o înviorare considerabilă a învățământului, culturii și științei, reușind să depășească, în cea mai mare parte, handicapul ce o despărțea de celelalte provincii.

Limba. În presa periodică a timpului se discuta cu îngrijorare despre starea limbii române vorbite în Basarabia. Unii observatori erau alarmați că ziarele apar într-o română stâlcită, iar pe străzi auzi vorbindu-se mai mult rusește.

Această „modă" poartă amprentele perioadei anterioare: „Era ambiția micilor burjui de a înnobila pe această cale o odraslă, de a face din odorul lor o *barișnia* desăvârșită."[84]

Într-un alt articol, unul din corespondenți scria: „Mă aflam întâmplător la examenele de echivalare ce se dădeau la un liceu românesc. Din tot puhoiul de tineret de ambele sexe care așteptau pe culoare nici măcar unul ca să vorbească românește, cel puțin în localul liceului a cărui emblemă arăta că e românesc…"[85] Acest lucru nu este ieșit din comun, având în vedere structura etnică a orașului.

Viața cotidiană. Perioada interbelică constituie probabil una dintre cele mai memorabile pagini din istoria orașului Chișinău. Viața cotidiană a locuitorilor orașului cunoaște trei perioade: a) anii 1918-1920, care constituie perioada de integrare a Basarabiei în România; b) anii1923-1933 – „zgomotoșii ani '20" – perioada de avânt și de stabilitate economică; c) anii 1933-1940 – perioada „marii crize europene", cu repercusiuni pesimiste asupra cotidianului.

„Zgomotoșii ani douăzeci", care sfidau prin frivolitatea și prosperitatea lor, au lăsat urme adânci în memoria populației orașului. Aceștia au fost anii în care masele largi au putut beneficia pentru prima dată de rezultatele unei dezvoltări industriale considerabile. Aceasta este perioada marilor mișcări în masă, inclusiv a unei culturi de masă. Pacea, instaurată cu atâta zgomot nu a fost deloc trainică. Unii istorici vorbesc chiar, nu fără temei, despre un lung război mondial în perioada anilor 1914-1945, cu un armistițiu de 20 de ani. De aici rezultă și intensitatea vieții, „furia de a trăi" caracteristică acelei „generații pierdute" și sfâșiate între cele două măceluri ale războaielor.

În toată Europa, perioada interbelică s-a deosebit printr-o apetență pronunțată de viață, prin tendința de a respinge orice fel de constrângeri și bariere, a oricăror convenience, de a revizui normele și morala „burgheză". Acești *„années folles"* ai Europei erau un tip de revanșă pentru greutățile provocate de primul război mondial.

Totodată, se intuia faptul că această pace va fi de scurtă durată. Dorința de a șoca, manifestând astfel dezaprobarea a ceea ce se întâmplă în jur, era specifică nu doar artei cu toate curentele sale avangardiste (cubism, dadaism, suprarealism), ci se manifestă și în viața de zi cu zi. Una dintre consecințele războiului a fost democratizarea vieții. Votul universal, libertatea presei, emanciparea femeii. Acesteia îi revine de acum un rol tot mai important în societate. Măcelul european a avut drept consecință descreșterea numărului populației masculine, astfel încât femeia este pregătită să ia locul bărbatului. Drept urmare, se resimte implicarea femeii în mai multe domenii de activitate: apar femei avocați, profesori, aviatori, militari, geologi, iar acest lucru nu mai uimește pe nimeni. Analizând trăsăturile feminismului din Basarabia, I. M. R. constată că acest fenomen, care nu este unul nou, se caracterizează prin manifestarea unui spirit de nemulțumire, de revoltă și chiar uneori de cinism, al femeilor moderne, mai ales al celor care dispun de o anumită avere și care au primit o educație. Ca urmare, numărul de femei care doresc să exercite profesiuni libere și care nu doresc să se căsătorească, este destul de însemnat.[86]

În Basarabia situația era incertă și din cauza faptului că Uniunea Sovietică nu a recunoscut niciodată re-unificarea acestei provincii cu România, ceea ce făcea ca acest teritoriu să constituie o „zonă contestată". Din aceste considerente, nici economia nu s-a dezvoltat la nivelul scontat, deoarece capitalurile nu vin într-o zonă marcată de incertitudine.

Marea criză, care a cuprins anii '30 s-a soldat cu o depreciere spectaculoasă a monedelor naționale, cu o scădere a puterii de cumpărare a banilor, și respectiv, cu o reducere a nivelului de trai al populației în Europa. Această criză a avut repercusiuni și asupra Chișinăului. Presa timpului este dominată de accente pesimiste, predomină criticile la adresa autorităților. Bugetul orașului a scăzut comparativ cu perioada anterioară, fapt care a avut consecințe negative asupra gospodăriilor urbane. Creșterea datoriilor publice ale statului a cauzat întârzierea achitării salariilor pentru funcționari, a pensiilor.[87]

Criza a lovit profund și bugetele cetățenilor. Puterea de cumpărare a scăzut, iar prețurile la alimente și întreținere au crescut proporțional. De asemenea, comparativ cu perioada precedentă, salariul real pe întreaga economie s-a redus. Astfel, doar în prima jumătate a anului 1935 prețurile au crescut în medie cu 15-20%. Drept urmare, consumul la unele alimente s-a redus.[88]

Condițiile și nivelul de trai. În ansamblu, întreaga perioadă interbelică s-a caracterizat printr-o relativă bunăstare a populației. În condițiile în care profiturile medii ale burgheziei oscilau în jurul sumei de 200 000 de lei pe an, iar majoritatea funcționarilor aveau venituri de peste 20 000 de lei, prețurile par destul de accesibile pentru locuitorii orașului. Astfel, potrivit *Listei de prețuri la diferite articole vândute pe piața liberă din orașul Chișinău în perioada 15-30 decembrie 1936*, un kilogram de zahăr se vindea la prețul de 28-32 de lei, unul de orez între 25-30 de lei, un litru de ulei de floarea soarelui costa 35 de lei, iar un litru de ulei de măsline între 110-140 de lei, 10 ouă costau 20 de lei, un litru de lapte de vacă – 5-6 lei, un kilogram de unt de vacă, presat – 80-85 de lei, un kilogram de smântână – 40-50 de lei, un kilogram de brânză de vacă – 12-16 lei, iar unul de brânză de oaie – 25 de lei, un kilogram de scrumbii sărate – 50-60 de lei, un kilogram de carne de vită – 20 de lei, un kilogram de carne de porc – 25-35 de lei, un kilogram de cartofi –2,5-3 lei, unul de ceapă – 3-4 lei, de fasole – 12-15 lei, varza 2 lei/kg, morcovul – 4 lei/kg, sfecla roșie – 2 lei/kg.[89]

Localurile publice ofereau meniuri variate și accesibile ca și preț. Cei care nu aveau chef să gătească puteau lua masa la restaurantul „Șapte butoaie", situat pe strada Armenească, nr. 54, unde pentru un prânz din două feluri de bucate plăteau 8 lei, iar pentru un litru de vin – 6 lei;[90] de asemenea, „Birtul lui Șutikov" propunea un meniu din două feluri de mâncare (cu pâine) pentru care se achitau 17 lei, iar studenții și funcționarii beneficiau de 20% reducere. La pensiunea din strada Regele Ferdinand I, nr. 81, un prânz din două feluri de bucate costa 12 lei, iar din trei feluri – 15 lei, la restaurantul lui Peaha din piața Sf. Ilie, pentru o masă de două feluri plus un litru de vin era achitată suma de 25 de lei.[91] Nici prețurile la îmbrăcăminte și încălțăminte nu păreau exorbitante. Costul unei perechi de pantofi bărbătești varia, în funcție de model, între 400-500 de ruble, un costum de bărbați cusut la comandă costa 1 500 de lei (un metru de stofă bună făcea 500-550 de lei), un palton – 1 200 de lei, o scurtă din piele cu blană pentru femei – 1 800 de lei. Astfel, cu un salariu mediu cetățeanul de rând își putea permite să ducă un trai relativ decent.

În schimb, prețurile la chirie erau destul de ridicate. Trei camere costau aproximativ 3 000 de lei. 20% includeau serviciile comunale, îndeosebi apa, în casele prevăzute cu sisteme de canalizare. Prețurile la energia electrică erau puțin mai scăzute decât media pe țară. Pentru un kilowat se plătea între 13-18 lei, în funcție de anotimp. Pentru comparație,

la Bălți, Comrat, Cetatea-Albă prețul acestuia era între 20-25 de lei, iar la București – 9 lei, deoarece orașul dispunea de o stație mai modernă. În anul 1932 în Chișinău erau 7 000 de abonați, iar veniturile nete ale uzinei electrice se estimau la 16 000 000 de lei pe an.[92]

Pe parcursul anului 1936 costul vieții în orașul Chișinău s-a scumpit cu aproximativ 4%. Pentru comparație, acesta a variat în aceeași perioadă, de la o țară la alta. Astfel, în Franța acesta a crescut cu 2,4%, în China – cu 6,1%, în Belgia – cu 6,75%, în Japonia – cu 5,66%, în Anglia – cu 2,70%, în Germania – cu 1,0%, în Ungaria – cu 6,1%, în Polonia – cu 5,25% etc.[93] În aceste condiții, bugetul orașului nu era întotdeauna proporțional cu noile cerințe ale vieții.

Timpul liber. Divertismentele. Un studiu privind modul de viață al locuitorilor orașului Chișinău ar fi incomplet fără fără a ne referi la divertismente și la modalitățile de petrecere a timpului liber. Indiferent dacă ne referim la timpul de la sfârșitul orelor de lucru sau chiar de la sfârșit de săptămână, chișinăuienii își organizau individual, dar și în funcție de mediul social, după bunul lor plac orele de odihnă și de distracție. Acestea includeau activități destul de variate, de la cititul cărților, vizitele la teatru sau cinema, la muzee și biblioteci, la plimbările prin parc, distracțiile în sălile de dans sau de muzică, băutul unei cafele într-un local cu prietenii sau o petrecere în toată regula la restaurant.

Printre metodele cele mai frecvente de relaxare este lectura. Fie că ne referim la literatura artistică, sau la simpla citire a ziarelor cotidiene, cititul rămâne o ocupație plăcută pentru momentele de după o zi istovitoare de muncă.

Presa a ocupat un loc semnificativ în petrecerea timpului liber. În anul 1921 în Basarabia apăreau 32 de ziare și 38 de reviste, dintre care 19 ziare și 35 de reviste și diverse buletine românești, 10 ziare și 3 reviste rusești, un ziar evreiesc și 2 ziare în limba germană. Cele mai frecvente teme abordate în publicații erau cele cu caracter socio-economic, chestiunile elaborării unui cadru juridic adecvat vieții statului român întregit, emanciparea spirituală și națională a populației locale, creșterea nivelului de trai etc.

Chișinăul anilor ’20 oferea posibilitatea unei vieți mondene intense. În anul 1929, în oraș funcționau circa 450 de restaurante, cafenele, crâșme, bodegi, unde locuitorii capitalei puteau să-și petreacă timpul liber. Pentru relaxarea vizitatorilor, de multe ori erau invitate trupe muzicale cunoscute. Astfel, la cafeneaua „Corso” (care își propunea să reînvie

tradițiile cafenelelor europene), cânta o orchestră de jaz din Germania, la restaurantul „Savoy" se producea un *music hall* de la București etc.[94]

Viața culturală a capitalei interbelice era destul de intensă. Cinematograful constituia punctul de atracție al locuitorilor de rând, chiar dacă nu putea concura cu crâșmele. Cinematografele „Express", „Coloseum", „Orfeum", „Odeon" atrăgeau atenția spectatorilor cu titluri și turnee senzaționale. Astfel, la cinematograful „Express" era anunțat turneul artistului de jaz american Hitman Prisent, costul biletelor varia între 8-35 de lei,[95] la „Orfeum" era lansată premiera filmului de mare succes la București, „Noaptea destinului", care avea drept subiect viața și dragostea marelui compozitor rus P. Ceaikovski, cu vedeta suedeză Sarah Leander în rolul principal, care, acompaniată de orchestra simfonică a Operei de Stat a cântat „Chanson Triste",[96] la cinematograful „Odeon" rula marele film francez „În zori de zi", după romanul lui V. Baum, având-o în rolul principal pe celebra Danielle Darrieux,[97] la cinematograful „Express" era anunțat spectacolul muzical „Rosalie", avându-i ca protagoniști pe Eddy Nelson, Eleanor Powell și celebra stea a Operei din Viena, Ilona Massey[98] etc.

Pe lângă cinematograf, orășenii beneficiau și de emisiunile de radio. În anii '30, Radio Chișinău era recunoscut drept unul dintre cele mai performante (sub raport tehnic și artistic) posturi din țară. Postul de radio „Basarabia" avea pentru ziua de duminică, 19 noiembrie 1939 următorul program: ora 9.45 – serviciul religios transmis de la Catedrala Metropolitană, cu predica dlui prof. C. N. Tomescu; ora 14.00 – concertul de prânz – muzică distractivă (discuri); ora 14.30 – radio-jurnal; ora 21.00 – concert de seară cu Nicolae Budacu (voce), acompaniat la pian de dna Erjikowski, ora 21.30 – muzică distractivă și de dans (discuri), ora 22.00 – radio-jurnal.[99]

O altă modalitate de petrecere a timpului liber a locuitorilor orașului Chișinău o constituiau participările la spectaciolele de teatru. În anul 1920 își deschide ușile *Teatrul Popular din Chișinău*. Într-o publicație despre lansarea spectacolului *Fântâna Blanduziei* de V. Alecsandri, se constata cu regret indiferența publicului basarabean față de cei dintâi promotori ai artei în Basarabia.[100] Cu timpul, teatrul basarabean a reușit să atragă atenția publicului. Începând cu 1 august 1921, prin decizia Ministerului Cultelor și Artelor, *Teatrului popular din Chișinău*, care a fuzionat cu trupa locală I. L. Caragiale, i s-a acordat statutul de Teatru Național, devenit astfel a cincea instituție teatrală a țării cu un asemenea statut.[101]

La Chișinău activa și teatrul de expresie rusă A. S. Pușkin, care a montat în scopul familiarizării publicului vorbitor de limba rusă cu cultura românească, mai multe piese traduse din limba română. Dintre actorii care se distingeau prin arta interpretativă evidențiem pe: V. Vronski, M. Kosmacevski ș.a.[102]

În 1919 a fost întemeiat Conservatorul particular *Unirea*, condus de A. D. Dicescu, care a prezentat cu diverse ocazii, concerte simfonice și spectacole de operă. În același an, un grup de entuziaști din Chișinău a organizat *Teatrul de operă*, care a activat cu unele întreruperi până în 1921.[103] În 1922 a concertat la Chișinău orchestra simfonică ieșeană, care aproape pe jumătate era compusă din muzicieni basarabeni.[104]

Vizita la muzeu intră în viața cotidiană a locuitorilor orașului Chișinău, devenind o modalitate de petrecere a timpului liber, dar și o posibilitate de a-și îmbogăți cunoștințele atât despre tradițiile locale, cât și de cultură generală. La Chișinău, ca și în alte mari orașe ale Europei, existau persoane pasionate de obiecte de artă și valoare, colecțiile cărora vor sta la baza fondării muzeelor private ale epocii.[105]

În 1922 este reorganizat *Muzeul Național de Istorie Naturală din Chișinău,* care a trecut, de la 1 aprilie același an, în subordonarea Ministerului Instrucțiunii Publice. Acesta avea mai multe secțiuni: pedologică, geologică și hidrologică, arheologică, meteorologică, zoologică, botanică, agronomică, silvică, etnografică, un atelier de rechizite școlare, bibliotecă.[106] Conform opiniei lui I. Lepsi, „muzeul este destinat, în primul rând, popularizării și studiului științelor naturale asupra Basarabiei, cât și aplicațiunilor practice ale acestor discipline”, dar acesta „nu este numai un institut de cercetări științifice, ci are și scopuri educative și practice”.[107]

În anul 1932 Muzeul avea 490 de colecții, iar biblioteca dispunea de 3 829 de cărți, dintre care 272 de cărți primite recent, 131 – donate, 65 de cărți luate la schimb, 53 de cărți cumpărate, 14 – primite prin abonament și 9 – editate de muzeu. De asemenea, biblioteca primea 69 de periodice: 47 din România și 22 din străinătate (Berlin, Viena, Belgrad, Frankfurt, Ljublijana ș.a.).[108]

Moralitatea. Deși putem vorbi despre existența unui cod al bunelor maniere, bazat pe principii ca: bunul simț, respectul reciproc, corectitudinea, cinstea, omenia, onestitatea etc., locuitorii orașului Chișinău sunt puși de multe ori în situația de a alege între aceste principii și „plăcerile” vieții. Despre moralitatea basarabeanului, N. Iorga menționează: „Mi s-a părut – și nu mă înșel – că văd în Basarabia, în

ceea ce au lăsat rușii, la fiecare lucru făcut de dânșii o iubire, aș zice personală pentru lucrul făcut statului, comunității, cu banii irosiți ori ba, să zicem și furați în parte, ai obștii ori ai guvernului. Și am întâlnit pe unde am fost o legătură strânsă între om și misiunea lui, oricare ar fi proporțiile acesteia, care lipsește, prea adesea, la noi, și nu numai la noi, și care în sine, ca fapt moral, e un lucru de admirat."[109]

Una dintre problemele principale cu care s-a confruntat societatea a fost *alcoolismul*. Acest fenomen, apărut încă în secolul trecut, cunoaște o amploare deosebită, fiind răspândit în întreaga Europă. Consecințele sale asupra vieții sociale sunt evidente: degradarea personală, dezonorarea familiei, demoralizarea societății.

Lupta cu alcoolismul atât de naiv optimistă în perioada precedentă, a intrat într-o stare de rutină, fără să mai conducă la rezultate însemnate. La formarea unei comisii speciale, cu participarea personalităților politice, pentru combaterea viciului, ziarele au reacționat cu un pesimism profund.

Măsurile de prevenire și combatere a acestui viciu al societății vor fi aprofundate după Unire. În conformitate cu *Raportul Arhiepiscopului Chișinăului și Hotinului din 3 aprilie 1919*, constatăm, că „vânzarea alcoolului a trecut sub controlul statului, ceea ce a avut un efect bun asupra populației."[110] Ca rezultat al acestor măsuri, remarcăm o îmbunătățire materială, sanitară și morală a orașului Chișinău. Totuși, chiar dacă autoritățile (statul, biserica etc.) se implicau de nenumărate ori pentru a stopa acest flagel al societății, situația era cu greu ținută sub control.

Criminalitatea a fost una din problemele cele mai grave ale Chișinăului din perioada interbelică. Cronicile criminale din ziare ocupau un spațiu important. Sunt consemnate omoruri, jafuri, tâlhării mari și mici, escrocherii, tentative de suicid etc. Pentru perioada menționată, erau foarte frecvente cazurile de jafuri de automobile pe șoselele interurbane.

E. Giurgea menționează, că: „Basarabia a trecut printr-o întreagă serie de transformări sociale, care au produs chiar dezechilibruri și năzuinți individuale, care nu erau cunoscute în această provincie în anii dinainte de război... Libertinismul care a succedat regimului autocrat rusesc, a înrâurit asupra organizării societății basarabene de astăzi aducând o schimbare profundă în modul ei de a fi și de a cugeta. Tâlhăriile și crimele ordinare provin tocmai din această libertate dusă la exces..."[111]

Începând cu data de 12 iunie 1919 în Basarabia au fost introduse Codul Penal și procedura penală română, legea delictelor flagrante, legea

și regulamentul penitenciarelor; au fost extinse legile înregistrării firmelor, a mărcilor de fabrică, a camerelor de comerț și industrie, a comerțului ambulant, a burselor de comerț și titlului la purtător din codul comercial român; au fost introduse și alte legi, cum ar fi, cea referitoare la chirii și la timbru.[112]

Jafurile, violurile, escrocheriile de orice tip au constituit „deliciul" presei și în perioada anilor 1933-1940.[113] Astfel, în ianuarie 1939, la Chișinău a fost deconspirată o faimoasă rețea de tâlhari.[114]

Statul se implica frecvent în soluționarea problemelor morale ale societății. Pentru a ține sub control situația criminalității, pentru a limita oarecum acest fenomen, poliția efectua periodic, îndeosebi, în perioada marilor sărbători, razii. De exemplu, în preajma sărbătorii naționale a României (în noaptea zilei de 9 mai 1935), pentru a proteja populația în timpul festivităților cu mari aglomerații, a fost întreprins un raid în suburbiile capitalei, cu concursul agenților fiscali, al poliției criminale, al Siguranței și jandarmeriei, în urma căruia au fost reținuți mai mulți suspecți: hoți de buzunare, prostituate etc.[115]

Concluzii. Actul de la 27 martie 1918 a deschis o nouă etapă în istoria românilor din Basarabia, caracterizată prin consolidarea unității politice, administrative, economice, spirituale, cu repercusiuni asupra mentalităților și a vieții cotidiene.

Bineînțeles, nu au lipsit dificultățile cauzate de lupta dintre vechi și nou, de trecerea de la un sistem politic la altul, care a fost receptată de multe ori cu scepticism sau indiferență. Totuși, democratizarea vieții, libertatea cuvântului, votul universal, emanciparea femeii și alte caracteristici ale perioadei au făcut ca, în ansamblu, viața cotidiană în perioada interbelică să fie mai intensă, mai diversă.

Datorită unor factori subiectivi sau obiectivi, mentalitatea basarabeană în perioada dintre cele două războaie mondiale rămâne încă destul de refractară; procesul de conștientizare a identității naționale a fost dificil; frustrările acumulate au determinat astfel conservarea, accentuarea unei identități regionale basarabene.

Orașul Chișinău, în calitate de capitală, a cunoscut un proces accelerat de modernizare, început în perioada anterioară Marii Uniri. Transformarea Chișinăului într-un adevărat centru urban poate fi remarcată atât în ceea ce privește aspectul exterior al orașului (prin construcția de noi străzi, clădiri, monumente, schimbarea stilurilor arhitectonice), dar și prin îmbunătățirea nivelului de trai al locuitorilor săi (crearea și funcționarea serviciilor de salubritate, asigurarea populației cu apă potabilă, iluminarea

străzilor și caselor individuale, instalarea rețelelor de comunicații telefonice).

Divertismentele, ca modalitate de petrecere a timpului liber sunt foarte complexe și comportă un conținut foarte divers. De la cele cu o tentă a dezvoltării intelectuale, cum ar fi, spectacolele de teatru și film, sau cititul cărților, vizitele la muzeu, la cele care constituie o simplă relaxare, de tipul plimbărilor prin parc sau jocul de cărți, toate reprezintă comportamente cotidiene și mentalități ale chișinăuienilor în pragul unui nou secol.

În perioada interbelică, orașul Chișinău se confruntă cu o serie de probleme, de ordin moral: alcoolismul, fumatul, acțiunile de huliganism ale lumii interlope, prostituția, care antrenează un număr sporit de boli, care contribuie la degradarea morală, spirituală a locuitorilor săi. În pofida existenței acestor probleme, locuitorii orașului dispuneau de principii și valori morale sănătoase, drept dovadă ne servesc argumentele aduse de articolele din presa periodică a timpului. Intervențiile nenumărate ale statului, argumentele bisericii, educația obținută în familie și în școli, au contribuit la formarea fizică și morală sănătoasă a indivizilor.

Așadar, în cadrul României întregite (1918-1940), viața cotidiană și mentalitățile locuitorilor orașului Chișinău cunosc modificări substanțiale sub toate aspectele, cu implicații profunde în procesul de urbanizare și de modernizare a orașului, dar și asupra întregii societăți.

NOTE

1 Nicoară, T., *Introducere în istoria mentalităților colective*, Cluj-Napoca, 1995, p. 3-4.

2 Nicoară, T., *Clio în orizontul mileniului trei. Explorări în istoriografia contemporană*, Cluj-Napoca, 2002, p. 16.

3 Burke, P., *Istorie și teorie socială*, Bucuresti, 1999, p. 24.

4 Robinson, J. H., *The New History*, New York, 1912.

5 Burke, P., *Istorie și teorie socială*, București, 1999, p. 25. Burke, P., *The French Historical Revolution: The Annales School 1929-1989*, Cambridge, 1990.

6 Mandrou, R., *L'histoire des mentalités*// Encyclopedia Universalis, vol.8, Paris, 1968, p. 436.

7 Goff, J., *Les mentalités: une histoire ambigue*, Paris, 1983, p. 80. Istoricul apreciază, că „nivelul istoriei mentalităților este cel al cotidianului și automaticului, este ceea ce scapă subiecților individuali ai istoriei, întrucât le dezvăluie conținutul impersonal al gândirii…"

8 Duby, G., *Histoire des sciences et histoire des mentalités* // Revue de Synthèse, 3-ème série, nr. 111-112, Paris, 1983, p. 408. Autorul vorbește despre mentalități ca despre „un ansamblu de idei gata făcute, pe care indivizii le exprimă spontan, într-un anumit mediu uman și într-o anumită epocă".

9 Braudel, F., *Structurile cotidianului*, București, 1995, p. 289. Cercetătorul vede structurile cotidianului la limita dintre posibil și imposibil „trebuie să existe o legătură între viețuirea individului, între asumarea obligată a cotidianului cu ritmurile lui sacadate și înceata trecere a gândului spre împlinire..".

10 Ariès, Ph., Duby, G., *Istoria vieții private*, vol. I-II, București, 1995, p. 13. Demersul autorilor este de a reconstitui modul în care oamenii își organizează habitatul și întreaga lor existență, comportamentul lor în societate și în cercul restrâns al familiei.

11 Constantiniu, F., *Aspecte ale mentalului colectiv sătesc în societatea medievală românească*, // Studii și materiale de istorie medie, VII, București, 1974, p. 69-100; *Sensibilități și mentalități în societatea românească a secolului al XVII-lea*, // Revista de Istorie, nr. 1, București, 1980, p. 147-157.

12 Papu, E., *Barocul ca tip de existență*, vol.I-II, București, 1977.

13 Țighiliu, I., *Societate și mentalitate în Țara Românească și Moldova, secolele XV-XVII,* București, 1998.

14 Duțu, A., *Modele, imagini, privelişti. Incursiuni în cultura europeană modernă*, Cluj-Napoca, 1979; *Dimensiunea umană a istoriei. Direcții în istoria mentalităților*, București, 1986.

15 Boia, L., *Istoria mentalităților (cu privire specială asupra Școlii de la „Annales"),* // Revista de Istorie, tom 33, nr. 5, București, 1980, p. 937-953. Autorul apreciază că mentalitățile apar profund integrate în întreg contextul economic și social.

16 Studiul mentalităților, al imaginarului social, se individualizează în opera lui T. Nicoară. Acesta presupune, potrivit autorului, „o fantezie strunită", structurată de un ansamblu de reprezentări referitoare la o realitate despre care oamenii știu că există, dar pe care nu au văzut-o sau nu o pot vedea. (Nicoară, T., Nicoară, S., *Mentalități colective și imaginar social. Istoria și noile paradigme ale cunoașterii,* Cluj-Napoca, 1996, p. 112.)

17 Avântul pe care îl înregistrează studiile dedicate vieții cotidiene și mentalului colectiv este explicat de istoricul A.-F. Platon prin declinul ideologiilor și al principiului „procesualității dirijate". Acesta presupune încercarea istoricilor de a evidenția o evoluție a istoriei și de a-i descoperi un sens (numite diferit într-o anumită perioadă istorică: „împlinirea planurilor ascunse ale Providenței", „afirmarea Statului", „impunerea liberalismului", sau „biruința finală a socialismului"), care sunt depășite prin comutarea centrelor de interes ale explorării trecutului pe „cotidian" și pe „manierele de gândire". (Platon, A.-F., *Societate și mentalități în Europa medievală. O introducere în antropologia istorică,* Iași, 2000, p. 6.)

18 Scurtu, I., *Viața cotidiană a românilor în perioada interbelică*, București, 2001. Lucrarea prezintă un conținut foarte vast, fapt care ne determină să insistăm asupra complexității problematicii vieții cotidiene.

19 Câteva tentative au fost făcute de istoricii E. Dragnev, V. Pâslariuc și I. Cașu, în cadrul Catedrei UNESCO: Studii Sud-Est Europene. Acești autori au inițiat în cadrul rubricii *„Adio, Secolul XX"* din paginile revistei *Capitala magazin*, prezentarea evoluției orașului Chișinău în prima parte a secolului al XX-lea. Adoptând principiile de tratare a istoriei, stabilite de Școala Analelor, autorii scot în evidență particularitățile mediului de trai al locuitorilor orașului, punând accentul atât pe progresele înregistrate, cât și pe problemele cu care se confrunta societatea, aflată în plin proces de modernizare. (Dragnev, E., Pâslariuc, V., Cașu, I., *Adio secolul XX,* // Capitala magazin, nr. 2, iulie, 2000. *Chișinăul „de altă dată". O succintă cronică a vieții cotidiene (1900-1940) pe marginea presei de epocă,* în *Semne identitare*, Chișinău, 2002.)

20 Braudel, F., *Ecrits sur l'histoire*, Paris, 1969, p. 97.

21 Veyne, P., *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1968, p. 424.

22 Ciobanu, Șt., *Chișinăul*, Chișinău, 1996, p. 35.

23 Toynbee, A., *Orașele în mișcare*, București, 1979, p. 131.

24 Arbore, Z., *Dicționarul geografic al Basarabiei*, Chișinău, 2001, p. 60.

25 Poștarencu, D., *Străzile Chișinăului: denumiri vechi și actuale*, Chișinău, 1998, p. 1. Raportul menționat includea repartizarea geografică a orașului în patru sectoare, divizate în 102 străzi, 20 stradele, 269 cartiere, care includeau 12 biserici, 35 clădiri publice și ale instituțiilor de stat, 11 piețe, 10 bariere, 7 poduri și 5 suburbii.

26 Jukov, V. I., *Goroda Bessarabii (1861-1900 g.g.),* Êichinev, 1975, p. 130. În anul 1897 orașul Chișinău se situa pe locul 14 printre orașele europene ale Imperiului Rus, a căror populație depășea 100 mii de locuitori. Conform

Recensământului, județul Chișinău ocupa o suprafață de 3 271,9 km², densitatea populației reprezenta 85,47 locuitori/km, numărul total al populației era de 279 657 persoane, dintre care 144 625 bărbați și 135 032 femei. În orașul Chișinău locuiau în 108 483 persoane, 56 734 bărbați și 51 749 femei.

27 Toynbee, A., *Orașele în mișcare*, București, 1979, p. 196.

28 *Enciclopedia Romaniei*, vol. III, Bucuresti, p. 61.

29 *Pervaja vseobscaja perepisi naselenija Rossjskoj imperii, 1897 g. III. Bessarabskaja gubernija, Izdanie Centraljnogo Statisticeskogo Komiteta Ministerstva Vnutrennih Del, 1905, p. 1.*

30 *Ibidem*, p. 4-5.

31 *Ibidem*, p. 68-69.

32 Poștarencu, D., *Componența etnică și nivelul de instruire al populației urbane din Basarabia,* // Revista de Istorie a Moldovei, nr. 3, Chișinău, 2004, p. 44-58.

33 Filipescu, C., Giurea, C., *Basarabia: Considerațiuni generale, agricole, economice și statistice,* Chișinău, 1919, p. 55.

34 Poștarencu, D., *Componența socială, confesională și după sex a populației urbane a Basarabiei (1850-1917),* // Revista de Istorie a Moldovei, nr. 4, Chișinău, 2005, p. 5-25.

35 Numărul știutorilor de carte reprezenta 15,6% din populația Basarabiei, în Imperiul Rus - era de 21,1%. (Jukov, V. I., *Formirovanie i razvitie burjuazii i proletariata Bessarabii (1812-1900),* Êichinev, 1982, p. 211.)

36 Iorga, N., *Neamul românesc în Basarabia,* București, 1995, p. 77-92.

37 Poștarencu, D., *Componența etnică și nivelul de instruire al populației urbane din Basarabia,* // Revista de Istorie a Moldovei, nr. 3, Chișinău, 2004, p. 44-58.

38 Bacci, M. L., *Populația în istoria Europei*, București, 2003, p. 9.

39 Êustjabova, S. F., *Goroda Bessarabii (1918-1940),* Êichinev, 1986, p. 26-27.

40 Toynbee, A., *Orașele în mișcare*, București, 1979, p. 195.

41 Bacci, M. L., *Populația în istoria Europei*, București, 2003, p. 11.

42 Cașu, I., *„Politica națională" în Moldova Sovietică (1944-1989),* Chișinău, 2000, p. 118.

43 Ciobanu, Șt., *Basarabia: populația, istoria, cultura*, Chișinău, 1992, p. 25.

44 Cașu, I., op. cit., p. 118.

45 *Ibidem.*

46 Cazacu, P., *Moldova dintre Prut și Nistru, 1812-1918*, Chișinău, 1992, p. 102.

47 (fără autor), *Omul cât trăiește multe vede sau ceea ce am văzut de la alipire și până azi în Basarabia*, // Prut și Nistru, an. II, nr. 7, martie, 1935, p. 6.

48 *Ibidem*, p. 6.

49 Halippa, P., *Aniversarea Unirii Basarabiei*, // Viața Basarabiei, an. VII, nr. 4-5, 1938, p. 1-7.

50 Articol semnat Un român, *Nevoile urgente*, publicat în ziarul Mișcarea din 6 martie 1918.

51 Ghibu, O., *De la Basarabia rusească la Basarabia românească*, vol. I, Cluj-Napoca, 1926, p. 40, 42.

52 Această concepţie includea, între altele, ideea percepţiei ciclice a timpului, potrivit căreia nimic nu se schimbă, totul se repetă, destinul oamenilor se află în mâinile lui Dumnezeu. În acest sens, viitorul nu poate fi influenţat de acţiunile omului. Bobeică, A., *Sfatul Ţării – stindard al renașterii naționale*, Chișinău, 1992, p. 162-163.

53 Rus, I.-A., „The roots and Early Development of „Moldovan"-Romanian Nationalism in Bessarabia (1900-1917*)", // Anuarul Institutului de istorie „A.D.Xenopol" din Iași*, tom. XXXIII, 1996, p. 287-302.

54 Cașu, I., *op. cit.*, p. 122.

55 *Ibidem.*

56 C. P., *Naționalizarea Basarabiei*, // Mișcarea, 8 septembrie 1918.

57 Ţurcanu, I., *Unirea Basarabiei cu România. Preludii, premise, realizări (studii și documente),* Chișinău, 1998, p. 288.

58 Martonne de, E., *What I have seen in Bessarabia*, Paris, Imprimérie des Arts et des Sports, 1919, p. 9-10.

59 Iorga N., *Neamul românesc în Basarabia*, București, 1997, p. 170-171.

60 Ghibu, O., *Trei ani pe frontul basarabean*, București, 1996, p. 206-207.

61 Livezeanu, I., *Cultură și naționalism în România Mare, 1918-1930,* București, 1998, p. 111-157.

62 Bezviconi, Gh., *Reflecţii asupra regionalismului basarabean*, // Viața Basarabiei, an. VII, nr. 1-7, 1938, p. 111.

63 Ibidem, p. 112-117.

64 Costenco, N. F., *Era nouă*, // Viața Basarabiei, an. VII, nr. 8-9, 1938, p. 3-7.

65 *Ibidem*, p. 5.

66 *Ibidem*, p. 6.

67 *Ibidem*, p. 3-7.

68 Iorga, N., *op. cit.*, p. 171.

69 *Unirea Basarabiei cu patria-mamă*, // Mișcarea, 30 martie 1918.

70 Stelian, Șt., *Administrația Moldovei de la Nistru (V),* // România administrativă, IV, nr. 6, 1923, p. 64.

71 Sadoveanu, M., *Drumuri basarabene*, București-Chișinău, 1992, p. 67.

72 Cojocaru, Gh., *Integrarea Basarabiei în cadrul României (1918-1923),* București, 1997, p. 66.

73 Sadoveanu, M., *Drumuri basarabene*, București-Chișinău, 1992, p. 38.

74 Nour, A., *Ce este Basarabia*, vol. XXXVIII, nr. 7-9, 1915, p. 240.

75 *Ibidem*, p. 257.

76 Ioncu, T., *Reforma financiară* // Basarabia economică, nr.3, iulie 1919, p. 68.

77 *Cuvântul dreptății, V,* nr. 1-2, Chișinău, 1923, p. 2.

78 Buzilă, B., *Din istoria vieții bisericești din Basarabia (1812-1918; 1918-1944)*, București-Chișinău, 1996, p. 80.

79 Cazacu, P., op. cit., p. 411-412. Ștefănucă, P., *Între analfabetism și cultură*, // Viața Basarabiei, an. VII, nr. 1-7, Chișinău 1938, p. 32)

80 *Universitatea din Chișinău,* // Mișcarea, 22 februarie 1918.
81 *Școalele secundare din Basarabia*, // Mișcarea, 25 februarie 1918.
82 Cojocaru, Gh., *Integrarea Basarabiei în cadrul României (1918-1923),* București, 1997, p. 216.
83 *Ibidem*, p. 204. În anul universitar 1918-1919 la facultățile acestei instituții s-au înscris 93 studenți basarabeni, în 1919-1920 – 252, în 1920-1921 – 378, în 1921-1922 – 437, în 1922-1923 – 348 etc. În anii 1918-1925 și-au luat licența în domeniul științelor exacte 173 tineri basarabeni de religie creștină și 24 – de confesiune iudaică; în litere și filosofie – 6 creștini și 2 iudaici; în drept – 207 studenți creștini și 37 iudaici. Pentru asigurarea tinerilor care studiau la Universitățile din Iași și București, în anul de studii 1922-1923 au fost rezervate 150 burse a câte 2 400 lei lunar.
84 Sadoveanu, M., *Drumuri basarabene*, București-Chișinău, 1992, p. 34.
85 *Cuvânt Moldovenesc*, 30 octombrie 1929.
86 I. M. R., *Feminismul*, // Răsăritul, an. VIII, nr. 5, ianuarie 1926, p. 8-9.
87 Dragnev, E., Pâslariuc, V., Cașu, I., *Chișinăul „de altă dată". O succintă cronică a vieții cotidiene (1900-1940) pe marginea presei de epocă,* în Semne identitare, Chișinău, 2002, p. 3.
88 Dragnev, E., Pâslariuc, V., *Adio secolul XX (1933-1939),* // Capitala Magazin, nr. 5-6, Chișinău, 2000, p. 5.
89 *Basarabia economică*, an. XIX, nr. 1, ianuarie 1937, p. 39.
90 *Vremea*, 11 octombrie 1934, p. 4.
91 *Gazeta Basarabiei,* an. V, nr. 1229, 20 noiembrie 1939, p. 4.
92 Dragnev, E., Pâslariuc, V., *Adio secolul XX (1933-1939),* // Capitala Magazin, nr. 5-6, Chișinău, 2000, p. 5.
93 *Basarabia economică*, an. XIX, nr. 2, februarie 1937, p. 38-39.
94 *Vremea*, 21 mai 1935.
95 *Vremea*, 11 octombrie 1934.
96 *Gazeta Basarabiei*, an. V, nr. 1229, 20 noiembrie 1939, p. 4.
97 *Ibidem*.
98 *Ibidem*.
99 *Gazeta Basarabiei*, an. V, nr. 1229, 20 noiembrie 1939, p. 4.
100 *Renașterea Moldovei*, II, nr. 1, 1921, p. 16.
101 *Ibidem*.
102 *Vulturul Basarabiei*, Chișinău, II, nr. 16-17, 1921, p. 31-32.
103 Boldur, Al., *Muzica în Basarabia. Schiță istorică,* București, p. 40.
104 *Ibidem*, p. 40. În luna aprilie și-a anunțat intenția de a concerta la Chișinău, *Societatea muzicală George Enescu* din Iași, condusă de maestrul Oscal Nedbal. Publicul din Chișinău avea posibilitatea să asiste în Sala Eparhială la concertele baritonului Angelo Caravia; în incinta școlii muzicale, la concertele pianistului L. Bazilevschi ș.a.
105 La începutul secolului al XX-lea, orașul avea deschise trei muzee: *Muzeul Zemstvei* (agricol, apoi cu caracter zoologic, agricol și de artă casnică), care își va lărgi treptat profilul, datorită donațiilor, devenind un adevărat centru

de cercetare locală, *Muzeului de Istorie* (creat de *Comisia Gubernială Ştiinţifică a Arhivelor din Basarabia*, autor Ion Halippa) şi *Muzeul Bisericesc* (creat în 1906 de *Societatea Istorico-arheologică Bisericească din Basarabia*), care avea trei secţii: numismatică, carte veche şi veşminte bisericeşti. Ploşniţă, E., *Muzeul Basarabean în fluxul istoriei*, Chişinău, 1998; Ploşniţă, E., Răileanu, N., *Pagini de muzeografie basarabeană*, Chişinău, 1999, p. 33.

106 Florov, N., *Muzeul Naţional de Istorie Naturală din Chişinău. Trecutul şi starea lui actuală*, // Buletinul Muzeului Naţional de Istorie Naturală din Chişinău, nr. 1, Chişinău, 1926, p. 3-15.

107 *Ibidem*,, nr. 4, Chişinău, 1932, p. 5.

108 *Ibidem*,, nr. 5, Chişinău, 1933, p. 6- 13.

109 Iorga, N., *Neamul românesc în Basarabia*, Bucureşti, 1997, p. 241.

110 *Raportul Arhiepiscopului Chişinăului şi Hotinului din 3 aprilie 1919, Cu privire la rezultatele aplicării monopolului asupra alcoolului şi influenţa lui asupra populaţiei* // Basarabia economică, nr. 3-4, 1919, p. 44-46.

111 Giurgea, E., *Criminalitatea în Basarabia şi cauzele ei*, // Basarabia economică, an. III, nr. 2, Chişinău, 1922, p. 17-25.

112 Erbiceanu, Vesparian, *Păreri şi discuţiuni. Reînfiinţarea justiţiei româneşti în Basarabia (III), // Cuvântul dreptăţii*, VI, nr. 4, Chişinău, 1924, p. 64.

113 *Gazeta Basarabiei*, an. IV, nr. 818, 3 august 1938, p. 4.

114 Dragnev, E., Pâslariuc, V., *Adio secolul XX (1933-1939),* // Capitala Magazin, nr. 5-6, Chişinău, 2000, p. 5.

115 *Ibidem*, p. 5.

LA VIE QUOTIDIENNE ET LES MENTALITÉS DANS LA VILLE DE CHISINAU AU SEIN DE LA GRANDE ROUMANIE (1918-1940)

Introduction. La vie quotidienne et les mentalités représentent une dimension indispensable de l'existence humaine. Malgré les transformations historiques, les évolutions politiques, sociales, économiques ou culturelles, pour chaque individu, « la grande » histoire se déroule par l'intermédiaire des nécessités quotidiennes. Toute personne, sans tenir compte de l'instruction, de l'âge, du sexe, de la confession ou du milieu de vie a une vie personnelle qui exerce une grande influence sur sa perspective historique.

Ainsi, la vie quotidienne, qui comprend la vie privée, individuelle, représente une direction importante dans les recherches historiques, permettant une perception complète des phénomènes historiques. L'étude de la vie quotidienne et des mentalités des individus d'une société à une époque historique précise nous offre la possibilité de nous créer une vision plus claire, plus profonde sur les particularités d'évolution, sur le niveau de culture et de civilisation de cette société à une certaine étape historique ; elle favorise la reconstruction de l'image d'ensemble de la société dont les individus font partie, elle nous permet la découverte des éléments de la vie sociale que, d'habitude, l'historien ne peut pas mettre en évidence en étudiant l'histoire sociale et politique.

Le problème du quotidien et des mentalités, complexe et très varié en ce qui concerne le contenu et la problématique mises en question, est un sujet nouveau, peu recherché dans l'historiographie roumaine, d'autant moins étudié dans l'historiographie de la République Moldave ; actuellement, il existe seulement quelques études concernant ce problème historique, qui exige une recherche plus rigoureuse.

Ce domaine de l'histoire *(La nouvelle histoire),* apparu au début du XXème siècle, a inauguré une nouvelle perspective globale sur le passé historique, en montrant les manières dont les gens des sociétés passées

voient, saisissent et s'imaginent le monde qui les entoure, comment ils se perçoivent eux-mêmes ou les uns les autres, et les systèmes des valeurs en fonction desquels ils se créent des attitudes, des comportements, des réactions face aux autres ou face aux provocations du milieu naturel, social ou politique.[1]

Les débuts de la nouvelle direction de recherche se retrouvent dans l'historiographie romantique, qui essaie d'élargir la sphère d'intérêt de l'historien, en créant un nouveau paradigme de recherche, qui vise une restitution globale de toute aventure humaine.[2]

L'un des pionniers de cette direction de recherche a été K. Lamprecht, qui a dénoncé dans l'historiographie allemande l'accent mis sur l'histoire politique et sur les personnalités politiques. Il a plaidé pour « une histoire collective », qui pourrait tirer ses conceptions d'autres domaines. « L'histoire, disait Lamprecht, est, premièrement, une science sociale et psychologique ».[3] Ses efforts de sortir du monopole de l'histoire politique n'ont pas eu de succès en Allemagne, qui reste encore fidèle aux conceptions de Ranke, mais ils ont eu des conséquences aux Etats-Unis et en France. Les historiens américains F. J. Turner et J. H. Robinson défendent l'idée d'« une nouvelle histoire », qui étudierait toutes les activités humaines, en empruntant ses idées à l'anthropologie, à l'économie, à la psychologie ou à la sociologie.[4]

Les premiers essais d'établir les directions de la nouvelle discipline appartiennent aux historiens français L. Febvre et M. Bloch, qui ont initié l'apparition de la revue *Annales d'histoire économique et sociale* (Strasbourg, 1929). Les deux historiens s'opposent à la domination de l'histoire politique, qu'ils essaient de remplacer par une histoire « plus ample et plus humaine », qui comprendrait toutes les activités humaines et qui serait moins préoccupée de la narration des événements et plus de l'analyse des « structures ».[5] En partant de leurs recherches, de nouvelles générations d'historiens imposeront le problème du quotidien et des mentalités dans le domaine de l'historiographie contemporaine : R. Mandrou[6], J. Goff[7], G. Duby[8], F. Braudel[9], Ph. Ariès et G. Duby[10] parmi d'autres.

Le sujet du quotidien et celui des mentalités est mis en évidence dans les dernières décennies du XXème siècle dans les recherches de l'historiographie roumaine. Les historiens roumains F. Constantiniu[11], E. Papu[12], I. Ţighiliu[13], A. Duţu[14], L. Boia[15], T. Nicoară[16], A.-F. Platon[17], I. Scurtu[18], par leurs approches théoriques et par la création des instruments de travail convenables, délimitent le contenu du quotidien et des

mentalités en donnant à la nouvelle discipline un statut scientifique reconnu.

Les essais d'aborder les sujets relevant du quotidien et des mentalités sont encore moins connus dans l'historiographie de la République Moldave. Ce domaine reste encore peu exploré par les historiens de l'espace moldave.[19]

En partant de l'idée de F. Braudel, conformément à laquelle l'objectif de l'histoire est « l'individu … et le reste »[20], complétée par P. Veyne, qui réalise qu'en réalité, « tout est digne d'histoire »[21], dans la présente étude on se propose comme *objectif essentiel* la reconstruction des aspects essentiels de la vie quotidienne et des mentalités dans la ville de Chisinau au sein de la Grande Roumanie (1918-1940).

L'importance de l'étude est due au fait que la ville de Chisinau, la capitale actuelle de la République Moldave, représente un centre politique, administratif, économique et culturel important de l'Europe du Sud-Est. Dès la première attestation documentaire (1436) et jusqu'à présent, Chisinau a connu plusieurs étapes d'évolution à la suite desquelles elle s'est transformée d'une simple agglomération rurale en un véritable centre urbain. Une place importante dans l'évolution historique de la ville a est occupée par le début du XXème siècle, quand le processus d'urbanisation et de modernisation s'intensifie ; une nouvelle société est née – la société urbaine, qui représente le milieu favorable à la réception et à la promotion des idées progressistes de l'Occident. Comme Chisinau s'est constitué d'après le modèle et les principes d'organisation des villes russes, son évolution historique dans le cadre de la Grande Roumanie (1918-1940) suppose plusieurs changements dont l'étude reste indispensable pour la reconstitution de l'histoire d'ensemble de la ville.

L'avantage d'être une capitale. Création de l'époque « tsariste »[22], par la forme et l'aspect extérieur, la ville confirme les appréciations de A. Toynbee en ce qui concerne les modalités d'élection des capitales sur des motifs convenables : les conditions d'approvisionnement avec des marchandises, les relations avec l'administration du pays, le maintien de la sécurité et, plus particulièrement, des motifs stratégiques. [23] L'évolution de la ville en qualité de capitale a été déterminée surtout par le fait que Chisinau s'est formé dans un contexte économique, social, politique et culturel particulier, grâce à l'influence du milieu russe, des aspects qui marquent l'évolution de la mentalité et la vie quotidienne de ses habitants.

Rues et quartiers. Comme la plupart des grandes villes de l'Empire Russe, Chisinau occupait un territoire étendu[24], les constructions étant séparées par des rues, groupées en quartiers. La géographie historique de la ville était divisée en quatre secteurs. Conformément au rapport du chef de la police Lazarev du 29 mars 1851, s'adressant au gouverneur militaire de la Bessarabie, le général-lieutenant P. Fiodorov, « le plan de la ville a été réalisé par l'architecte Zauschkevici dans ses limites actuelles ; on a fait une nouvelle division des secteurs, les rues et les ruelles ont été renommées, parce que beaucoup d'entre elles n'avaient pas de nom ou de nombre ».[25]

Jusqu'à l'intégration de la Bessarabie dans la Roumanie, n'ont pas été enregistrées des modifications essentielles dans la division de la ville, à l'exception du changement de nom de quelques rues, survenu en 1912. Dans le cadre de la séance du Conseil des Ministres de la République Moldave du 15 mars 1918, on a décidé l'inclusion du village de Rascani en qualité de quartier suburbain de la ville. Après la Grande Réunion, la plupart des rues ont été renommées ; ainsi, à l'époque de l'entre-deux-guerres, celles-ci avaient 2-3 noms.

Une ville surpeuplée. Le problème démographique était très actuel au début du XXème siècle ; cela, dans les conditions où Chisinau était la ville la plus surpeuplée de la Bessarabie et l'une des plus grandes de l'Empire Russe.[26] Comme d'autres capitales, Chisinau a joué le rôle de creuset, en attirant des immigrants de diverses régions, ayant différentes langues maternelles, différentes coutumes et mœurs et appartenant à des catégories sociales différentes. Ce phénomène était apparemment « normal », dans les conditions de la politique de russification et de dénationalisation, poursuivie par les autorités tsaristes. Celles-ci ont attiré des recrues hétérogènes, issues surtout des provinces de l'Etat qui se trouvaient en la possession du gouvernement russe, mais aussi des provinces situées de l'autre côté des frontières de l'Empire Russe. L'immigration dans la capitale moldave a été parfois forcée, dans d'autres cas volontaire, phénomène apprécié de la manière suivante par A. Toynbee : « dans les deux cas les immigrants devenaient résidents indésirables dans une ville dont les habitants, par leur présence, étaient en mesure d'influencer le sort du gouvernement y siégeant, influençant ainsi la vie des autres habitants, de tous les territoires se trouvant en la possession de ce gouvernement. »[27]

Après la Grande Réunion, Chisinau conserve sa supériorité numérique, étant la deuxième ville de la Roumanie pour ce qui est du nombre

d'habitants, après sa capitale, Bucarest. Conformément au Recensement de 1930, la ville de Chisinau (qui disposait du statut de municipe) avait 117 016 habitants, 57 981 personnes de genre masculin et 59 035 personnes de genre féminin.[28]

Une diversité ethnique et sociale. Sous cet aspect, Chisinau était assez hétérogène. On a déjà mentionné les conditions dans lesquelles s'est constituée et s'est consolidée cette diversité ethnique et sociale, surtout dans les villes-capitales, et plus particulièrement à Chisinau. Pour mettre en évidence la diversité des habitants de la ville en ce qui concerne la structure ethnique et sociale et leur niveau d'instruction, nous avons fait appel au *Recensement impérial du 28 janvier 1897* et au *Recensement de 1930*, qui nous offrent les dates les plus complètes dans ce domaine.[29]

Conformément au premier document, la structure nationale des habitants de la ville, en ce qui concerne *le critère de la langue maternelle* était la suivante : les Juifs représentaient 45, 93% du nombre total de la population urbaine (par comparaison, dans le district les Juifs représentaient seulement 9,48%), ce qui signifie que dans la ville il y avait 30% plus de Juifs que dans le district[30], les Russes (y compris les Ukrainiens et les Biélorusses) constituaient 30,16% de la population de la ville et 13,81% dans le district), les Roumains (ou les Moldaves, comme on les nommait d'après le Recensement) se situaient seulement en troisième position, constituant 17,58% de la population de la ville et 62,90% dans le district. A Chisinau, il y avait encore des Polonais (2,99%), des Allemands (1,17%), des Bulgares (0,85%), et un nombre insignifiant d'Arméniens (0,34%), de Grecs (0,28%), de Tziganes (0,13%), de Turcs (0,03%) et d'autres.

Répartie d'après *la confession religieuse,* la population de Chisinau était divisée comme suit : les chrétiens orthodoxes et les coreligionnaires - 46,59%, cette confession représentant 76,84% de la population dans le district de Chisinau. Les chrétiens étaient suivis de près par les Juifs - 46,31% dans la ville et 19,63% dans le district. Parmi d'autres confessions religieuses rencontrées dans la ville on retrouve comme la plus importante celle des catholiques romains (3,54%), majoritairement composée de Polonais, mais il y a encore des croyants de vieux rite (2,05%), des luthériens (0,89%), des Arméniens grégoriens (0,39%), des musulmans (0,18%) et d'autres confessions religieuses chrétiennes et non-chrétiennes.[31]

L'analyse des données du *Recensement de 1897* faite ultérieurement a prouvé que ces résultats, surtout en ce qui concerne la structure ethnique de la population de la Bessarabie, ne présentaient pas la situation réelle.

Les études récentes réalisées par D. Postarencu confirment le fait que, dans les conditions de la politique de russification et de dénationalisation menée par les autorités tsaristes, les informations du Recensement concernant la structure ethnique des Bessarabiens « peuvent être utilisées sous toute réserve ».[32]

A la veille de la Grande Réunion, la population autochtone, les Moldaves constituaient 30% de la population de Chisinau, les Juifs 46,6%, les Russes 9%, les Ukrainiens 5,3%, les autres ethnies, comme par exemple, les Bulgares ou les Gagaouzes 1,5%.[33]

On peut remarquer une diversité de la population de Chisinau également en ce qui concerne sa *structure sociale*. La population urbaine de Chisinau était divisée en cinq catégories, chacune disposant d'un statut juridique à part : les nobles (personnels et descendants), les marchands, groupés en trois catégories, la petite bourgeoisie, les artisans et les travailleurs. A la différence de la population rurale, la population urbaine était plus diversifiée en ce qui concerne la classe sociale. Sauf les catégories sociales déjà mises en évidence, il y avait : des citoyens d'honneur, des membres du clergé, des paysans, des colons et des asservis étrangers, chacun ayant une situation sociale, économique et fiscale différente, cette particularité étant déterminante pour le caractère divers du mode de vie des habitants de Chisinau.[34]

Le niveau d'instruction. Du point de vue de l'instruction, la Bessarabie occupait la 45ème position sur 50 des gouvernements européens de la Russie autocrate. Le nombre de personnes instruites dans la population urbaine de toute la Bessarabie était de 32,8% ; en même temps, dans la ville de Chisinau celui-ci était de 39,3% – 49,1% de la population masculine et 28,6% de la population féminine (par comparaison, dans le district, il y avait 20,4% personnes instruites). A la différence de Chisinau, à Bucarest le nombre des personnes qui savaient lire et écrire était de 63% en 1900, chiffre qui a augmenté jusqu'à 75% en 1912.[35]

Le niveau réduit de l'alphabétisation a limité l'accès de la population à la vie politique et administrative de la ville et a déterminé, en grande mesure, l'intensification du processus de russification et de dénationalisation entre la période de 1812 jusqu'à 1918. Cette situation est remarquée par l'historien Nicolae Iorga :

> « Celui qui passe par le gymnase numéro un ou deux de Chisinau, le séminaire de la même ville, les institutions ou les orphelinats, celui-ci oublie le sens de la langue maternelle. A l'Université, qui ne se trouve pas

> en Bessarabie, mais à Odessa, à Moscou ou à Petersbourg, l'éloignement de la patrie avance. "L'intellectuel" reste russe d'après la langue, même s'il se dit roumain. »[36]

Les informations récentes, apportées par D. Postarencu, prouvent que, bien que le pourcentage moyen des personnes instruites dans la ville Chisinau, à l'époque tsariste, surpasse deux fois le même indice pour la Bessarabie, il était très réduit à cause de la mauvaise organisation de l'enseignement public, le processus d'instruction étant organisé obligatoirement en russe, ce qui créait aux minorités nationales de graves problèmes pour acquérir des habitudes de lecture et d'écriture. Dans les villes bessarabiennes, les Allemands, les Grecs, les Polonais, les Arméniens, les Russes, les Juifs et les Bulgares avaient un haut niveau d'instruction, tandis qu'on rencontre un niveau très réduit parmi les Moldaves ou les Ukrainiens. Le niveau d'alphabétisation limité de la population autochtone roumaine est ainsi expliqué par l'auteur mentionné : l'intellectualité roumaine de la Bessarabie était peu nombreuse ; on organisait toujours les études en russe, pas en roumain ; en Bessarabie il n'y avait aucune institution d'enseignement supérieur, les jeunes étant obligés de poursuivre leurs études universitaires dans d'autres centres urbains de l'Empire Russe.[37]

Les changements du nombre et de la structure de la population urbaine de Chisinau dès le début du XXème siècle, conservés après l'intégration de la Bessarabie en Roumanie, expliquent en grande mesure, les confrontations entre les forces coercitives (liées au milieu géographique) et les forces électives, déterminées du point de vue social et culturel, tenant du comportement démographique individuel, familial ou collectif.[38]

Ces confrontations ne restent pas stables, l'interaction entre le choix et la contrainte les modifie, en déterminant son caractère particulier ; le climat, l'espace, le sol peuvent être considérés pertinents dans le cas de Chisinau pour établir la démographie, la mobilité ou la densité de la population. D'autre part, ces éléments de l'espace géographique déterminent les sources alimentaires de la population, ayant des conséquences directes sur le régime alimentaire, les tendances vestimentaires, le niveau de vie et de survie de la population. En conséquence, on retrouve des fluctuations du nombre de la population : une augmentation démographique enregistrée de 108 483 habitants (en 1897) à 131 000 en 1902, une diminution à la veille de la première

guerre mondiale jusqu'à 125 000 habitants, une nouvelle augmentation en 1919 – 133 000 habitants, suivie d'une autre décroissance – 117 016 habitants conformément au *Recensement de 1930*.[39]

Les variations démographiques de Chisinau entre les années 1897-1930 sont déterminées, en grande mesure, par les conditions sociales et politiques de l'époque. A. Toynbee établit parmi les causes de ces variations le fait que, « les villes-capitales doivent payer leurs importations de produits alimentaires en fabriquant des biens pour l'export d'une valeur équivalente ; quand elles ne peuvent pas faire face aux obligations assumées, elles doivent subir le destin inévitable d'une ville insolvable : elles s'appauvrissent, leurs population décroît. »[40]

De ce point de vue, les transformations démographiques peuvent expliquer le rythme de vie et la rapidité avec laquelle change une société ou l'autre à une certaine époque historique ; le fait que le nombre d'habitants connaisse des variations majeures représente une preuve que Chisinau a été soumis à une intensification du processus d'urbanisation et de modernisation. D'autre part, les mêmes transformations déterminent la durée et l'âge des générations ; ainsi, la longévité est plus importante parmi les femmes que parmi les hommes, bien que ces derniers soient plus nombreux. Elles sont décisives pour le rythme d'adaptation au mode de vie sociale. Aussi les changements de comportement dans la société ont une relevance démographique, parce qu'ils comprennent des éléments particuliers, comme par exemple, la nuptialité, qui revendique son droit sur la reproduction, le régime alimentaire, qui reste déterminant pour la santé des individus, la mobilité et les migrations, qui influencent la géographie d'une région choisie comme établissement, et enfin, les dimensions numériques.[41]

Mentalité et identité nationale. Le nationalisme comme doctrine politique légitimée et le concept d'identité ethnique comme l'un de ses éléments constitutifs sont apparus grâce à la Révolution française et correspondent à la période où la Bessarabie a été détachée de la Moldavie par la Russie Tsariste. Ainsi, la Bessarabie était isolée du reste de l'Europe à l'époque même où l'idée de la nation, de l'identité ethnique et de la fierté d'appartenir à une communauté ayant la même langue, la même culture, les mêmes traditions et le droit de chaque collectivité de créer son Etat gagnait du terrain en Europe. Cette situation a déterminé l'apparition tardive de la conscience nationale chez les Roumains bessarabiens, dans le sens de la conscience politique.[42] Il y a aussi d'autres causes qui ont mené à ce phénomène : l'urbanisation réduite de la

population locale,[43] l'analphabétisme en masse, l'absence d'une seule langue de communication, le manque de presse en langue roumaine, des éléments considérés essentiels pour la création « d'une communauté imaginée », comme se voit la nation.[44] Par ailleurs, un facteur qui d'habitude a déclenché des processus de différentiations ethniques dans d'autres régions – la colonisation par des éléments étrangers – a eu un impact réduit sur les Bessarabiens. A la différence des autres provinces roumaines éloignées (par exemple, la Transylvanie), où il y avait une distinction religieuse évidente, en Bessarabie russe la plupart des colonisateurs – russes, bulgares, ukrainiens – avaient la même confession religieuse, chrétienne orthodoxe, ce qui n'a pas généré de la part de la population locale une perception violente que les nouveaux venus étaient totalement étrangers, ils ne représentaient pas effectivement l'altérité absolue.[45]

Il n'existe pas, jusqu'à présent, des informations systématisées concernant la mentalité des Bessarabiens au seuil du XXème siècle. Toutefois, les étrangers qui ont connu la Bessarabie après 1812, « ont apprécié la simplicité, la fidélité aux traditions des ancêtres, le courage devant la mort et l'obéissance devant les autorités ».[46]

Un témoin de l'époque raconte dans un article de la presse périodique : « Je regardais autour de moi et je m'étonnais de la bonne croyance, de la pureté et de la simplicité des Moldaves, après cent ans de domination russe et la tempête de russification, avec toutes ses méthodes d'obligations et d'assertions [...]. Ils avaient un noble cœur et une langue propre. »[47]

Les changements intervenus dans les mentalités du temps à cause de la politique tsariste sont visibles, surtout, dans les zones urbaines. Le même auteur met en évidence :

> « Dans les villes, la situation est différente, les Moldaves se donnaient la peine de bien parler le russe, ils se moquaient les uns des autres, car ils écorchaient les mots, russes bien sûr, ils s'insultaient en se disant Tziganes ou rustres, pour prouver qu'ils se sont civilisés, ils crachaient des semences et buvaient de la vodka, aux ribotes ils mangeaient du cruchon, des crêpes farcies, ils épataient les verres et ils tiraient parfois des coups de fusil comme les Russes. »[48]

La conscience nationale des Bessarabiens n'a pas pu se manifester librement sous le régime tsariste. L'organisation des Moldaves s'est faite seulement au début du XXème siècle, quand, en suivant l'exemple d'autres

nationalités de l'Empire, ils ont adopté leurs méthodes et leur courage, en ce qui concerne les revendications politiques, nationales, économiques, culturelles, sociales et administratives pour la Bessarabie.

L'Acte de l'Union de Chisinau s'est inscrit avec des lettres d'or dans l'histoire nationale comme le triomphe de la vérité, et dans l'histoire universelle comme une action de renforcement du grand principe pour lequel le monde s'est massacré dans la première guerre mondiale : le droit des nations de disposer librement de leur destin.[49]

La première guerre mondiale a eu un impact profond sur toute l'Europe, tant dans le domaine politique, que dans le domaine économique, social et culturel : « La guerre a apporté une fort trouble dans la vie des peuples et des Etats. Elle a non seulement amplifié les besoins existants en temps de paix, mais elle a également mis en lumière de nouveaux besoins, issus soit des conditions de vie imposées par la guerre, soit des aspirations de chaque pays ou peuple. »[50]

Pour les Bessarabiens. la première guerre mondiale représente l'époque à laquelle se sont produites les transformations les plus profondes de toute leur histoire moderne, surtout en ce qui concerne la conscience collective de l'idée qu'ils sont un groupe distinct, ayant des particularités qui le distinguent du reste des populations de l'Empire. Au moment où le Conseil du Pays a voté l'Union de la Bessarabie avec la Roumanie, le 27 mars 1918, une bonne partie des Bessarabiens était plus confuse qu'enthousiaste, vraisemblablement parce que la Roumanie royale ne bénéficiait pas d'une bonne réputation parmi les Bessarabiens.[51]

Le niveau réduit d'implication politique et la perpétuation du mode de pensée traditionaliste – le fatalisme,[52] la peur d'être annexés à l'Ukraine ou à la Russie bolchévique, ont constitué les causes essentielles de cette situation. La promesse du gouvernement de Bucarest de garantir l'autonomie locale et l'engagement de promouvoir des réformes sociales et économiques radicales ont été d'autres arguments convaincants des unionistes. Toutefois, les revendications nationales ont été éclipsées par les demandes économiques et sociales.[53] Un autre point de vue postule que les leaders réactionnaires, comme les révolutionnaires de la Bessarabie, se prononçaient contre les bolchéviques et contre l'idée de la réunion avec la Roumanie parce qu'ils avaient peur simplement de l'instauration du nouveau régime politique différent de celui existant jusque là.[54]

L'intégration de la Bessarabie dans la Roumanie n'a pas changé la mentalité du temps. La presse de l'époque remettait en question le fait

que la Bessarabie, par sa population et par son droit historique, soit roumaine, « mais il n'y pas encore dans l'esprit de cette population une forte conscience nationale, qui pourrait la garder contre toute tentation extérieure et qui pourrait la lier indissolublement à tout le reste du peuple roumain. »[55] Pour consolider la conscience nationale, il était nécessaire d'œuvrer dans plusieurs directions. Premièrement, par une sincère et démocratique réforme politique et sociale, qui liera ainsi à l'union les droits politiques et la prospérité du peuple pour consolider l'unification nationale par son identification à la satisfaction des aspirations démocratiques égalitaires de cette population. Ensuite, par une vaste œuvre culturelle, qui donnera à l'instinct national la forme et l'ampleur d'une conscience nationale.[56]

Nicolae N. Alexandri, membre du Conseil du Pays écrivait concernant l'influence du processus de russification sur la mentalité des Bessarabiens : « le génie slave est le génie qui cherche en permanence Dieu, si bien reflété dans la littérature russe qu'il nous a contaminés. C'est pour cela que le Bessarabien n'est plus un Roumain simple, il est un Roumain compliqué. »[57]

Un autre témoignage de l'époque de la Grande Union appartient à Emmanuel de Martonne, professeur à la Sorbonne. En visite en Bessarabie en 1919, il appréciait que la province « est habitée d'une population mêlée, où les mariages interethniques doivent être fréquents, et la notion de race (nationalité) a un terme indéfini », car une personne qui se croit Gagaouze ressemble surtout à un Russe, un Bulgare à un Roumain de la Valachie, et un Russe déclaré n'est pas qu'une personne dont le père est Moldave et la mère Bulgare.»[58]

Après la Grande Union, des personnalités importantes de l'époque ont exprimé des exigences en ce qui concerne la contribution de chaque province à l'essor de la Roumanie. L'historien N. Iorga écrivait que

> « les Bessarabiens devraient donner au Pays l'idéalisme décidé et fanatique, l'irréductible idéalisme combattant jusqu'à la mort, celui qui voit entre l'idée arrivée à la conviction et entre sa réalité en route, qu'importe longue ou courte, une ligne étroite, qui a un devoir devant la vie avec tout ce que peut donner la famille, avec tout que peut réclamer la pensée, avec tout que désire savoir, lier, goûter, il n'y a rien de rien, l'idéalisme pour lequel dans la vielle patrie Russie, il y avait milles personnes qui sont mortes en souriant en pendaison et devant le peloton d'exécution. »[59]

A l'époque de l'entre-deux-guerres, dans une Europe écartelée par les conséquences de la guerre et l'ascension des partis extrémistes, des dictatures politiques, sous la menace permanente d'une nouvelle attaque soviétique, le régime d'assiégé et les répercussions défavorables de celui-ci sont devenus un état d'esprit ordinaire pour la Bessarabie. Cette situation a déterminé au moins dans les premières années d'après l'Union une frustration et une déception parmi les Bessarabiens par rapport aux aspirations des années 1917-1918.[60]

En conséquence, à cause des conditions objectives et subjectives, la mentalité du Roumain bessarabien de ce temps-là reste encore assez réfractaire à l'œuvre de culturalisme de l'Etat roumain et on peut supposer que le progrès en ce qui concerne la conscience de l'identité nationale ait été difficile; ou peut-être les Bessarabiens voyaient différemment, sans enthousiasme, la manière d'affirmer son appartenance à la nation roumaine, dans tout les cas, pas par un grand amour pour le livre ou pour « la lumière » nationale. Les vicissitudes de l'époque, les frustrations accumulées ont ainsi déterminé la sauvegarde et même l'accentuation de l'identité régionale, au détriment de l'identité pan-roumaine : « On est tout d'abord Moldave, ensuite Roumain »[61].

Concernant le régionalisme bessarabien, Gh. Bezviconi estimait : « Les Bessarabiens sont régionalistes, mais ils n'osent pas se recommander sous cette qualité… »[62]

L'idéologie régionaliste que les uns considèrent comme une idéologie étroite, ancrée dans l'empirique, dangereuse et destructrice de l'idéal, que les autres voient comme une idéologie réaliste et salvatrice, est considérée par l'auteur comme « une doctrine qui résout, non favorise les besoins, mais pas les aspirations des groups régionaux ». Toutefois, Gh. Bezviconi distingue trois catégories de régionalisme :

1. *Le régionalisme des ambitieux et des mécontents faux savants.* Celui-ci ne représente pas une doctrine politique, mais la passion irrésistible et dangereuse de quelques personnalités politiques « marquantes », qui confondent la région avec leur personne. La Bessarabie ne connaît pas de cas politiques pathologiques pareils. Les événements antérieurs à l'Union n'ont pas été des actions politiques annonçant un régionalisme politique, mais de simples actions de stratégie politique pour intégrer la Bessarabie au mouvement roumain. Le souvenir de ces actes politiques montre un « particularisme » bessarabien ;

2. *Le régionalisme comme mentalité* ou le régionalisme local, natal, assez fort en Bessarabie ; il peut être apprécié, d'après l'auteur, comme dangereux, car il peut rapidement dévier d'une région à l'autre d'un régionalisme économique et culturel à un régionalisme politique. Dans ce cas, le régionalisme n'est pas déterminé par les besoins locaux et nationaux, il représente une continuité héréditaire. De ce point de vue, le Roumain ayant la conscience de la nation, qui peut s'établir n'importe où sur le territoire du pays, essaie de connaître et de réaliser sur place, c'est à dire, régionalement, mais seulement dans le contexte des nécessités locales et dans le cadre de la nation.
3. *Le régionalisme des réalités* est la sauvegarde économique et culturelle de la Bessarabie. Il doit rester comme une icône en Bessarabie et doit être une fierté pour tout Bessarabien. Ce type de régionalisme suppose une bonne connaissance et la satisfaction des besoins locaux, accompagnés d'une vive activité régionaliste au sein du mouvement roumain (roumanisme).[63]

La mentalité limitée, régionaliste des Bessarabiens est mise en évidence également par N. F. Costenco :

> « Sous les signes de la politique d'hier, le Bessarabien a vécu jours et nuits d'une forte inquiétude et d'un venimeux tumulte spirituel. On a eu la malchance d'être victime d'une fausse mentalité. Rien n'a une bonne ou une mauvaise influence sur un peuple comme l'état d'esprit, c'est à dire la mentalité. La fausse mentalité a été pour la Bessarabie, pendant le joug séculaire de la Russie tsariste et de l'intégration en Roumanie jusqu'à présent, un mauvais génie, invaincu. La fatalité de cette méchanceté a égorgé toute véritable aspiration humaine, elle a déterminé le Bessarabien à se retirer dans la nuit de son isolation… »[64]

Par ailleurs, l'auteur met en évidence une série des particularités de la mentalité bessarabienne, qui ont causé son caractère régional :

> « Le destin a fait que le peuple bessarabien ait un modèle d'esprit spécifique, changé dans la lutte pour la liberté politique et la justice sociale, lutte menée par tous les peuples de l'Empire Russe contre le joug tsariste. C'est dans le mouvement intellectuel russe mystique et fanatique que s'est modelé et s'est fortifiée l'élite roumaine de la Bessarabie. »[65]

L'esprit particulier de la Bessarabie consiste, d'après l'auteur, en : une croyance presque mystique dans un idéal social crédible, une structure cérébrale capable d'abstraction et une rigidité doctrinaire ; une tendance à pousser les idées jusqu'à leur conséquences logiques et une passion implacable pour affirmer et propager ses propres convictions ; une confiance dans sa conscience ; l'honnêteté, un sentiment accentué par la pudeur ; le respect, qui réclame la réciprocité, de la propriété et de l'individualité ; la naïveté, avec une véritable inclination vers l'idéalisme ; le Bessarabien est le fils du paradis des idées irréductibles ; platonicien dans quelque mesure…[66]

Dans les conditions suivantes, la rencontre entre l'intellectuel bessarabien, ayant un profil bien défini, et l'intellectuel bucarestois, dont la caractéristique de l'esprit est l'élasticité, a mis en évidence un contraste profond et déterminé un conflit inévitable d'idéologies, ce qui explique le caractère isolateur du premier.

La politique intéressée a créé immédiatement une série d'états exceptionnels, permanents, parfois déguisés, en donnant aux Bessarabiens l'occasion de revivre toute exaspération et l'affront de la dignité humaine, même s'ils prétendaient à la liberté et au droit légitime. Ainsi est née l'opinion régionaliste, la conception autonome des idées ; on a créé un état d'esprit protecteur et un désir admirable, qu'il est possible par ses forces, d'élever l'esprit opprimé durant des siècles et de rester l'égal d'autres frères roumains.

Le mouvement régional se caractérise, dans le cas des Bessarabiens, par la retraite des intellectuels et leur organisation en un corps indépendant, sans rester toutefois, exclusifs, dans le but de donner la possibilité à la capacité créatrice des esprits autochtones d'utiliser tous les moyens pour s'affirmer sur le plan universel de la culture.[67]

Toutefois, l'idéalisme bessarabien, dénoncé par N. Iorga, ne s'est pas manifesté pleinement dans sa meilleure nature, et pas seulement à cause des Bessarabiens. Par contre, on a vu dans cet idéalisme dont les caractéristiques sont plutôt négatives, emprunté aux Russes, que la Roumanie avait déjà, l'idéalisme de l'homme « qui est toujours mécontent de tout, qui marche la tenue en désordre, qui fouille sans que le grattage soit tranché et jette là-bas un poison qui peut détruire tout fruit ; l'idéal sombre du complot et de la conspiration, qui ne trouve pas le sens positif de la vie mais qui répand partout la science de la négation et ne pouvant mourir souriant, maudit ses jours ».[68]

Ainsi, les temps confus ont mis en évidence les caractéristiques pas du tout agréables des Bessarabiens, vues surtout du point de vue de l'intérêt national, de la relation avec autrui, des caractéristiques qui peuvent être expliquées naturellement et historiquement, qui se sont accentuées et ont déclenché parfois une certaine apathie, d'autres fois même le mépris pour l'appartenance à la communauté politique et culturelle roumaine, et cela parce que plusieurs aspirations des Bessarabiens n'ont pas été réalisées. Cette situation devient plus évidente après 1940, quand la Roumanie abandonne la Bessarabie à la Russie sans aucune résistance, à cause de la sécurité nationale et du soutien international adéquat.

Les répercussions du nouveau régime sur la vie quotidienne. Le changement de régime politique n'a pas toujours été perçu comme idéal dans la vie quotidienne. Au début, l'évènement du 27 mars est apprécié comme « un triomphe inévitable des principes des nationalités, dont la force morale et politique n'a pas pu être vaincue par les campagnes militaires et les agitations hostiles de l'Est conquis et trompé, comme une manifestation victorieuse de la force de vie, de la confiance en soi-même et dans l'avenir », « un rayon de lumière qui caresse nos esprits et réveille nos espoirs éternels. »[69]

L'administration. Le passage de vielles institutions administratives aux nouvelles structures roumaines a été accompagné d'un certain inconfort social et psychologique, remarqué à l'époque :

> « Sous l'ancien régime aucun organe administratif ne s'occupait pas de la vie patriarcale, que menait chaque Moldave, sa vie familiale et sa propriété n'étant affectées en aucune mesure par la communauté, avec l'administration roumaine on voit l'intervention des organes administratifs, de district ou de commune dans la propriété de l'individu pour surveiller les rapports entre la communauté et les citoyens. Le conflit débute entre un mode de vie passé, quand la propriété privée de l'individu était close pour l'administration, et la nouvelle vie, quand celle-ci reste ouverte, une page dans le livre de l'Etat civilisé. »[70]

Evidemment, on a rencontré quelques dissensions entre l'administration centrale et la population autochtone. Les abus des fonctionnaires roumains constituaient un thème de prédilection pour la presse du temps. Un témoin de l'époque en parle :

> « Après les soldats sont venus d'autres roumains : les gendarmes et les fonctionnaires. Les premiers étaient convaincus que la vielle administration russe signifiait obscurité, peur, chaînes, la Sibérie. En apportant avec eux les douces habitudes civilisées de l'administration du Royaume, ils se voyaient les pionniers de la civilisation dans un pays barbare. »[71]

Parallèlement à l'introduction des institutions administratives roumaines, en Bessarabie les institution russes (*les zemstvos*) restaient actives, vieilles institutions publiques d'auto-direction, qui en profitant de l'autonomie dont elles jouissaient en vertu des lois russes en vigueur, se sont transformées dans des centres de résistance roumaine.[72]

Les changements enregistrés dans le domaine de l'administration ont été reçus différemment par la population. Un témoin de la période, père Etienne juge ainsi le nouveau régime de la Bessarabie : « Que dire? Il était vraiment assez bien de vivre sous les autorités russes. On était riche et personne ne te dérangeait. Maintenant les temps sont plus difficiles, mais on sent l'esprit plus doux quand on entend un soldat ou un fonctionnaire parlant notre langue… »[73]

A. Nour, en expliquant aux lecteurs roumains les particularités d'organisation administrative de la Bessarabie au sein de la Russie, affirme la supériorité de cette organisation par rapport au mode d'administration de district roumain, « l'immensité de la Russie et la transformation du Bessarabien en un type de mentalité générale russe a eu une bonne influence sur les gens d'au-delà de Prout : on leur a donné des visions plus larges pour les idées d'action, qui ne sont pas limitées par les frontières aiguës d'un petit pays. »[74]

En même temps, l'auteur précise :

> « ce qui est meilleur en Roumanie par comparaison à la Bessarabie tient de la politique : la liberté de parole, le droit public écrit et, dans une certaine mesure, appliqué ; l'indépendance nationale, l'intégration, le développement, la complexité d'une vie libre, issue de la nation roumaine même. Oh, pour tous ces biens suprêmes, moi, le Bessarabien, je donnerai en échange tous les biens de la vie intellectuelle, sociale et économique qu'on a eus en Russie […]. »[75]

L'économie. La révolution et la guerre civile en Russie, d'une part, et l'intégration de la Bessarabie dans le Royaume roumain, de l'autre, ont déterminé de graves déviations dans l'échange monétaire. Dans la province il y avait, outre les lei roumains, les *roubles romanovistes*,

nommées *« kerenki »* et l'*« argent odhéssite »*. Le chaos de la circulation monétaire, avec touts les essais de réglementation de la part des autorités, était la source de plusieurs spéculations et charlataneries, vidant les poches de simples citoyens. Par le *Décret 901 du 16 avril 1918*, les autorités ont établi un équivalent d'échange de 1 :1 pour les monnaies roumaines et russes ;[76] en réalité, au marché on pouvait acheter la monnaie roumaine avec 60 kopecks, alors que les usuriers la vendaient avec 1,20-1,25 roubles.

La dévaluation du rouble entre les années 1918-1920 a eu pour conséquence la diminution du pouvoir d'achat et a généré de grands mécontentements concernant la modalité d'échange de la vielle monnaie russe. L'unification monétaire a mis fin aux spéculations, elle a contribué à l'instauration d'une discipline financière favorable au développement des affaires économiques et a confirmé l'irréversibilité de l'Union de la Bessarabie avec la Roumanie. Au mois de juillet 1921, le gouvernement a décidé de liquider les succursales des banques de l'ancien empire russe et de transférer leur patrimoine dans l'usage de l'Etat.[77]

L'Eglise. Le problème de l'Eglise a suscité de grandes discussions dans les premières années après l'intégration. Si l'introduction du service religieux en roumain a été commencée pendant la révolution dans les villages roumains et dans quelques églises urbaines, après l'Union, les évêques russes Anastasie, Gavril et Dionisie n'ont pas reconnu la nouvelle situation en matière religieuse, affirmant que l'Union est une question politique, sans conséquences sur la situation de l'Eglise.[78]

La question de l'Eglise avait un caractère assez complexe ; Moscou a cherché à utiliser tous les moyens de diversion pour atteindre ses buts de domination et de créer des dissensions parmi les croyants chrétiens.

Le 1er avril 1919, on a introduit officiellement en Bessarabie le calendrier grégorien. Le vieux calendrier était devenu anachronique et créait de graves difficultés dans les relations avec les Etats européens. Mais la réforme visait seulement le calendrier laïc, l'orthodoxe continuait de rester le julien, comme dans toute la Roumanie. Dans la presse de l'époque cette modification a suscité des réactions amusées ; grâce à la nouvelle réforme, les habitants de Chisinau se sont couchés le 31 mars et ils se sont réveillés le 13 avril !

L'enseignement. Dans la période historique d'entre les deux guerres mondiales, on a enregistré les meilleurs progrès dans le domaine de l'enseignement. Dès la fin de 1917, le Conseil du Pays et le Conseil Directeur ont accordé une attention plus particulière à l'enseignement,

à la nationalisation des écoles. « On se propose de changer l'école dans l'enseignement populaire d'une telle manière qu'elle corresponde aux besoins quotidiens, à l'esprit et au passé national de la Bessarabie. Il est nécessaire, avant tout, d'ouvrir des écoles nationales. »[79]

Le journal « Miscarea » (*Le mouvement*) de Iasi soulignait l'importance de ce processus et demandait son soutien. Ainsi, on a remarqué l'ouverture, le 18 février 1918 de l'Université Populaire, « dont les cours doivent compléter l'enseignement secondaire, ayant des fondements roumains. Le programme d'ouverture a été conçu pour correspondre aux besoins culturels plus impérieux ».[80] Les cours enseignés se sont réjouis d'une nombreuse assistance, étant acceptés avec beaucoup d'intérêt. Sauf les difficultés matérielles, l'absence des manuels et des professeurs, on a vu qu'à Chisinau certaines personnes « attendaient même changer les temps d'autrefois et le tsarisme retourne avec toute son action de russification. »[81]

L'Université Populaire de Chisinau détenait une bibliothèque, qui a passé le 1er juillet 1920 sous la juridiction de l'Etat, ayant le droit de recevoir gratuitement deux exemplaires des publications parues dans le pays. En 1926, la bibliothèque disposait de 15 330 volumes en roumain, 1296 en français, 300 en allemand et 3000 en russe. Pendant une période courte de temps, l'Université de Chisinau s'est transformée en un prestigieux centre de culture, ayant une bonne réputation dans le pays et à l'étranger.[82]

Après l'Union, les jeunes bessarabiens avaient la possibilité de continuer leurs études dans les institutions d'enseignement supérieur roumaines ou étrangères. Un rôle important dans le perfectionnement des professeurs de la Bessarabie, ayant des études supérieures, a été joué par l'Université de Iasi. Par le *Décret Royal de 20 décembre 1919* on a accordé un crédit de 400 mille lei pour couvrir les frais nécessaires à fonder un foyer afin de pouvoir loger 400 étudiants bessarabiens qui faisaient leurs études dans cette institution.[83]

Par un effort conjugué des personnalités roumaines, par l'aide accordée par l'Etat roumain, la Bessarabie a connu durant une période courte de temps un essor considérable dans le domaine de l'enseignement, de la culture et de la science, en réussissant à dépasser les handicaps que la séparaient d'autres provinces roumaines.

La langue. Dans la presse de l'époque on retrouve toujours des articles où on parle de la situation inquiétante de la langue parlée en Bessarabie. Certains auteurs donnaient l'alarme en écrivant que les journaux

apparaissent dans un roumain écorché et que dans les rues on entend parler plus la langue russe.

Cette « vogue » a été héritée de la période antérieure : « Les petits bourgeois avaient pour ambition d'anoblir leur progéniture d'une telle manière à faire de leurs descendants une véritable *barisnia*. »[84]

Dans un article, l'un des correspondants écrivait : « J'étais par hasard aux examens d'équivalence qu'on donnait à un certain lycée roumain. De tout le torrent des jeunes qui attendaient dans les couloirs personne ne parlait en roumain, au moins dans l'enceinte du lycée dont l'emblème nous montre qu'il est roumain. » [85] Cette situation n'est pas inhabituelle, si on tient compte de la structure ethnique de la ville.

La vie quotidienne. La période historique d'entre les deux guerres mondiales représente, probablement, l'une des plus mémorables pages de l'histoire de Chisinau. La vie quotidienne de la ville a connu trois étapes : a) les années 1918-1920, qui présentent l'époque de l'intégration de la Bessarabie en Roumanie ; b) les années 1923-1933 – « les tumultueuses années 20 » – la période d'essor et de stabilité économique ; c) les années 1933-1940 ou la période de la « grande crise européenne », ayant de répercussions négatives sur la vie quotidienne.

« Les tumultueuses années 20 », qui se sont distinguées par leur frivolité et leur prospérité, ont laissé des traces profondes dans la mémoire de la population. Ce sont les années au cours desquelles les masses populaires ont pu bénéficier des résultats d'un développement industriel appréciable. C'est l'époque de grands mouvements sociaux, d'une culture de masse. La paix, instaurée dans le tumulte, n'a pas résisté. Les historiens parlent même d'une longue guerre mondiale entre les années 1914-1945, avec un armistice de 20 ans. En résulte l'intensité de la vie, « la fureur de vivre », qui caractérise cette « génération perdue » et déchirée entre les deux carnages créés par les guerres.

Dans toute l'Europe, cette période se caractérise par une appétit prononcé pour la vie, par la tendance à répugner à toute sorte de contraintes et de barrières, toutes convenances, de revoir les normes et la morale « bourgeoise ». Ces *« années folles »* de l'Europe étaient comme un type de revanche sur les difficultés provoquées par la première guerre mondiale.

Toutefois, on avait l'intuition que la paix serait courte. Le désir de choquer, en manifestant ainsi la désapprobation de ce qui se passe autour de l'individu, reste spécifique dans l'art et ses directions d'avant-garde

(cubisme, dadaïsme, surréalisme), il est présent également dans la vie quotidienne. L'une des conséquences de la guerre a été la démocratisation de la vie. Le suffrage universel, la liberté de la presse, l'émancipation de la femme. A celle-ci revient un rôle plus important dans la société. Le carnage européen a eu pour conséquence la diminution de la population masculine, que la femme était prête à remplacer. En conséquence, on ressent l'implication de la femme dans plusieurs domaines d'activité : il y a des femmes avocates, professeurs, aviatrices, militaires, géologues, et cela n'étonne plus personne. En caractérisant le féminisme de la Bessarabie, I. M. R. précise que celui-ci, qui n'est pas un phénomène nouveau, se manifeste par un esprit de mécontentement, de révolte et parfois de cynisme de la part des femmes modernes, surtout de celles qui disposent d'une certaine fortune et d'une éducation. D'ailleurs, le nombre des femmes qui veulent exercer librement une profession et qui ne désirent pas se marier est assez important pour la période caractérisée.[86]

En Bessarabie la situation était incertaine également à cause de l'Union Soviétique, qui n'a jamais reconnu l'intégration de cette province à la Roumanie, ce qui a fait que ce territoire est resté une « zone contestée ». C'est pour cela que l'économie ne s'est pas développée au niveau escompté, car les capitaux n'arrivent pas dans une région marquée par l'incertitude.

La grande crise des années 30 a été suivie d'une dépréciation significative des monnaies nationales, d'une diminution du pouvoir d'achat de l'argent et d'une réduction du niveau de vie de la population de l'Europe. Cette crise a eu des répercussions également sur les habitants de Chisinau. La presse du temps est dominée par des accents pessimistes, les critiques à l'adresse des autorités dominent partout. Le budget de la ville est tombé en comparaison avec l'époque antérieure, ce qui a eu des conséquences néfastes sur les propriétés urbaines. L'augmentation des dettes publiques de l'Etat a causé le retardement de l'acquittement des salaires aux fonctionnaires et des retraites.[87]

La crise a marqué profondément aussi les budgets des citoyens. Le pouvoir d'achat de l'argent est tombé, les prix des produits alimentaires et des services ont augmenté proportionnellement. Ainsi, dans la première moitié de 1935, les prix ont augmenté d'au moins 15-20%. En conséquence, la consommation de nombreux produits alimentaires a diminué.[88]

Les conditions et le niveau de vie. En général, toute la période d'entre les deux guerres mondiales s'est caractérisée par une certaine prospérité de la population. Dans les conditions où les profits moyens de la

bourgeoisie variaient autour de 200 000 lei annuellement et la plupart des fonctionnaires disposaient des revenus qui dépassaient 20 000 lei, les prix paraissent assez accessibles aux habitants de la ville. Conformément à la *Liste des prix des différents produits vendus au marché de Chisinau entre les 15-30 décembre 1936*, on vendait un kilogramme de sucre au prix de 28-32 lei, un kilo de riz à 25-30 lei, un litre d'huile de tournesol à 35 lei, un litre d'huile d'olives à 110-140 lei, 10 œufs coûtaient 20 lei, un litre de lait 5-6 lei, un kilogramme de beurre pressé 80-85 lei, un kilogramme de crème 40-50 lei, un kilogramme de fromage blanc12-16 lei, un kilogramme de fromageon 25 lei, un kilogramme de hareng salé 50-60 lei, un kilogramme de viande de boucherie 20 lei, un kilogramme de viande de porc 25-35 lei, un kilogramme de pommes de terres 2,5-3 lei, un kilo d'oignons 3-4 lei, de haricots 12-15 lei, de choux 2 lei, de carottes 4 lei, de betterave 2 lei.[89]

Les espaces publics offraient des menus complexes et aux prix accessibles. Les personnes qui ne voulaient pas préparer quelque chose à la maison pouvaient prendre le déjeuner au restaurant « Sapte butoaie », situé sur la rue Armeneasca, nr. 54, où pour un déjeuner à deux plats ils payaient 8 lei, pour un litre de vin 6 lei[90] ; un autre local, « Birtul lui Sutikov », proposait un menu à deux plats (pain inclus) pour 17 lei, les étudiants et les fonctionnaires bénéficiant de 20% réduction. La pension située rue Regele Ferdinand I, nr. 81, offrait un déjeuner à deux plats pour 12 lei, de trois plats pour 15 lei, au restaurant de « Peaha » de la place Sf. Ilie, on payait pour deux plats et un litre de vin 25 lei.[91] Les prix des vêtements et des chaussures ne sont pas exorbitants. Le prix des souliers variait, en fonction du modèle, entre 400 et 500 lei, un complet coûtait 1500 lei, un manteau d'hiver 1200 lei, une veste de cuir 1800 lei. Ainsi, avec un salaire moyen, le citoyen pouvait se permettre de mener une vie relativement décente.

Par contre, les loyers étaient très élevés. Un appartement de trois pièces coûtait presque 3000 lei, dont 20% représentaient les services communaux, surtout l'eau, dans les maisons pourvues d'un système de canalisation. Les prix de l'énergie étaient un peu plus bas que la moyenne du pays. Pour un kilowatt on payait entre 13 et18 lei, en fonction de la saison. Par comparaison, à Balti, Comrat, Cetatea-Alba, le prix de l'énergie était de 20-25 lei, à Bucarest de 9 lei, parce que la ville disposait d'une station plus moderne. En 1932 à Chisinau il y avait 7000 personnes abonnées, les revenus de l'usine électrique étant de 16 000 000 lei annuellement.[92]

Pendant l'année 1936, le coût de la vie dans la ville Chisinau a augmenté approximativement de 4%. Par comparaison, celui-ci a varié dans la même période, d'un pays à l'autre. Ainsi, en France il a augmenté de 2,4%, en Chine de 6,1%, en Belgique de 6,75%, au Japon de 5,66%, en Angleterre de 2,70%, en Allemagne de 1,0%, en Hongrie de 6,1%, en Pologne de 5,25% etc.[93] Dans ces conditions, le budget de la ville n'était pas toujours proportionnel aux nouveaux modes de vie.

Le temps libre. Les divertissements. Le mode de vie des habitants de Chisinau serait méconnu sans s'intéresser aux modalités d'organisation du temps libre et au divertissements. A la fin des heures de travail ou à la fin de la semaine, les citadins organisaient individuellement, mais en fonction du milieu social, à leur gré les heures de repos et de distraction. Celles-ci comprenaient des activités assez variées : la lecture, les visites au théâtre et au cinéma, au musée ou à la bibliothèque, les promenades dans le parc, les distractions dans les salles de danse et de musique, les sorties au café avec les amis ou une véritable distraction au restaurant.

Parmi les modalités les plus fréquentes de relaxation, on compte la lecture. Sois qu'on pense à la littérature artistique, sois à la simple lecture des journaux quotidiens, la lecture reste un divertissement préféré après une journée de travail fatigante .

La presse a occupé une place très importante dans l'organisation du temps libre des citoyens. En 1921 en Bessarabie il y avait 32 journaux et 38 revues, dont 19 journaux et 35 revues roumains, 10 journaux et 3 revues russes, un journal juif et 2 journaux allemands. Les thèmes les plus abordés dans la presse étaient ceux à caractère social, économique, les questions de l'élaboration d'un cadre juridique adéquat à l'Etat roumain, l'émancipation spirituelle et nationale de la population, l'augmentation du niveau de vie.

La ville des années 20 offrait la possibilité de mener une vie mondaine intensive. En 1929, à Chisinau il y avait 450 restaurants, cafés, etc., où les habitants de la capitale pouvaient organiser à leur gré leur temps libre.

Pour le divertissement des clients on invitait parfois des formations musicales reconnues. Ainsi, au café « Corso » (qui se proposait de faire revivre les traditions européennes), jouait une troupe de jazz allemande, au restaurant « Savoy » était représenté un *music hall* de Bucarest, etc.[94]

La vie culturelle de la capitale était assez intensive. Le cinéma reste le point d'attraction des habitants, même s'il ne pouvait pas concourir

avec les tavernes. Les cinémas « Express », « Coloseum », « Orfeum », « Odéon » attiraient l'attention des spectateurs avec des titres et des tournées sensationnelles. Ainsi, au cinéma « Express », on annonçait la tournée de l'artiste de jazz américain Hetman Prisent, le coût du billet variant entre 8-35 lei[95], au cinéma « Orfeum » on lançait la première du film « La nuit de la fortune », ayant comme sujet la vie et l'amour du grand compositeur russe P. Tchaïkovski, avec l'actrice suédoise Sarah Leander, accompagnée par l'orchestre symphonique d'Etat[96], au cinéma « Odéon » on pouvait voir le grand film français « A l'aube », d'après le roman de V. Baum, avec dans le rôle principal la célèbre Danielle Darrieux[97], au cinéma « Express » on annonçait le spectacle musical « Rosalie », avec les acteurs Eddy Nelson, Eléonore Powell et la célèbre Ylonne Massey[98], etc.

A part les cinémas, les citadins bénéficiaient des émissions de radio. Dans les années 30, Radio-Chisinau était connue comme l'une des plus performantes stations du pays (du point de vue technique et artistique). La station de radio « la Bessarabie » avait pour le dimanche 19 novembre 1939, le programme suivant : à 9h45 – le service religieux transmis de la Cathédrale Métropolitaine, avec le prêche du professeur C. N. Tomescu ; à 14h00 – le concert du déjeuner – de la musique distractive (des disques) ; à 14h30 – le journal radio ; à 21h00 – le concert de soirée avec Nicolae Budacu (voix), accompagné au piano par Mme Erjikowski ; à 21h30 – de la musique distractive et de danse (des disques), à 22h00 – le journal radio.[99]

Les manifestations théâtrales étaient une autre modalité d'organiser le loisir des habitants de Chisinau. En 1920 a ouvert ses portes le *Théâtre Populaire de Chisinau*. Dans une publication de l'époque, on parlait du lancement du spectacle *Fantana Blanduziei* de V. Alecsandri et on constatait à regret l'indifférence du public bessarabien.[100] Plus tard, le théâtre bessarabien a réussi à attirer l'attention du public. Le 1er août 1921, par la décision du Ministère des Cultes et des Arts, le *Théâtre Populaire de Chisinau,* qui a fusionné avec une troupe locale, *I. L. Caragiale*, a reçu le statut de *Théâtre National*, devenant ainsi la cinquième institution théâtrale du pays.[101]

A Chisinau il y avait encore le théâtre d'expression russe *A. Puşkin*, qui a monté plusieurs compositions traduites de la langue roumaine dans le but de familiariser le public russe avec la culture roumaine. Parmi les acteurs les plus connus il y avait : V. Vronski, M. Kosmacevski et al.[102]

En 1919, on a créé le Conservatoire particulier *Unirea*, dirigé par A. D. Dicescu, qui a présenté à différentes occasions des concerts symphoniques et des spectacles d'opéra. En même temps, un groupe d'enthousiastes de Chisinau a organisé le *Théâtre d'opéra*, actif jusqu'en 1921.[103] En 1922, l'orchestre symphonique de Iasi, dont la moitié était composée d'artistes bessarabiens, a donné des concerts à Chisinau.[104]

La visite au musée entre dans la vie quotidienne des habitants de Chisinau, devenant l'une des modalités préférées d'organiser le loisir et une possibilité d'enrichir ses connaissances sur les traditions locales et la culture générale. A Chisinau, comme dans d'autres villes de l'Europe, il y avait des personnes passionnées d'œuvres d'art et de valeur, dont les collections se trouveront au fondement des musées privés modernes.[105]

En 1922, on a réorganisé le *Musée National d'Histoire Naturelle de Chisinau,* qui est passé le 1er avril de la même année sous la direction du Ministère de l'Instruction Publique. Celui-ci avait plusieurs sections : pédologue, géologique et hydrologique, archéologique, météorologique, zoologique, botanique, agronomique, sylvicole, ethnographique, un atelier scolaire et une bibliothèque.[106] Conformément à l'opinion de I. Lepsi, « le musée est destiné à la familiarisation et à l'étude des sciences naturelles de la Bessarabie et aux applications pratiques de ces sciences », mais celui-ci « n'est pas seulement un institut de recherches scientifiques, il a des objectifs éducatifs et pratiques ».[107]

En 1932, le musée avait 490 collections, la bibliothèque disposait de 3829 livres, dont 272 livres reçus récemment, 131 donnés, 65 pris en échange, 53 achetés, 14 livres reçus par abonnement et 9 édités au musée. La bibliothèque recevait encore 69 publications périodiques : 47 de Roumanie et 22 de l'étranger : Berlin, Vienne, Belgrade, Francfort, Ljubljana et d'autres.[108]

La moralité. Bien qu'on peut parler de l'existence d'un code de bonnes manières, avec des principes moraux comme le bon sens, le respect réciproque, la correction, la modestie, la chasteté etc., les habitants de Chisinau se trouvent plusieurs fois dans la situation de choisir entre ces principes et les « plaisirs » de la vie. En ce qui concerne la moralité des Bessarabiens, l'historien N. Iorga affirme : « J'ai eu l'impression – et je n'en doute pas – que je vois en Bessarabie, en ce que les Russes ont laissé, dans chaque chose faite, un sorte d'amour je dirais personnel pour l'Etat, pour la communauté, à l'aide de l'argent, parfois peut-être volé en partie, de la communauté ou du gouvernement. J'ai rencontré là où je suis allé un fort lien entre la personne et sa mission, indépendamment de

son importance, qui manque chez nous, mais qui comme un fait moral reste une chose à admirer. »[109]

L'un de problèmes essentiels de la société a été *l'alcoolisme*. Ce phénomène, apparu au cours du siècle passé, connaît une ampleur significative, étant répandu dans toute l'Europe. Ses conséquences sur la vie sociale sont évidentes : la dégradation personnelle, le déshonneur de la famille, la démoralisation de la société.

La lutte contre l'alcoolisme si naïvement optimiste à l'époque antérieure, est entrée dans un état de routine, sans créer des résultats importants. La presse a réagi avec un profond pessimisme à la formation d'une commission spéciale, comprenant des personnalités politiques, pour combattre ce vice.

Les mesures pour prévenir et pour combattre ce fléau de la société seront développées après l'Union. Conformément au *Rapport de l'Archevêque de Chisinau et de Hautin du 3 avril 1919*, on constate que « la vente de l'alcool est passée sous le contrôle de l'Etat, ce qui a eu de bons résultat sur la population ».[110] En conséquence, on remarque une amélioration matérielle, sanitaire et morale de la ville. Toutefois, même si les autorités (l'Etat, l'Eglise etc.) s'impliquaient pour maîtriser ce fléau de la société, la situation pouvait à peine être tenue sous contrôle.

La criminalité reste l'un des problèmes les plus endémiques de Chisinau durant la période de l'entre-deux-guerres. Les chroniques criminelles occupaient dans la presse périodique du temps un espace très important. On constate des meurtres, des vols, des pillages, des escroqueries, des tentatives de suicide etc. Il y avait fréquemment des cas de vols d'automobiles et de pillage sur les routes interurbaines.

E. Giurgea écrit : « La Bessarabie est passée par une série de transformations sociales, qui ont causé des déséquilibres et des aspirations individuelles qui n'étaient pas connus dans cette province avant la guerre. Le libertinisme qui a succédé au régime autocratique russe, a influencé l'organisation de la société bessarabienne d'aujourd'hui en apportant une profonde modification dans son mode d'être et de penser. Les pillages et les crimes ordinaires proviennent surtout de ce libertinisme en excès. »[111]

Dès le 12 juin 1919, on a introduit en Bessarabie le code pénal et la procédure pénale roumaine, la loi des flagrants délits, la loi et le règlement des pénitenciers ; sont entrées en vigueur les lois de l'enregistrement des firmes, des marques de fabrique, des chambres de commerce et du titre de porteur du code de commerce roumain, ainsi que celles concernant la location.[112]

Les pillages, les viols, les escroqueries restent cependant le « délice » de la presse jusque dans la période des années 1933-1940.[113] Ainsi, au mois de janvier 1939, on a démantelé à Chisinau un réseau de pilleurs reconnus.[114]

L'Etat s'impliquait fréquemment dans la solution des questions morales de la société. Pour tenir sous contrôle la situation de la criminalité, pour limiter ce phénomène, les autorités effectuaient périodiquement, surtout à la veille des grandes fêtes, des rafles de police. Par exemple, à la veille de la fête nationale de la Roumanie (la nuit du 9 mai 1935), on a entrepris un raid dans les faubourgs de la capitale, pour protéger la population pendant les manifestations, à l'aide des agents fiscaux, de la police criminelle, de la sécurité et de la gendarmerie, qui ont retenu plusieurs personnes suspectes : des voleurs, des prostituées etc.[115]

Conclusions. L'Acte du 27 mars 1918 a ouvert une nouvelle étape dans l'histoire des Roumains Bessarabiens, caractérisée par la consolidation de l'unité politique, administrative, économique et spirituelle et qui a eu des répercussions sur la mentalité et la vie quotidienne.

Bien sûr, les difficultés n'ont pas manqué, elles ont été causées par la lutte entre l'ancien et le nouveau, le passage d'un système politique à l'autre, qui a été reçu parfois avec scepticisme ou indifférence. Toutefois, la démocratisation de la vie, la liberté de la parole, le suffrage universel, l'émancipation de la femme, qui ont caractérisé l'époque, ont contribué à ce que la vie quotidienne de la période de l'entre-deux-guerres soit plus diverse, plus intense.

En raison de facteurs subjectifs ou objectifs, la mentalité des Bessarabiens reste encore assez réfractaire ; le processus de consolidation de la conscience nationale a été très difficile ; les frustrations accumulées ont déterminé la conservation, l'accentuation d'une identité régionale bessarabienne.

La ville de Chisinau, en tant que capitale du pays, a connu un processus accéléré de modernisation, débuté avant la Grande Union. La transformation de Chisinau en un véritable centre urbain peut être remarquée par son aspect extérieur (la construction des rues, des bâtiments, des monuments, la diversité des styles architecturaux) et dans l'amélioration du niveau de vie de ses habitants (la création et le fonctionnement des services de salubrité, l'approvisionnement en eau, l'illumination des rues et des maisons particulières, l'installation des réseaux de communication téléphonique).

Les divertissements, comme modalité d'organiser le loisir, sont très complexes et ont un contenu varié. Ils diffèrent entre ceux ayant un caractère intellectuel, comme par exemple les spectacles de théâtre et de cinéma, la lecture, les visites au musée, et les autres qui constituent une simple relaxation : les promenades ou les jeux de cartes par exemple. Dans l'ensemble, tous sont représentatifs des attitudes et du comportement dans la vie quotidienne et de la mentalité des citadins au début d'un nouveau siècle.

En ce temps-là, Chisinau se confrontait à une série de problèmes moraux : l'alcoolisme, la fumée, les actions de pillage, la prostitution, qui entraînait plusieurs maladies, et qui tous ensemble contribuaient à la dégradation spirituelle et morale de ses habitants. Toutefois, les citadins possédaient des principes et des valeurs morales saines, justifiés par les articles de la presse de l'époque. Les interventions innombrables de l'Etat, les arguments de l'Eglise, l'éducation reçue dans la famille ou à l'école, ont contribué à une saine formation physique et morale des individus.

En conclusion, au sein de la Roumanie réunie (1918-1940), la vie quotidienne et les mentalités de la ville Chisinau connaissent de profonds changements sous tous les aspects, ayant de grandes implications dans le processus d'urbanisation et de modernisation de la ville, comme dans toute la société.

NOTES

1 Nicoară, T., *Introducere în istoria mentalităților colective*, Cluj-Napoca, 1995, p. 3-4.

2 Nicoară, T., *Clio în orizontul mileniului trei. Explorări în istoriografia contemporană*, Cluj-Napoca, 2002, p. 16.

3 Burke, P., *Istorie și teorie socială*, Bucuresti, 1999, p. 24.

4 Robinson, J. H., *The New History*, New York, 1912.

5 Burke, P., *Istorie și teorie socială*, Bucuresti, 1999, p. 25. Burke, P., *The French Historical Revolution : The Annales School 1929-1989*, Cambridge, 1990.

6 Mandrou, R., *L'histoire des mentalités*// Encyclopedia Universalis, vol.8, Paris, 1968, p. 436.

7 Goff, J., *Les mentalités : une histoire ambigue*, Paris, 1983, p. 80. L'historien considère que « le niveau de l'histoire des mentalités est celui du quotidien et de l'automatisme, ce qui échappe aux sujets individuels de l'histoire, car il décrit le contenu impersonnel de la pensée. »

8 Duby, Duby, G., *Histoire des sciences et histoire des mentalités* // Revue de Synthèse, 3ème série, nr. 111-112, Paris, 1983, p. 408. L'auteur parle des mentalités comme « d'un ensemble des idées faites que les individus les expriment spontanément dans un certain milieu humain et en une certaine époque historique. »

9 Braudel, F., *Structurile cotidianului*, București, 1995, p. 289. Le chercheur voit les structures du quotidien à la limite du possible et de l'impossible, « il faut exister une relation entre la vie de l'individu, entre le quotidien obligatoirement assumé avec ses rythmes saccadés et le lent passage de la pensée vers l'accomplissement. »

10 Ariès, Ph., Duby, G., *Istoria vieții private*, vol. I-II, București, 1995, p. 13. La démarche des auteurs est de reconstituer le mode de vie dans lequel les gens organisent leur habitat et leur existence, le comportement dans la société et dans la famille.

11 Constantiniu, F., *Aspecte ale mentalului colectiv sătesc în societatea medievală românească*, // Studii și materiale de istorie medie, VII, București, 1974, p. 69-100; *Sensibilități și mentalități în societatea românească a secolului al XVII-lea*, // Revista de Istorie, nr. 1, București, 1980, p. 147-157.

12 Papu, E., *Barocul ca tip de existență*, vol.I-II, București, 1977.

13 Țighiliu, I., *Societate și mentalitate în Țara Românească și Moldova, secolele XV-XVII*, București, 1998.

14 Duțu, A., *Modele, imagini, privelești. Incursiuni în cultura europeană modernă*, Cluj-Napoca, 1979; *Dimensiunea umană a istoriei. Direcții în istoria mentalităților*, București, 1986.

15 Boia, L., *Istoria mentalităților (cu privire specială asupra Școlii de la „Annales"),* // Revista de Istorie, tom 33, nr. 5, București, 1980, p. 937-953. L'auteur

estime que les mentalités apparaissent profondément intégrées dans tout le contexte économique et social.

16 L'étude des mentalités, de l'imaginaire social, s'individualisent dans l'œuvre de T. Nicoară. Celle-ci suppose, d'après l'auteur, « une fantaisie pressée », structurée d'un ensemble de représentations concernant une réalité des gens qui savent qu'elle existe mais qui n'ont pas pu la voir. (Nicoară, T., Nicoară, S., *Mentalități colective și imaginar social. Istoria și noile paradigme ale cunoașterii,* Cluj-Napoca, 1996, p. 112.)

17 L'essor que connaissent les études concernant la vie quotidienne et le mental collectif est expliqué par A.-F. Platon par le déclin des idéologies et du principe « de la processualité dirigée ». Celle-ci suppose l'essai des historiens de mettre en évidence une évolution de l'histoire et de lui donner un sens (nommés différemment dans une certaine époque historique : « l'accomplissement des plans cachés de la Providence », « l'affirmation de l'Etat », « l'imposition du libéralisme », « la victoire finale du socialisme »), qui ont été dépassés par la commutation des centres d'intérêt de l'exploration du passé sur « le quotidien » et « les manières de penser ». (Platon, A.-F., *Societate și mentalități în Europa medievală. O introducere în antropologia istorică,* Iași, 2000, p. 6.)

18 Scurtu, I., *Viața cotidiană a românilor în perioada interbelică*, București, 2001. L'œuvre présente des sujets très variés, ce qui nous détermine à insister sur la complexité thématique de la vie quotidienne.

19 Quelques tentatives ont été faites par les historiens E. Dragnev, V. Pâslariuc et I. Cașu, dans le cadre de la Chaire UNESCO : Etudes Sud-Est Européennes. Les auteurs ont initié la rubrique « *Adieu, le XXe Siècle* » sur les pages de la revue *Capitale magazine*, où ils ont présenté l'évolution de Chisinau dans la première moitié du XXe siècle. Ayant utilisé les mêmes principes d'aborder l'histoire, établis par l'Ecole des Annales, ils ont mis en évidence les particularités de la vie des habitants de la ville, en remarquant les progrès enregistrés et les problèmes de la société. (Dragnev, E., Pâslariuc, V., Cașu, I., *Adio secolul XX,* // Capitala magazin, nr. 2, iulie, 2000. *Chișinăul „de altă dată". O succintă cronică a vieții cotidiene (1900-1940) pe marginea presei de epocă,* Semne identitare, Chișinău, 2002.)

20 Braudel, F., *Ecrits sur l'histoire*, Paris, 1969, p. 97.

21 Veyne, P., *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1968, p. 424.

22 Ciobanu, Șt., *Chișinăul*, Chișinău, 1996, p. 35.

23 Toynbee, A., *Orașele în mișcare*, București, 1979, p. 131.

24 Arbore, Z., *Dicționarul geografic al Basarabiei*, Chișinău, 2001, p. 60.

25 Poștarencu, D., *Străzile Chișinăului: denumiri vechi și actuale*, Chișinău, 1998, p. 1. Le rapport vise la répartition géographique de la ville en quatre secteurs, divisés en 102 rues, 20 ruelles, 269 quartiers, qui comprenaient 12 églises, 35 bâtiments publics et d'Etat, 11 marchés, 10 barrières, 7 ponts et 5 suburbains.

26 Jukov, V. I., *Goroda Bessarabii (1861-1900 g.g.),* Êichinev, 1975, p. 130. En 1897 la ville de Chisinau occupait la 14ème place parmi les villes européennes de l'Empire Russe, dont la population dépassait 100 mille habitants. Conformément au Recensement, le district Chisinau occupait une surface de 3271,9 km², la densité de la population était de 85,47 habitants/km, le nombre total de la population était de 279 657 personnes, dont 144 625 hommes et 135 032 femmes. Dans la ville habitaient 108 483 personnes, dont 56 734 hommes et 51 749 femmes.

27 Toynbee, A., *Orașele în mișcare*, București, 1979, p. 196.

28 *Enciclopedia Romaniei*, vol. III, Bucuresti, p. 61.

29 *Pervaja vseobscaja perepisi naselenija Rossjskoj imperii, 1897 g. III. Bessarabskaja gubernija, Izdanie Centraljnogo Statisticeskogo Komiteta Ministerstva Vnutrennih Del, 1905, p. 1.*

30 *Ibidem*, p. 4-5.

31 *Ibidem*, p. 68-69.

32 Poștarencu, D., *Componența etnică și nivelul de instruire al populației urbane din Basarabia,* // Revista de Istorie a Moldovei, nr. 3, Chișinău, 2004, p. 44-58.

33 Filipescu, C., Giurea, C., *Basarabia : Considerațiuni generale, agricole, economice și statistice,* Chișinău, 1919, p. 55.

34 Poștarencu, D., *Componența socială, confesională și după sex a populației urbane a Basarabiei (1850-1917),* // Revista de Istorie a Moldovei, nr. 4, Chișinău, 2005, p. 5-25.

35 Le nombre des personnes instruites constituait 15,6% de la population bessarabienne ; dans tout l'Empire Russe, il était de 21,1%. (Jukov, V. I., *Formirovanie i razvitie burjuazii i proletariata Bessarabii (1812-1900),* Êichinev, 1982, p. 211.)

36 Iorga, N., *Neamul românesc în Basarabia,* București, 1995, p. 77-92.

37 Poștarencu, D., *Componența etnică și nivelul de instruire al populației urbane din Basarabia,* // Revista de Istorie a Moldovei, nr. 3, Chișinău, 2004, p. 44-58.

38 Bacci, M. L., *Populația în istoria Europei*, București, 2003, p. 9.

39 Êustjabova, S. F., *Goroda Bessarabii (1918-1940),* Êichinev, 1986, p. 26-27.

40 Toynbee, A., *Orașele în mișcare*, București, 1979, p. 195.

41 Bacci, M. L., *Populația în istoria Europei*, București, 2003, p. 11.

42 Cașu, I., *"Politica națională" în Moldova Sovietică (1944-1989),* Chișinău, 2000, p. 118.

43 Ciobanu, Șt., *Basarabia : populația, istoria, cultura*, Chișinău, 1992, p. 25.

44 Cașu, I., op. cit., p. 118.

45 *Ibidem.*

46 Cazacu, P., *Moldova dintre Prut și Nistru, 1812-1918*, Chișinău, 1992, p. 102.

47 (fără autor), *Omul cât trăiește multe vede sau ceea ce am văzut de la alipire și până azi în Basarabia*, // Prut și Nistru, an. II, nr. 7, martie, 1935, p. 6.

48 *Ibidem*, p. 6.

49 Halippa, P., *Aniversarea Unirii Basarabiei*, // Viața Basarabiei, an. VII, nr. 4-5, 1938, p. 1-7.

50 Il s'agit d'un article signé Un roumain, *Nevoile urgente*, publié dans le journal Mișcarea de 6 mars 1918.

51 Ghibu, O., *De la Basarabia rusească la Basarabia românească*, vol. I, Cluj-Napoca, 1926, p. 40, 42.

52 Cette conception incluait l'idée de la perception cyclique du temps, conformément à laquelle rien ne change, tout se répète, le sort de l'homme se trouve dans les mains du Dieu. En ce sens, l'avenir ne peut pas être influencé par les actions de l 1 !Á–homme. Bobeică, A., *Sfatul Țării – stindard al renașterii naționale*, Chișinău, 1992, p. 162-163.

53 Rus, I.-A., *The roots and Early Development of „Moldovan"-Romanian Nationalism in Bessarabia (1900-1917), //* Anuarul Institutului de istorie „A.D.Xenopol" din Iași, tom. XXXIII, 1996, p. 287-302.

54 Cașu, I., *op. cit.*, p. 122.

55 *Ibidem.*

56 C. P., *Naționalizarea Basarabiei*, // Mișcarea, 8 septembrie 1918.

57 Țurcanu, I., *Unirea Basarabiei cu România. Preludii, premise, realizări (studii și documente),* Chișinău, 1998, p. 288.

58 Martonne de, E., *What I have seen in Bessarabia*, Paris, Imprimerie des Arts et des Sports, 1919, p. 9-10.

59 Iorga N., *Neamul românesc în Basarabia*, București, 1997, p. 170-171.

60 Ghibu, O., *Trei ani pe frontul basarabean*, București, 1996, p. 206-207.

61 Livezeanu, I., *Cultură și naționalism în România Mare, 1918-1930,* București, 1998, p. 111-157.

62 Bezviconi, Gh., *Reflecții asupra regionalismului basarabean*, // Viața Basarabiei, an. VII, nr. 1-7, 1938, p. 111.

63 *Ibidem*, p. 112-117.

64 Costenco, N. F., *Era nouă*, // Viața Basarabiei, an. VII, nr. 8-9, 1938, p. 3-7.

65 *Ibidem*, p. 5.

66 *Ibidem*, p. 6.

67 *Ibidem*, p. 3-7.

68 Iorga, N., *op. cit.*, p. 171.

69 *Unirea Basarabiei cu patria-mamă*, // Mișcarea, 30 martie 1918.

70 Stelian, Șt., *Administrația Moldovei de la Nistru (V),* // România administrativă, IV, nr. 6, 1923, p. 64.

71 Sadoveanu, M., *Drumuri basarabene*, București-Chișinău, 1992, p. 67.

72 Cojocaru, Gh., *Integrarea Basarabiei în cadrul României (1918-1923),* București, 1997, p. 66.

73 Sadoveanu, M., *Drumuri basarabene*, București-Chișinău, 1992, p. 38.

74 Nour, A., *Ce este Basarabia*, vol. XXXVIII, nr. 7-9, 1915, p. 240.

75 *Ibidem*, p. 257.

76 Ioncu, T., *Reforma financiară* // Basarabia economică, nr.3, iulie 1919, p. 68.

77 *Cuvântul dreptății, V,* nr. 1-2, Chișinău, 1923, p. 2.
78 Buzilă, B., *Din istoria vieții bisericești din Basarabia (1812-1918; 1918-1944)*, București-Chișinău, 1996, p. 80.
79 Cazacu, P., op. cit., p. 411-412. Ștefănucă, P., *Între analfabetism și cultură*, // Viața Basarabiei, an. VII, nr. 1-7, Chișinău 1938, p. 32)
80 *Universitatea din Chișinău,* // Mișcarea, 22 februarie 1918.
81 *Școalele secundare din Basarabia*, // Mișcarea, 25 februarie 1918.
82 Cojocaru, Gh., *Integrarea Basarabiei în cadrul României (1918-1923),* București, 1997, p. 216.
83 *Ibidem*, p. 204. Dans l'année universitaire 1918-1919, aux facultés de cette institution étaient inscrits 93 étudiants bessarabiens, en 1919-1920 – 252, en 1920-1921 – 378, en 1921-1922 – 437, en 1922-1923 – 348, etc. Entre les années 1918-1925, ont obtenu la licence dans le domaine des sciences pratiques 173 jeunes de religion chrétienne et 24 de confession juive; dont en lettres et en philosophie 6 chrétiens et 2 juifs; en droit 207 étudiants chrétiens et 37 juifs. Pour l'entretien des étudiants qui faisaient leurs études à Iasi ou à Bucarest, on a réservé dans l'année d'étude 1922-1923 150 bourses de 2400 lei par mois.
84 Sadoveanu, M., *Drumuri basarabene*, București-Chișinău, 1992, p. 34.
85 *Cuvânt Moldovenesc*, 30 octombrie 1929.
86 I. M. R., *Feminismul*, // Răsăritul, an. VIII, nr. 5, ianuarie 1926, p. 8-9.
87 Dragnev, E., Pâslariuc, V., Cașu, I., *Chișinăul „de altă dată". O succintă cronică a vieții cotidiene (1900-1940) pe marginea presei de epocă,* Semne identitare, Chișinău, 2002, p. 3.
88 Dragnev, E., Pâslariuc, V., *Adio secolul XX (1933-1939),* // Capitala Magazin, nr. 5-6, Chișinău, 2000, p. 5.
89 Basarabia economică, an. XIX, nr. 1, ianuarie 1937, p. 39.
90 Vremea, 11 octombrie 1934, p. 4.
91 Gazeta Basarabiei, an. V, nr. 1229, 20 noiembrie 1939, p. 4.
92 Dragnev, E., Pâslariuc, V., *Adio secolul XX (1933-1939),* // Capitala Magazin, nr. 5-6, Chișinău, 2000, p. 5.
93 Basarabia economică, an. XIX, nr. 2, februarie 1937, p. 38-39.
94 Vremea, 21 mai 1935.
95 Vremea, 11 octombrie 1934.
96 Gazeta Basarabiei, an. V, nr. 1229, 20 noiembrie 1939, p. 4.
97 *Ibidem*.
98 *Ibidem*.
99 Gazeta Basarabiei, an. V, nr. 1229, 20 noiembrie 1939, p. 4.
100 Renașterea Moldovei, II, nr. 1, 1921, p. 16.
101 *Ibidem*.
102 Vulturul Basarabiei, Chișinău, II, nr. 16-17, 1921, p. 31-32.
103 Boldur, Al., *Muzica în Basarabia. Schiță istorică*, București, p. 40.

104 *Ibidem*, p. 40. Au mois d'avril, la *Société de Musique George Enescu* de Iasi, conduite par Oscal Nedbal a annoncé son intention de donner des concerts à Chisinau. Le public a eu la possibilité d'assister dans la Salle Eparchiale aux concerts du baryton Angelo Caravia; dans l'enceinte de l'école musicale, aux concerts du pianiste L. Bazilevschi et d'autres.

105 Au début du XXe siècle, la ville possédait trois musées : *Le Musée de Zemstvo* (agricole, ayant un caractère zoologique, agricole et des arts), qui va élargir son profil, grâce aux donations, devenant un véritable centre de recherche locale, *Le Musée d'Histoire* (créé par la *Commission Goubernialle Scientifique des Archives de la Bessarabie*, auteur Ion Halippa) et *Le Musée Ecclésiastique* (créé en 1906 par la *Société Historique-Archéologique Ecclésiastique de la Bessarabie*), qui avait trois sections : numismatique, de livres ancienset des vêtements ecclésiastiques. Ploțniță, E., *Muzeul Basarabean în fluxul istoriei*, Chișinău, 1998; Ploșniță, E., Răileanu, N., *Pagini de muzeografie basarabeană*, Chișinău, 1999, p. 33.

106 Florov, N., *Muzeul Național de Istorie Naturală din Chișinău. Trecutul și starea lui actuală*, // Buletinul Muzeului Național de Istorie Naturală din Chișinău, nr. 1, Chișinău, 1926, p. 3-15.

107 *Ibidem*,, nr. 4, Chișinău, 1932, p. 5.

108 *Ibidem*,, nr. 5, Chișinău, 1933, p. 6- 13.

109 Iorga, N., *Neamul românesc în Basarabia*, București, 1997, p. 241.

110 *Raportul Arhiepiscopului Chișinăului și Hotinului din 3 aprilie 1919, Cu privire la rezultatele aplicării monopolului asupra alcoolului și influența lui asupra populației* // Basarabia economică, nr. 3-4, 1919, p. 44-46.

111 Giurgea, E., *Criminalitatea în Basarabia și cauzele ei*, // Basarabia economică, an. III, nr. 2, Chișinău, 1922, p. 17-25.

112 Erbiceanu, Vesparian, *Păreri și discuțiuni. Reînființarea justiției românești în Basarabia (III)*, // Cuvântul dreptății, VI, nr. 4, Chișinău, 1924, p. 64.

113 Gazeta Basarabiei, an. IV, nr. 818, 3 august 1938, p. 4.

114 Dragnev, E., Pâslariuc, V., *Adio secolul XX (1933-1939)*, // Capitala Magazin, nr. 5-6, Chișinău, 2000, p. 5.

115 *Ibidem*, p. 5.

STELA SUHAN

Născută în 1978, la Chișinău

Doctorandă, Institut d'Etudes Politiques, Paris și Universitatea de Stat din Moldova, Chișinău
Teză: *Reorganizarea politică a memoriei comunismului în Republica Moldova după proclamarea independenței*

Colaborare cu Institutul de Politici Publice din Chișinău (2001-2004), programul de management al conflictelor: *Memorie colectivă și construcții identitare în câmpul social al Transnistiei* și *Realități psihosociale în UTA-Găgăuzia* (coautor)
Asistentă, Facultatea de Istorie și Psihologie, Universitatea de Stat din Moldova (2001-2002)

Publicații despre Partidul Comuniștilor din Republica Moldova și despre memoria colectivă și identitatea transnistreană

STELA SUHAN

Née en 1978 à Chisinau, République de Moldavie

Doctorante, Institut d'Etudes Politiques, Paris et Université d'Etat de Moldavie, Chisinau
Thèse : *La gestion politique de la mémoire du communisme en République de Moldavie après la proclamation de l'indépendance*

Collaboration avec l'Institut de Politiques Publiques de Chisinau, programme de management des conflits (2001-2004) : *Mémoire collective et construction identitaire dans le champ social de la Transnistrie* et *Les réalités psychosociales en UTA Gagaouze* (coauteur)
Assistante, Faculté d'Histoire et de Psychologie, Université d'Etat de Moldavie (2001-2002)

Publications sur le Parti des Communistes de la République de Moldavie, sur la mémoire collective et la construction de l'identité transnistrienne

VICTIME ȘI PRACTICI DE COMEMORARE: O SOCIOANTROPOLOGIE A MEMORIEI REPRESIUNILOR COMUNISTE ÎN REPUBLICA MOLDOVA

Introducere

Destrămarea Uniunii Sovietice determină un proces de recuperare și reorganizare a memoriei sociale și naționale în statele nou create.[1] „Memoria recuperată"[2] justifică ruperea de regimul sovietic și contribuie la legitimarea proclamării independenței.[3]

Primii care se mobilizează pentru recuperarea memoriei și a adevărului istoric sunt scriitorii și publiciștii care, încurajați de politica de *glasnosti*[4] din perioada restructurării gorbacioviste, abordează teme tabu până atunci. De exemplu, la sfârșitul anilor '80 în presa din Moldova sunt publicate mărturii și materiale ce vorbesc despre foametea din 1946-1947,[5] despre deportările și represiunile din anii 1940-1941, 1949 și alte crime din perioada stalinismului.[6] Aceste teme legate de trecutul sovietic sunt privilegiate și de istoricii din Moldova[7] care au în continuare un acces limitat la „misterioasele și aproape inaccesibilele"[8] arhive ale fostului KGB (Comitetul Securității Statului) din Chișinău, actualmente Serviciul de Informații și Securitate.[9]

În contextul acțiunilor de recuperare a memoriei și restabilire a adevărului istoric, victimele regimului trecut au un rol important. După ani de tăcere și stigmatizare[10] ele obțin dreptul de a vorbi despre suferințele lor și de a lăsa mărturii[11] prin care „reabilitează Memoria";[12] ele reclamă recunoaștere socială și cer reparații pentru prejudiciile materiale și morale suferite. Rolul și statutul pe care-l au victimele în societate nu poate fi detașat de problematica memoriei, de aceea în acest studiu vom explora memoria represiunilor comuniste pornind de la acțiunile întreprinse de acești actori care sunt principalii *purtători* și *producători* ai „lumii memoriei"[13] represiunilor politice din perioada sovietică.

Urmând demersul propus de cercetătorii Jeffrey J. Olick și Joyce Robbins vom căuta „to distict sets of mnemonic practices in various social sites, rather than to collective memory as a thing".[14] Aceste practici mnemice sau practici ale memoriei sunt „diferite forme prin care trecutul este evocat, ajustat la prezent conștient sau inconștient, public sau privat, material sau oral, consensual sau conflictual".[15] Prin urmare, vom considera „memoria" nu ca un lucru, o materie, un concept, ci un proces, un fenomen social și, îndrumați de îndemnul lui Bruno Latour, vom urmări actorii propriu-ziși.[16] Acest demers ne protejează de „*boom*"-ul[17] studiilor privind „memoria" în științele sociale.[18]

Analiza (socioantropologia memoriei) pe care o propunem se structurează în jurul următoarelor întrebări: cine sunt victimele regimului trecut? Ce înseamnă reabilitarea victimelor represiunilor politice? Cum reactivează și mobilizează acești actori amintirile traumatizante? Cum sunt folosite amintirile pentru a justifica anumite revendicări, așteptări de recunoaștere socială? Cum sunt comemorate deportările din perioada sovietică? Care sunt acțiunile, gesturile și simbolurile utilizate pentru recuperarea memoriei? Pentru a găsi răspunsuri la aceste întrebări am consultat presa scrisă din Republica Moldova;[19] am analizat legislația privind reabilitarea victimelor; am realizat interviuri cu foști deportați și deținuți politici;[20] am participat la mitinguri de doliu organizate de asociațiile de victime.

Cine sunt victimele represiunilor politice și ce înseamnă reabilitare?

Semnificația latină a termenului victimă înseamnă cel oferit, sacrificat divinității în semn de devotament și pentru a obține protecție. În imaginarul colectiv contemporan acest termen este asociat fenomenelor de genocid, război, rasism, catastrofe, privare de drepturi.

În conformitate cu *Legea privind reabilitarea victimelor represiunilor politice* adoptată de către Parlamentul Republicii Moldova în decembrie 1992, victime sunt atât persoanele care au fost supuse represiunilor politice în perioada sovietică cât și membrii familiilor acestora.[21] Definiția noțiunii de represiune politică propusă de această lege este destul de largă și complexă, ea tinzând să cuprindă toate formele de acțiuni represive ale regimului sovietic: „curmarea de vieți omenești, măsurile de constrângere întreprinse de stat față de cetățeni din *motive politice, naționale,*

religioase sau sociale sub formă de *privațiune de libertate, deportare, exilare, trimitere la munci silnice în condiții de limitare a libertății, expulzare din țară și lipsire de cetățenie, expropriere, internare forțată în instituții de psihiatrie*, sub altă formă de limitare a drepturilor și libertăților persoanelor declarate periculoase din punct de vedere social pentru stat sau pentru regimul politic, realizate în baza *deciziilor organelor de stat administrative, judiciare și extrajudiciare"*.[22]

În spațiul public actual din Republica Moldova am putea delimita în general două categorii de victime ale regimului trecut: foștii deportați și foștii deținuți politici din lagărele sovietice. Primul grup, mai numeros, include persoane care au fost strămutate în Siberia și Kazahstan în urma politicii regimului stalinist de identificare și reprimare a „elementelor ostile" și a „dușmanilor de clasă"[23] și care s-au întors în Moldova, în mare parte, după 1956.[24] Foștii deținuți au experiența lagărelor de concentrare sovietice, fiind arestați pentru „trădare de patrie", pentru „luptă contrarevoluționară și antisovietică", „colaborare cu ocupanții germano-români" etc. După eliberare ei nu aveau dreptul să se stabilească în locurile de până la arestare, de aceea majoritatea s-au întors în Moldova în perioada restructurării gorbacioviste când este reluat procesul de reabilitare a victimelor stalinismului. După cum observăm, victimele regimului trecut nu formează un grup omogen, ele împărtășesc experiențe diferite ale opresiunii sovietice, ceea ce uneori provoacă mici rivalități generate de „egoismul durerii"[25] care exprimă revendicări ale singularității suferințelor îndurate:

> și oamenii deportați s-au aflat în condiții extreme de exterminare fizică și morală, inclusiv copiii. Și deportații, și deținuții din lagăre au fost trimiși mai mult la moarte decât la viață. Fiecare categorie de reprimați a avut călăii săi. Au existat, firește, și deosebiri între chinurile la care au fost supuși unii sau alții. Deținuții din lagăre (schingiuiți fizic și moral) seara, când se întorceau de la muncile istovitoare, știau, cel puțin, că îi așteaptă o cană de ceai și o fărâmă de pâine neagră. Li se dădea câte ceva pentru a-și amăgi foamea și dimineața, și la amiază. Pe când deportații, în marea lor majoritate, fără să li se repartizeze alimente sau bani, au fost aruncați în bezna foametei care îi secera cu nemiluita. Au suferit chinuri infernale și unii, și alții.[26]

Lipsa unor studii sociologice, a unor statistici ce ar viza aceste categorii de persoane nu ne permite să oferim o imagine mai clară și mai completă despre profilul social al victimelor regimului comunist.

Prin legea citată mai sus, statul Republica Moldova recunoaște nevinovăția persoanelor supuse represiunilor politice de către autoritățile sovietice și încearcă stabilirea unor condiții echitabile de repunere în drepturi, printre care, dreptul de a cere restituirea bunurilor confiscate ilegitim sau de compensare a valorii acestora.[27] De asemenea, victimelor li se acordă anumite înlesniri sociale, precum facilități de transport, de asistență medicală și de plată a cheltuielilor de energie și apă. Ulterior însă, unele facilități oferite sunt eliminate,[28] iar în privința retrocedării averii confiscate ilegitim se creează mecanisme care tergiversează realizarea acestui drept.[29] În acest mod, legislația deficitară și discrepanța între prevederile legislației și traducerea în practică a acestora, fac ca implementarea măsurilor de repunere în drepturi a victimelor represiunilor politice să rămână o problemă complexă și nerezolvată. Astfel, „înfăptuirea justiției cu acei care au suportat injustiții"[30] nu are loc în Republica Moldova. Din această cauză victimele sunt nemulțumite de condiția lor, se simt ignorate, marginalizate, uitate și nedreptățite. Trebuie ținut cont că majoritatea acestor persoane sunt în etate, vulnerabile din punct de vedere social, financiar și al sănătății și nu-și pot apăra în mod independent propriile drepturi în instanțele de judecată.

Pentru unele persoane reabilitarea semnifică recunoașterea nevinovăției, ruperea tăcerii și posibilitatea de a vorbi în familie și în societate despre suferințele îndurate, după cum relatează unul dintre subiecții intervievați:

> Știți, mult timp era o taină numai pentru mine și soțul meu, nici copiii nu știau că am fost deportată. Eu am lucrat la grădinița de copii și mă temeam, căci dacă se întâmpla ceva, vreo epidemie de exemplu, eram învinuiți noi, „dușmanii poporului". De aceea eu nu povesteam niciodată copiilor mei. N-au știut copiii de asta, n-au știut cine au fost buneii lor, au știu doar numele. Acum nepoții mei se interesează.[31]

Pentru majoritatea, reabilitarea nu înseamnă și recunoaștere socială, deoarece obținerea certificatelor de reabilitare și ulterior a legitimației de victimă a represiunilor politice nu oferă dreptul la anumite despăgubiri:

> Pentru mine, reabilitarea nu înseamnă nimic, ca și nimic. Să ne fi întors ceva…, dar așa… ce folos că m-au reabilitat dacă mie nu mi s-a dat nimic, nu numai mie, dar… Nu-mi servește la nimic acest certificat de reabilitare.[32]

> Ne-au spus ca suntem reabilitați, dar ce folos? Ce folos? Ce ne dă asta? Ce-mi dă mie sau lui? Asta-i o spălare pe mâini, spălare pe mâini și alta nimic. Ce dă asta? Altceva este, de exemplu, gestul Germaniei care plătește compensații, compensații evreilor. Dar aici nu plătește nimeni nici un fel de compensații. Ce folos, am fost sau n-am fost în lagăre? Eu eram tânăr și n-aveam nimic. Ce folos? Ori pentru dânsul? (*arată spre o altă persoană fostă deportată*) De exemplu, lui i-au dat pentru toată gospodăria pe care i-au luat-o opt ruble… Bătaie de joc.[33]

Utilizarea repetitivă a expresiei interogative „ce folos?" exprimă un sentiment de frustrare. Injustiția resimțită de victime este dublă: pe de o parte, ele se simt nedreptățite pentru traumatismele din trecut și pe de altă parte, pentru faptul că astăzi nu beneficiază de recunoaștere socială.

Mobilizare și recunoaștere

În această parte a articolului voi descrie originea și acțiunile diferitor asociații de victime, prin crearea cărora victimele obțin o vizibilitate administrativă, socială și politică și se mobilizează pentru „căutarea dreptății". Acțiunile întreprinse de aceste asociații îmi permit să văd care sunt așteptările lor de recunoaștere, *memoria reactivă*, noțiune propusă de George Mink, pentru completarea distincției făcută de Marie-Claire Lavabre între *memoria istorică* (amintirile și cunoștințele învățate) și *memoria vie* (amintirile trăite).[34] Cu alte cuvinte, mă interesează cum este reactivat și mobilizat trecutul, cum sunt folosite amintirile pentru a justifica anumite revendicări și așteptări de recunoaștere socială.

În contextul criticii cultului personalității lui Stalin și a condamnării represiunilor staliniste de către autoritățile sovietice de la sfârșitul anilor '80, la Chișinău se formează (iulie 1990) Asociația Victimelor Represiunilor Staliniste, denumită ulterior Asociația Victimelor Regimului Totalitar Comunist din Moldova (AVRTCM). Această asociație, condusă de Mihai Moroșanu,[35] se definea drept o mișcare social-politică de masă al cărei scop era apărarea drepturilor și intereselor cetățenilor supuși represiunilor și se dorea un garant că acele acțiuni violente din anii 1941 și 1949 nu se vor mai repeta.[36] Tema deportărilor staliniste este privilegiată în discursul inițiatorilor acestei organizații, membră a Frontului Popular din Moldova.[37] Primele acțiuni sunt orientate pentru repunerea în drepturi

și despăgubirea persoanelor supuse represiunilor în perioada sovietică. În acest scop membrii asociației adună diverse materiale, mărturii privind deportările din 1941 și 1949 și alte represiuni săvârșite de puterea sovietică. În colaborare cu guvernul se elaborează și înaintează Parlamentului proiectul de lege privind reabilitarea persoanelor supuse represiunilor politice, se fac numeroase presiuni pentru urgentarea adoptării acestei legi.[38] Astfel, datorită eforturilor asociației statutul de victimă a represiunilor politice este acceptat de Parlamentul Republicii Moldova.

Pentru completarea activității AVRTCM, o altă asociație se constituie în 1991 și anume Asociația Foștilor Deținuți Politici din Moldova și Victimelor Dictaturii Comuniste (AFDPMVDC) condusă de Alexandru Usatiuc[39] care menționa că „cei care au fost arestați, persecutați sau deportați după 1950 rămâneau oarecum în afara preocupărilor AVRTCM. Pentru cauza lor parcă nimeni nu dorea să pledeze. Pentru a repara această greșeală am și fondat organizația noastră".[40] Evidența victimelor represiunilor comuniste, în special a foștilor deținuți politici de pe teritoriul Basarabiei, Bucovinei de Nord, al Ținutului Herța și al Transnistriei; reabilitarea și compensarea materială a victimelor; înălțarea unui monument al victimelor regimului comunist la Chișinău, precum și instalarea unor plăci comemorative în localitățile și locurile unde au fost săvârșite crime ale regimului sovietic – acestea au fost obiectivele declarate care au determinat această antrenare colectiva și publică.[41] Asociația își propunea de asemenea condamnarea crimelor comuniste prin intentarea unui proces internațional asupra comunismului care să se numească „Nuremberg-2" și să fie organizat la Chișinău, justificând că Basarabia este o „zonă ce a avut de suferit un adevărat genocid din partea șovinilor venetici".[42] Prin urmare, se pleacă de la considerentul că tendințele expansioniste ale Rusiei, care s-au manifestat în special prin politicile sovietice de rusificare și deznaționalizare a populației majoritare din Basarabia, sunt o explicație a „Răului", a represiunilor politice săvârșite de puterea sovietică.

O altă preocupare a acestei organizații constituie reabilitarea participanților la cel de-al Doilea Război Mondial în cadrul armatei române și egalarea în drepturi cu veteranii armatei sovietice. Liderul Alexandru Usatiuc, fost deținut politic și veteran al armatei române, afirmă: „în primul rând, odată și odată trebuia să se vorbească omenește și despre basarabenii care au luptat pe frontul de răsărit în componența Armatei Române. E de datoria noastră să-i scoatem din starea de nedreptate

în care au trăit până acum și să-i reabilităm. În al doilea rând, mulți basarabeni au căzut în prizonierat și au fost condamnați la ani grei de muncă silnică, anume ca deținuți politici. Așadar, considerăm că ei trebuie să între în preocupările noastre. Vom face tot posibilul ca ei să fie egalați în drepturi cu veteranii armatei sovietice".[43] În 1993 veteranii armatei române sunt egalizați în drepturi cu cei ai fostei armate sovietice și recunoscuți drept veterani ai celui de-al Doilea Război Mondial. De asemenea, potrivit legii cu privire la veterani, adoptată în 2003, ei beneficiază de aceleași facilități și garanții economice și sociale din partea statului moldovenesc.[44] Deși aprecierile legale sunt încercări de reconciliere dintre aceste două categorii de veterani, există o atitudine ambiguă a oficialităților și a societății față de aceste persoane care se simt marginalizate.[45]

În 1996 cele două formațiuni, despre care am vorbit mai sus, fuzionează și creează Asociația Victimelor Regimului Comunist de Ocupație și a Veteranilor de Război ai Armatei Române (AVRCO VRAR) condusă din 1998 de către Gheorghe Ghimpu,[46] care pledează pentru o condamnare internațională a PCUS și a ideologiei comuniste. În discursul său rostit în fața Tribunalului Internațional Obștesc din Vilnius contra Comunismului, Gh. Ghimpu afirmă că: „consecințele crimelor internaționale comise de regimul ruso-comunist în Basarabia, inclusiv în Republica Moldova și în Nordul Bucovinei, sunt următoarele:

1. Basarabia și Nordul Bucovinei mai rămân a fi rupte de la Patria lor – România;
2. Republica Moldova se află în continuare sub regim de ocupație rusă. Ea mai este o colonie a Federației Ruse;
3. În RM procesul de deznaționalizare și rusificare a populației românești băștinașe mai continuă".[47]

Acest discurs mobilizează imaginea unei Basarabii victimă a agresiunii rusești și a politicii sovietice de deznaționalizare și rusificare, în vederea justificării unui „naționalism român"[48] și a revendicării Unirii Basarabiei cu România.

Deznaționalizarea și rusificarea populației majoritare a Moldovei, prezentate drept rezultatul represiunilor politice săvârșite de autoritățile sovietice, sunt evocate pentru formarea Partidului Național Român, succesorul AVRCO VRAR. Acest partid, creat în iulie 2000, nu renunță la paternitatea denumirii inițiale, ceea ce demonstrează că experiența tragică a deportărilor, exterminărilor și represiunilor din perioada sovietică

constituie o grilă de analiză privilegiată pentru legitimarea ideologiei și ideilor promovate de acest partid de orientare anticomunistă și antirusească, al cărui scop principal este „să contribuie pe căi legale la apropierea clipei de reîntregire a Patriei prin lichidarea consecințelor pactului Molotov-Ribbentrop",[49] adică reunificarea Republicii Moldova cu România. Participă la alegerile parlamentare din 2001 fără a depăși pragul electoral; actualmente este un partid inactiv.

Majoritatea membrilor AVRCO VRAR nu se solidarizează cu inițiativa lui Gheorghe Ghimpu de creare a Partidului Național Român, refuz ce poate avea câteva explicații. Prin transformarea asociației în partid, victimele nu mai beneficiau de ajutoarele umanitare, a căror căutare și gestionare era una din activitățile principale ale asociației. Un alt argument ar fi că chestiunea națională și ideea unirii cu România nu se bucură de un consens printre victime. Pentru majoritatea, asociația trebuie să fie un „cuib de mângâiere pentru fiecare îndurerat, față de care regimul comunist și-a bătut joc (...), un azil al carității, un loc de compătimire",[50] prin urmare, un loc de solidaritate, sociabilitate și ajutorare. În rezultatul acestei desolidarizări, la Chișinău se formează alte asociații de victime, dintre care cea mai importantă este Asociația Foștilor Deportați și Deținuți Politici (ADSDP). Această asociație, care are înregistrați peste 2000 de membri, este condusă de Valentina Sturza și a fost formată în 2001 pentru a „lupta cu organele comuniste care sunt acum la putere pentru recuperarea averii părinților noștri, care a fost confiscată sau naționalizată nelegitim".[51] „Lupta" se realizează prin organizarea acțiunilor de protest sub forma pichetărilor Guvernului, Parlamentului sau Ministerului Justiției [ilustrația 1].[52] Victimele solicită crearea unor condiții viabile pentru retrocedarea averilor confiscate în timpul deportărilor și arestărilor sau compensarea acestora, reluarea acelor înlesniri sociale de care au beneficiat pană în 2000.[53] De asemenea, ele revendică despăgubiri morale și egalare în drepturi cu veteranii celui de-al Doilea Război Mondial și cer Partidului Comuniștilor, partid de guvernământ, o condamnare publică a represiunilor la care au fost supuși în perioada sovietică. Prezentând exemplul Germaniei, care a plătit compensații victimelor Holocaustului, asociațiile se adresează în repetate rânduri Dumei de Stat a Rusiei, cerând despăgubiri morale.[54] În fiecare an, pe 13 iunie și 6 iulie, date care marchează principalele valuri de deportare în masă a populației din Basarabia, asociația organizează mitinguri de doliu pentru comemorarea victimelor regimului sovietic și pentru a menține vie memoria represiunilor comuniste.

Practici de comemorare

> „Oricât am încerca să uităm, să ne debarasăm de coșmarurile acestea, va fi cu neputință, nu vom câștiga liniștea, nu vom avea somn, până nu vom aprinde lumânări la biserică, de sufletul celor căzuți în suferinți. Biserica aceasta trebuie să fie deschisă pentru toți, ea trebuie să se afle în centrul orașului, sub cerul liber (…), să aprindem focul sacru în memoria celor căzuți în nopțile negre ale istoriei noastre, să ne facem datoria față de ei și prin asta – să ne facem datoria și față de noi înșine!”[55]

În 1990 Parlamentul Republicii Moldova proclamă ziua de 6 iulie drept Ziua Comemorării Victimelor Stalinismului, însă, de atunci până în prezent, nu a existat nici o inițiativă din partea statului de a comemora deportările staliniste la nivel oficial. Ceremoniile publice menite să evoce amintirea deportărilor și arestărilor în masă din perioada sovietică sunt organizate de asociațiile de victime susținute de autoritățile locale, în special, de primăria orașului Chișinău care, cu ocazia acestor comemorări, acordă victimelor indemnizații.[56]

Utilizând limbajul lui Maurice Halbwachs am putea spune că monumentele și comemorările evenimentelor reprezintă un „germen de reamintire”[57], un „punct de sprijin”[58] pentru memorie. Din aceste considerente, în această parte a articolului vom identifica și descrie practicile de comemorare, acțiunile victimelor pentru recuperarea și păstrarea memoriei represiunilor comuniste.

La Congresul de constituire al Asociației Victimelor Represiunilor Staliniste din Moldova memoria represiunilor comuniste este reprezentată printr-un sicriu. Iată o descriere de la acest congres:

> Scena Palatului „Octombrie” era îndoliată. La căpătâiul memoriei întruchipate într-un larg sicriu improvizat, cu o cruce pe el, întru veșnica pomenire a celor rămași în Siberii de gheață în urma deportărilor, ardeau lumânări. Pâinea și lumina au fost aduse aici, pentru a li se face și lor dreptate. Iar începutul congresului Asociației Victimelor Represiunilor Staliniste a fost blagoslovit de părintele Petru Buburuz, deputat al Poporului al Uniunii RSS”[59].

Lumânările, simbol al luminii, al sintezei materiei și spiritului, crucea și sicriul, metafore ale doliului, sunt elemente care înfățișează dimensiunea materială a memoriei represiunilor comuniste. Amintirile dureroase ale deportărilor și ale condițiilor dificile de trai și de muncă din locurile de strămutare sunt evocate de către actori prin mijloace scenice [ilustrația 3], este o „realizare dramatică" a durerii, a suferinței în sensul dramaturgiei sociale a lui Erving Goffman,[60] care afirmă: „când se află în prezența altora, individul își alimentează activitatea cu semne care să sublinieze în chip teatral și să portretizeze fapte concludente ce ar putea altfel să rămână invizibile sau obscure. Căci, dacă individul vrea ca activitatea lui să-l facă semnificativ în ochii celorlalți, el trebuie să-și mobilizeze această activitate, astfel încât ea să exprime în timpul interacțiunii ceea ce dorește să producă".[61] Caracterul dramatic, scenic al socialului este perceput și de Victor Turner, care propune conceptul de dramă socială și pentru care „symbols instigate social action".[62]

Din această perspectivă poate fi privit și „Marșul Durerii și Tăcerii", un marș protestatar, o formă de mobilizare și de revendicare a recunoașterii sociale a suferinței, utilizată de victime la începutul anilor '90:

> „În fiecare an, de 6 iulie ne adunam la monumentul lui Ștefan cel Mare, la orele 9, după aceasta mergeam pe jos cu lumânările aprinse până la gară, fiecare avea o lumânare aprinsă. Dumnezeu să-l ierte pe Nicolae Costin, primul primar al Chișinăului, el mergea cu noi, mergea înaintea coloanei - de la primărie aveau grijă ca mașinile să ne elibereze drumul. Mergeam așa până la gară și el (*Nicolae Costin n.n.*) într-adevăr înțelegea durerea noastră. Apoi, acolo, la gară, noi făceam un miting de comemorare, ca și până-n ziua azi[63].

Asociațiile victimelor organizează pe 13 iunie și 6 iulie, date care fixează memoria represiunilor comuniste, mitinguri de doliu. Manifestările comemorative încep cu un moment de reculegere. Un element important care structurează aceste mitinguri este „prohodul creștinesc" în memoria celor morți, o slujbă religioasă în aer liber [ilustrația 2]. Alte elemente sunt depuneri de flori, aprinderi de lumânări, luări de cuvânt. După miting victimele organizează o *masă de pomenire*. Aceste *pomeniri* sunt percepute ca datorii față de cei morți și înmormântați în Siberia:

> – Ce înseamnă această pomenire pentru d-stră?
> – O datorie sfântă pentru cei decedați, pentru cei care au rămas acolo, acolo mi-a rămas socrul, acolo a murit. Acolo am rude înmormântate,

verișori, mătuși… În 1940 sora mamei mele a fost „ridicată” cu opt copii - din Siberia nu s-au întors înapoi nici unul… Este ca o sărbătoare scumpă pentru noi ziua aceasta. Ne ducem acolo, și vă spun drept, că ne ducem și plângem, și ne amintim de toate chinurile pe care le-am suferit, așa ceva nu se uită *(plânge)*.[64]

Morții sunt în centrul memoriei, amintirea și cinstirea lor este nucleul acestor practici de comemorare a evenimentelor tragice din trecutul sovietic. Majoritatea victimelor au rude înmormântate în Siberia sau Kazahstan, ele nu au posibilitatea de a merge la mormintele acestora pentru reculegere. Multe persoane nici nu cunosc locul de înmormântare a persoanelor apropiate care au fost exterminate sau au murit în lagărele sovietice. Dimensiunea religioasă a acestor practici de comemorare, în care timpul laic și religios se suprapun prin îndeplinirea unor rituri religioase, permite onorarea morților față de care victimele simt o datorie. Aceste datorii exprimă un sentiment colectiv moral, profund ancorat în cultura și respectul morților în creștinism.

Practicile de comemorare a deportărilor oferă un minimum de recunoaștere a suferințelor și contribuie la întărirea legăturii sociale dintre victime, căci acțiunile ritualice ale acestor practici au forța de a crea, genera socialul și comunitățile[65] și de a integra victimele într-o „comunitate de destin”.[66] Cei care comemorează aceleași evenimente fac parte din același ansamblu, împărtășesc aceleași valori, aceleași suferințe. Astfel, memoria și identitatea colectivă a grupelor umane se construiește, printre altele, în jurul practicilor de comemorare. Analizele propuse de Durkeim,[67] Turner,[68] și Goffman[69] arată că ritualurile reprezintă un cadru, o formă prefabricată a spațiului și timpului; ele structurează și ordonează viața comună a indivizilor prin interacțiuni care se repetă. Astfel, ele au rol normativ: încurajează sentimentul comunității, asigură condițiile unei comunicări între toți participanții, constituie un principiu moral aprioric care impune un consens social.

Un aspect important în cadrul manifestărilor comemorative ține de problema locului. Practicile de comemorare sunt îndeplinite în locuri care devin simboluri. Locul este scuarul gării de unde persoanele au fost urcate în trenuri și deportate în Siberia sau Kazahstan. Acesta este o dovadă a deportărilor, a represiunilor comuniste și oferă un răspuns nevoii de a avea dovezi reale ale evenimentelor. În fața gării feroviare din Chișinău există o placă comemorativă (dezvelită în 1989) ce marchează locul unui viitor monument în „memoria victimelor represiunilor staliniste” [ilustrația 4], însă construcția acestui monument întârzie.

Putem constata că aceste înscenări ale trecutului dureros se adresează unui public restrâns, persoanelor care au trăit aceleași experiențe. Eforturile victimelor de a transmite amintirile lor dureroase unui public mai larg sunt puține și timide. Una din aceste încercări este Muzeul Neamului.

Muzeul Memoriei Neamului

În continuare vom face o descriere a Muzeului Memoriei Neamului, muzeu care-și asumă rolul de a vorbi, în special noii generații, despre deportările, arestările și condamnările politice din perioada sovietică. Ne interesează: Cum abordează acest loc problematica deportărilor și lagărelor de concentrare sovietice? Cum se exprimă memoria aici?

Inițiativa înființării acestui muzeu aparține Asociației Victimelor Regimului Comunist și a Veteranilor de Război din Armata Română. Referitor la scopul și activitățile acestei asociații, Vadim Pirogan, în interviul acordatîn iulie 2006, menționa următoarele:

> La început căutam ajutoare pentru bătrâni, iar acum am rămas în asociație mai puțini și ne ocupăm de muzeu, cu păstrarea lui, cu vizitele elevilor, cărora le explicăm Adevărul. Le spunem așa cum este adevărul, care este ascuns cu mare grijă de comuniștii de astăzi și de dușmanii noștri. (…) Din partea guvernanților noștri nu avem nici un ajutor, tot ajutorul ne vine din străinătate. (…) N-am avut nici piedici din partea lor, ei nu se interesează – se interesează doar de monumentele eroilor sovietici. Pentru noi e important să păstrăm acest muzeu, căci la conducere o să vină mâine și alți oameni, care o să înțeleagă adevărul, o să știe… (….) Vin aici foști deținuți, deportați, mai discutăm, facem pomenire unor scriitori… Iată Cirunga, Țepordei, ne aducem aminte de acești oameni… În albumele astea punem mărturii… Noi facem ca istoria să fie cunoscută, istoria cea adevărată, nu acea mincinoasă de integrare."[70]

Putem constata cum noțiunea de Adevăr, de dezvăluire a adevărului, de datorie a memoriei, este pregnantă în discursul liderilor acestei organizații și esențială pentru realizarea proiectului de organizare a muzeului. A spune adevărul, datorie a martorului, a căuta Adevărul și Dreptatea sunt elementele principale ale dimensiunii epistemic-veritative a memoriei de care vorbea Paul Ricoeur.[71]

Acest muzeu, inaugurat în 2002, este amenajat cu ajutoare din străinătate, în special oferite de diaspora română din Canada, Franța și

SUA.[72] Asociația beneficiază, de asemenea, de un grant oferit de Fundația Soros din Moldova. Cu banii adunați, clădirea, obținută de la primărie pentru sediul asociației, este privatizată ca muzeul „să rămână pe veci în istoria tragediei neamului nostru"[73].

Pentru realizarea acestui proiect membrii asociației sunt ajutați, consultați de istoricul Elena Postică, colaboratoare a Muzeului Național din Chișinău și coordonatoare a volumelor „Cartea Memoriei",[74] datorită căreia, după Vadim Pirogan, s-a făcut un „muzeu frumos, de adevăr, care oglindește drama basarabenilor sub ocupație ruso-sovietică".[75] Fotografii ale foștilor deportați și deținuți politici, albume de mărturii, cărți ce vorbesc despre deportările și represiunile comuniste fac parte din elementele acestui muzeu[76] [ilustrația 5].

Parcursul cronologic și tematic al muzeului începe cu anul 1918, când Sfatul Țării votează unirea Basarabiei cu România. În continuare sunt prezentate represiunile politice din primul an de instaurare a puterii sovietice în Basarabia. Urmează câteva relatări despre Mareșalul Antonescu și campania română în Est. Muzeul reabilitează figura mareșalului Ion Antonescu, acesta fiind apreciat pentru eliberarea Basarabiei de sub ocupația sovietică, după cum se vede și din argumentele la care a recurs Vadim Pirogan în timp ce-mi prezenta muzeul:

> Mareșalul Ion Antonescu, care, cu toate că este criticat , dar el a jucat un rol pozitiv, a eliberat Basarabia, a fost un om cinstit. Mulți ne învinuiesc de Holocaust, da, au fost acele crime față de evrei, dar Antonescu a fost unul din conducătorii care nu a trimis nici un tren cu evrei în Germania, evreii erau duși în Transnistria, și poate nu i-ar fi dus, dar în 1940 când au venit rușii, evreii au jucat un rol negativ - i-au întâmpinat pe sovietici cu steaguri roșii, cu lozinci, și și-au bătut joc de refugiații din armata romană care se retrăgea, de asta evreii din Basarabia au fost duși în Transnistria, dar evreii din Regat nu au prea suferit."[77]

Ne întrebăm în ce măsură este suficient a prezenta, a recunoaște anumite crime și a oculta altele, sau a le justifica? Memoria nu este niciodată restituirea integrală a trecutului, ci întotdeauna și numai o alegere și o construcție.[78]

Vizitarea muzeului continuă cu prezentarea unor organizații de rezistență antisovietică. Cei care s-au opus puterii sovietice sunt prezentați drept „martiri și patrioți ai neamului românesc". Alte materiale

expuse se referă la viața basarabenilor în locurile de deportare. În încheiere, vizitatorului i se aduc la conștiință evenimentele ce se referă la mișcarea națională de la sfârșitul anilor '80 (cu liderii acesteia: Leonida Lari, Ion Hadârcă, Ion Ungureanu, GrigoreVieru) și la conflictul armat din Transnistria.

Acest muzeu, ai cărui inițiatori s-au angajat într-o luptă pentru informație și adevăr, vrea să se adreseze în mare parte noii generații. Vadim Pirogan menționa: „am dorit să fac acest muzeu adevărat al celor care au trecut prin iadul sovietic, cu documente și exponate, ca tinerele generații să-și dea seama de pericolul rus și de șovinismul sovieticilor care ne-au furat Basarabia și Bucovina și ne-a ucis o bună parte din popor".[79] Prin evocarea „pericolului rus" și a imaginii „Basarabiei victimă a șovinismului sovieticilor", miza acestui muzeu este de a înscrie istoria deportărilor și represiunilor politice într-un discurs naționalist românesc, discurs care mobilizează concepte ca „adevărat patriot al neamului românesc", „român cu suflet mare", „suflet de român", „Țara".

Am putea susține că acest Muzeu are o vizibilitate redusă în spațiul public moldovenesc. Încăperea Muzeului, care se află la parterul unui bloc de locuit, se lasă greu reperată printre alte clădiri. Din spusele ghidului muzeului – fostă deportată, care în discursul ei amestecă amintiri trăite și cunoștințe istorice acumulate sporadic – , am putea înregistra în jur de zece vizite colective pe lună. Vizitatorii sunt în mare parte elevi de la liceele din orașul Chișinău.

Câteva concluzii generale

Recunoașterea victimelor este un proces de negociere socială și simbolică. Victimele cer justiție, dreptate și repararea prejudiciilor pe care le-au suferit. Ele revendică, de asemenea, înălțarea unui monument în memoria victimelor regimului sovietic și reclamă condamnarea publică a represiunilor, însă se confruntă cu indiferența socială și politică. Vadim Pirogan remarca în interviul acordat că mărturiile lui nu se vând, adică societatea moldavă nu este interesată de tragediile, dramele prin care aceste persoane au trecut. Așteptările și revendicările de recunoaștere se datorează unor experiențe tragice de umilințe și stigmatizări, unor sentimente de frustrare și marginalizare.

În condițiile în care victimele nu se bucură de o recunoaștere socială, practicile de comemorare au o importanță deosebită, ele evocă amintirea

suferințelor îndurate și onorează morții înmormântați în locurile de deportare. Dincolo de acest rol de purificare și eliberare, ele integrează victimele într-o „comunitate de destin". Manifestările comemorative ale deportărilor în masă din perioada sovietică sunt inițiative ale asociațiilor de victime, nu există eforturi oficiale de comemorare și condamnare a crimelor regimului sovietic.

Prin crearea asociațiilor, victimele obțin o vizibilitate social-administrativă și politică. În afara acestor aspecte tehnice, asociațiile sunt locuri de sociabilitate și solidaritate care se adresează celor care au trăit aceeași experiență. Victimele nu au forțe, mijloace pentru a transmite amintirile dureroase ale represiunilor unui public mai larg.

NOTE

1 Vezi A. Brossat, S. Combe, J. Potel, J.-Ch. Szurek, *A l'Est, la mémoire retrouvée*, La Découverte, Paris, 1990.

2 *Idem*.

3 La nivel oficial, cele mai semnificative acțiuni de recuperare a memoriei și a adevărului istoric sunt legate de schimbarea denumirilor de străzi: astfel, bulevardul Lenin din centrul orașului Chișinău, devine bulevardul Ștefan cel Mare. Alte schimbări se referă la predarea istoriei în școli: orele de istorie a URSS și a RSSM sunt înlocuite cu ore de istorie universală și de istorie a românilor. Aceste schimbări traduc voința elitelor politice din perioada anilor 1989-1994 de a se desprinde de regimul sovietic și de a justifica crearea noului stat.

4 Politica de *glasnosti* sau de transparență presupunea dreptul *omului sovietic* la un mai mare volum de informație și la o relativă libertate de exprimare. Analizând raportul între intelectuali și cenzură în perioada restructurării, Iulia Zaretskaia-Balsente arată că miza politicii de *glasnosti* era de a ameliora sistemul sovietic cu ajutorul intelectualilor și nu de a-l transforma. Însă accesul la adevărul istoric care se făcea, în special, prin intermediul literaturii, cinematografiei, artei, a unor dezbateri istorice televizate, a erodat legitimitatea sistemului sovietic până la prăbușirea lui. Vezi Ioulia Zaretskaia-Balsente, „La censure à l'époque de la perestroïka : le passé surmonté ? De la symbiose forcée à la scission inévitable", *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 2002, vol. 33, n°1, pp. 113-147.

5 Prin romanul „Povara bunătății noastre" scriitorul Ion Druță condamnă foametea din 1946-1947 încă în perioada „stagnării" brejneviste. Acest roman este cenzurat de către conducerea comunistă de la Chișinău, însă are „undă verde" la Moscova, unde este publicat inițial la editura *Izvestia* și mai târziu o altă ediție apare la editura *Molodaia Gvardia*.

După cum atestă majoritatea istoricilor, foametea din 1946-1947 este cauzată nu doar de greutățile postbelice (pierderi de război, seceta din 1946 etc), ci se datorează în mare parte politicii promovate de autoritățile sovietice, deoarece din cauza cotelor mari de predare obligatorie a cerealelor către stat (așa-zisa *postavca*), țăranii au fost privați de ultimele provizii de pâine, iar ajutoarele primite cu mari întârzieri au fost limitate și repartizate în mod abuziv. Conform istoricului Mihai Gribincea, foametea a provocat moartea a cel puțin 216.000 de persoane. Vezi Mihai Gribincea, *Basarabia în primii ani de ocupație sovietică, 1944-1950*, Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 64.

Pentru mărturii ale supraviețuitorilor, documente și fotografii de arhivă, vezi Larisa Turea, *Cartea foametei*, Curtea Veche, București, 2008.

6 În vederea unei succinte prezentări istorice a represiunilor comuniste din RSSM vezi Igor Cașu, „Gulagul basarabean: deportări, represiuni, foamete (1940-1941, 1944-1951)" în Ruxandra Cesereanu (coord.), *Comunism și represiune în România. Istoria tematică a unui fratricid național,* Polirom, Iași, 2006.

7 În acest sens am putea semnala câteva monografii: Pasat Valeriu, *Trundnye stranitzy istorii Moldovy*, 1940-1950 gg., Moscova, 1994; Pasat Valeriu, *Asprul adevăr al istoriei. Deportări de pe teritoriul RSS Moldovenești în anii '40 -'50,* Institutul de Istorie al Academiei de Științe, Chișinău, 2000; Postica Elena. *Rezistența sovietică în Basarabia. 1944-1950*, Știința, Chișinău, 1997; Șișcanu, Ion. *Deșțărănirea bolșevică în Basarabia*, Editura Adrian, Chișinău, 1994; Șișcanu Elena, *Regimul totalitar bolșevic în RSSM (1940 -1952),* Civitas, Chișinău, 1997; Șișcanu Ion, *Raptul Basarabiei. 1940,* Ago Dacia, Chișinău, 1993; Stavila Veaceslav, *De la Basarabia românească la Basarabia sovietică*, 1939-1945, Chișinău, 2000; Țurcanu Ion, *Moldova antisovietică. Aspecte din lupta basarabenilor împotriva ocupației sovietice. 1944 – 1953*, Prut International și Știința, Chișinău, 2000.

8 Ion Țurcanu, *Istoricitatea istoriografiei. Observații asupra scrisului istoric basarabean*. ARC, Chișinău, 2004, p. 219.

9 După o perioadă scurtă în care istoricii au avut acces la numeroase dosare, inclusiv din arhivele fostului KGB de la Chișinău, accesul la arhivele perioadei staliniste este restricționat odată cu victoria Partidului Democrat-Agrar la alegerile parlamentare din februarie 1994.

10 Persoanele deportate sau arestate în perioada stalinismului au fost etichetate drept „dușmani ai poporului", purtând acest stigmat și după eliberarea lor din lagărele sovietice și din locurile de strămutare. Am putea spune că după eliberare victimele sunt supuse unui al doilea val de reprimări, psihologice și sociale, deoarece aveau un șir de restricții de călătorie, de angajare și altele, iar pentru traumatismele suferite nu exista un spațiu de recunoaștere și prin consecință nici anumite structuri de sprijin. Astfel, dorința de a vorbi era resimțită de majoritatea ca ceva șocant, însă, din cauza fricii, victimele preferau să sufere în tăcere – nici în familie nu se vorbea despre deportări și represiunii, acestea fiind subiecte tabu în perioada sovietică.
Despre soarta supraviețuitorilor lagărelor sovietice, despre problemele fizice, psihosociale și politice legate de eliberarea și reabilitarea deținuților politici în perioada sovietică vezi Nanci Adler, „Life in the 'Big Zone': The Fate of Returnees in the Aftermath of Stalinist Repression", *Europe-Asia Studies*, Vol. 51, No.1,1999, pp. 5-19; Nanci Adler, *Beyond the Soviet System. The Gulag Survivor*, Transaction Publisher, New Brunswick and London.
O prezentare istorică a celor două campanii de destalinizare („dezghețul" hrușciovist și restructurarea gorbaciovistă) și a complicatei proceduri de reabilitare a victimelor stalinismului în perioada sovietică oferă lucrarea lui Kathleen E. Smith, *Remembering Stalin's Victims: Popular Memory and the End of the USSR*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1996.

11 Prin textele memorialistice apărute după dezmembrarea URSS victimele fac un efort de interpretare a amintirilor traumatizante ale opresiunii sovietice. Vezi: Costenco Nicolai, *Povestea Vulturului*, Editura ARC, Chișinău, 1998; Cozmin Feodosia, *Poveste amară. Nuvelă documentară*. Chișinău, Hyperion, 1992; Crihan Dumitru, *Invitație în iad*, Știința, Chișinău, 1998; Cutasevici

Gheorghe, *Evadarea sau prima confruntare cu umbrele*, Labirint, Chișinău, 2003; Moraru Ion, *Pustiirea*, PRAG-3, Chișinău, 2005; Pirogan Vadim, *Cu gândul la tine Basarabia mea. Din mărturiile unui vinovat fără vină,* Ed. Enciclopedică Gh. Asachi, Chișinău, 1995; Pirogan Vadim, *Pe drumurile pribegiei*, Tipografia Centrală, Chișinău, 1999; Pirogan V., Șerbacov V., *Calvarul*, Editura UPS „I. Creangă", Chișinău, 2005; Marinat, Alexei, *Eu și lumea. Proză documentară*. Editura Uniunii Scriitorilor, Chișinău, 1999; Saka, Serafim (coord.), *Basarabia în Gulag*, Editura Uniunii Scriitorilor, Chișinău, 1995; Ștefan Tudor (coord.), *Satana pe pământ (Mărturii despre anii de foamete și deportări*), Universitas, Chișinău, 1992 ; Ursachi Mihail, *Organizația Națională din Basarabia „Arcașii lui Ștefan". Amintiri.* Museum, Chișinău, 2001.

12 Iurie Colesnic „Reabilitarea Memoriei", prefață la lucrarea lui Vadim Pirogan „Cu gândul la tine, Basarabia mea.." *op. cit.*

13 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris, 1997 [1950].

14 Jeffrey J. Olick și Joyce Robbins, „Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annual Review of Sociology*, Vol.24, 1998, 105-140, p. 112.

15 Traducerea noastră (t.n.) pentru: „the varieties of forms through which we are shaped by the past, conscious and unconscious, public and private, material and communicative, consensual and challenged", *Ibidem.*

16 Latour Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris, 2007.

17 Berliner David, "The abuses of memory: reflections on the memory boom in anthropology", *Anthropological Quartely,* 2005, winter, 78, 1, pp. 197-211; Winter Jay, "The generation of memory. Reflections on the memory boom in contemporary historical studies", *German Historical Institute*, 2000, 27

18 Conceptul de memorie, de altfel ca și cel de identitate, este criticat pentru caracterul său polisemic și controversat. Noțiunea de memorie include toate formele de prezență a trecutului. Ea se opune istoriei care se vrea critică și care pretinde să spună „adevărul" despre trecut. „Memoria" semnifică confruntare, efort de a înțelege trecutul, control, judecată utilizări politice ale trecutului etc. Vezi Lavabre Marie-Claire, „Usage et mésusages de la notion de mémoire", *Critique internationale*, nr. 7, avril 2000, p.48-57.
Studiile care vizează „memoria" sunt numeroase. M. C. Lavabre menționează că problema memoriei are un dublu aspect: pe de-o parte, memoria este un concept în științele sociale, un concept polisemic și controversat și, pe de altă parte, memoria este un fenomen social produs de actorii sociali și /sau politici. Pornind de la scrierile franceze, autoarea oferă un bilanț al istoriei noțiunii de memorie delimitând trei mari curente: primul se referă la conceptul de „locuri ale memoriei", propus de Pierre Nora și pe larg exportat în afara Franței, al doilea ține de fenomenologia memoriei lui Paul Ricoeur și al treilea face trimitere la „cadrele memoriei", abordare ce pornește de la

Maurice Halbwachs și care vizează condițiile sociale de organizare și reorganizare a memoriei.
Vezi Marie-Claire Lavabre, „Paradigmes de la mémoire", in *Transcontinentales*, 2e semestre, n°5, 2007.

19 Principalele ziare consultate sunt: *Moldova Socialistă /Moldova Suverană* (1989-2002); *Glasul* (1989-1993); *Țara* (1991-1993); *Literatura și Arta* (1989-2003), *Timpul* ș.a.

20 Am efectuat 15 interviuri semi-directive. Interviul, spre deosebire de o anchetă bazată pe chestionar, se caracterizează printr-un contact direct între cercetător și interlocutorii săi și printr-o mai mică direcționare a anchetei și o mai mare supleţe a dispozitivului de cercetare care permite culegerea anumitor informații, percepții și interpretări ale repondenților respectând propriile lor cadre de referință. Interviul semi-directiv este, probabil, cel mai utilizat în cercetarea socială. El este semi-directiv în sensul că nu este complet deschis, ca interviul liber și nici limitat la un număr de întrebări precise, ca interviul directiv, cercetătorul dispunând de o serie de întrebări deschise, sub forma unui ghid de interviu. Întrebările nu sunt puse în ordinea stabilită, ci în funcție de fluxul conversațional și reacțiile interlocutorului.
F. Nils et B.Rime, „L'interview", în S. Moscovici et F. Buschini (dir.), *Les methodes des sciences humaines*, PUF, Paris 2003, p. 166 – 185; R. Quivy et L. V. Campenhoudt, *Manuel de recherche en sciences sociales,* Dunod, Paris 1995, p. 194-198; A. Mucchielli, *Les methodes qualitatives*, PUF, Paris 1991

21 „Legea Republicii Moldova privind reabilitarea victimelor represiunilor politice săvârșite de regimul comunist totalitar de ocupație (7 noiembrie 1917 -23 iunie 1990)", nr.1225 din 08.12.92, în *Monitorul Oficial* nr.12/363 din 30.12.1992.
În 1994 din titlul acestei legi este exclusă sintagma „săvârșite de regimul comunist totalitar de ocupație (7 noiembrie 1917 -23 iunie 1990)". Această schimbare, care, după părerea noastră, încearcă să camufleze un vădit conflict de opinii și atitudini față de trecutul sovietic și față de Rusia, este făcută de un parlament dominat de Partidul Democrat Agrar din Moldova, care anulează un șir de reforme inițiate de Frontul Popular din Moldova la începutul anilor '90.

22 Articolul 1 al *Legii* citate mai sus. Sublinierea, care ne aparține, pune în evidență trei tipuri de enumerări pe care se sprijină definiția noțiunii de represiune politică: 1. enumerarea motivelor, cauzelor represiunilor (naționale, politice, sociale, religioase); 2. enumerarea formelor de constrângere (deportare, exil, detenție etc.); 3. enumerarea tipurilor de decizii în baza cărora au fost săvârșite represiunile (decizii administrative, judiciare și extrajudiciare).

23 Pe teritoriul fostei Republicii Sovietice Socialiste Moldovenești au loc trei valuri de strămutare forțată a populației. În primul an de instaurare a puterii sovietice în Basarabia, în noaptea de 12 spre 13 iunie 1941, sunt deportate

13 885 persoane (capii familiilor acestora, 4 507 persoane, sunt arestați și duși în lagărele sovietice). După reanexarea Basarabiei la URSS are loc operația cu denumirea conspirativă „Sud", din 5 spre 6 iulie 1949, când sunt deportate în Siberia și Kazahstan în jur de 30.050 de persoane calificate drept „elemente chiaburești naționaliste". Operația „Nord" din noaptea de 1 spre 2 aprilie 1951 vizează deportarea a 2.617 persoane, slujitori ai cultelor, în special membrii sectelor religioase (cei mai mulți au fost „martorii lui Iehova"). Aceste date sunt prezentate de Valeriu Pasat, *Asprul adevăr al istoriei. Deportări de pe teritoriul RSS Moldovenești în anii '40 -'50*, Institutul de Istorie al Academiei de Științe, Chișinău, 2000, p. 87, p.241.

24 În 1956 în URSS are loc Congresul al XX-lea al PCUS la care N. Hrușciov prezintă raportul despre cultul personalității lui Stalin. Acest congres condamnă crimele staliniste și este un început de reabilitare în masă a victimelor represiunilor comuniste. Anularea restricțiilor privind locul de trai al deportaților și eliberarea lor de sub supravegherea administrativă a organelor miliției (Ministerului Afacerilor Interne) se face în baza Ucazului Sovietului Suprem din 1958. Astfel, în anii '50 începe o etapă complicată de întoarcere acasă a „strămutaților". Potrivit datelor KGB din RSSM, în august 1961 fuseseră eliberate din așezările speciale 14.902 familii (din cele 15.486 familii deportate din Moldova în ani diferiți), dintre acestea 5.747 de familii au fost eliberate cu interdicția de a locui în Moldova. Vezi Valeriu Pasat, *op. cit.* p. 355.

25 Expresia aparține intelectualul polonez Adam Michnik. Vezi Georges Mink, „L'Europe et ses passés 'douloureux' : stratégies historicisantes et usages de l'Europe" în Georges Mink et Laure Neumayer (dir.), *L'Europe et ses passés douloureux*, La Découverte, Paris, 2007, p. 20.

26 Ștefan Melnic, „Mărul discordiei", în *Literatura și Arta*, 8 august 1991.

27 Terenurile agricole, pădurile și plantațiile multianuale nu se restituie.

28 Conform legii din 1992 (art.21), victimele (invalizi și pensionari) beneficiau de înlesniri din partea statului, printre care facilități de transport și asistență medicală, facilități de plată a serviciilor comunale și a impozitelor, a cheltuielilor necesare pentru asigurarea cu lemne și cărbuni. De asemenea, victimele aveau înlesniri și priorități pentru tratamentele în stațiuni balneare și cazare în aziluri. În 2000, aceste înlesniri sociale sunt anulate în conformitate cu *Legea cu privire la Protecția Socială specială a unor categorii de populație* nr.933-XIV din 14 aprilie 2000.

29 Vezi Alexandru Postică, Pavel Postică, *Analiza legislației cu privire la reintegrarea victimelor represiunilor politice în drepturi civile*, Expert Grup, ADEPT, Chisinău, 2007.

30 Vlad Cubreacov, deputat în Parlamentul RM, membru al partidului Popular Creștin Democrat, *Stenograma dezbaterilor parlamentare din 18 mai 2006*, www.parlament.md, document consultat pe 20 decembrie 2007.

31 Ala Parasca-Hitov, deportată în Asia Mijlocie la 13 iunie 1941 când avea 12 ani, membru al Asociației Foștilor Deportați și Deținuți Politici; interviu

realizat pe 7 decembrie 2007 în română la sediul asociației, durata interviului: 45 minute.

32 Larisa Stanchevici, deportată în Siberia la 6 iulie 1949 (avea 16 ani), membru al Asociației Victimelor Regimului Comunist și Veteranilor Armatei Române, intervievată pe 16 februarie 2008, durata: 1h 10 min, interviul a avut loc în limba română la domiciliul persoanei.

33 Fost deținut politic, condamnat la 10 ani de detenție în lagărele sovietice, membru al Asociației Victimelor Regimului Comunist și Veteranilor Armatei Române intervievat: 16 februarie 2008, în română.

34 Georges Mink, „Introduction. L'Europe et ses passés 'douloureux' : stratégies historicisantes et usages de l'Europe", Georges Mink et Laure Neumayer (direction), *L'Europe et ses passés douloureux,* La Découverte, Paris, 2007, p. 20.

35 În 1949 este deportat în Siberia împreună cu familia (tatăl lui este arestat pentru neachitarea impozitelor la stat). În 1965 Mihai Moroșanu, fiind student la Universitatea Tehnică din Chișinău, este acuzat de naționalism pentru că adună semnături împotriva demontării monumentului Ștefan cel Mare din fața parcului central și a amplasării lui în alt loc, și pentru faptul că pledează pentru introducerea „limbii moldovenești" în instituțiile superioare de învățământ din RSSM și trecerea acesteia la grafie latină. În urma acestor acuzații în 1966 este condamnat de către Judecătoria Supremă a RSSM la trei ani privațiune de libertate.

„Calvarul continuă. Interviu cu Mihai Moroșanu, președintele Asociației Victimelor Regimului Totalitar Comunist" în *Literatura și Arta*, 25 aprilie 1996.

36 Maria Sârbu „Dureri și speranțe. Reflecții de la Congresul Asociației Victimelor represiunilor staliniste", *Moldova Suverană*, 11 iulie 1990.

37 Membrii Frontului Popular din Moldova (1989-1992) erau, în mare parte, scriitori, artiști și istorici care s-au mobilizat la sfârșitul anilor '80 pentru renașterea culturii românești și recunoașterea limbii române în Moldova. Adepți ai Frontului Popular erau și unii oameni politici, comuniști reformatori, care considerau mișcarea națională o oportunitate, o posibilitate de a îndepărta de la putere membrii conservatori ai partidului comunist, susținători ai brejnevismului. În 1990 Frontul Popular se opune Partidului Comunist la alegerile în Sovietul Suprem al RSSM, alegeri în baza cărora se formează primul Parlament al Republicii Moldova.

38 Vezi „Noi căutăm dreptate", *Moldova Suverană*, nr. 214, 5 octombrie 1991 (despre întâlnirea lui Mircea Snegur, președintele de atunci al Republicii Moldova, cu reprezentanți ai Asociației Victimelor Regimului Comunist care cer să fie pus în discuție de către Parlament proiectul de lege cu privire la restabilirea drepturilor victimelor represiunilor politice); „Apel al Consiliului executiv al Asociației Victimelor Regimului Totalitar Comunist din Moldova către Parlamentul Republicii Moldova", *Moldova Suverană*, nr. 5, 10 ianuarie 1992. (Prin acest apel Asociația Victimelor Regimului Totalitar Comunist

din Moldova se arată indignată de felul cum se desfășoară în Parlament dezbaterea proiectului de lege. „Cu privire la reabilitarea victimelor represiunilor politice săvârșite de regimul comunist totalitar în anii 1917-1991, repunerea lor în drepturi, restituirea averii și repararea prejudiciilor aduse acestor persoane"); „Victimele regimului totalitar comunist cer ajutor", *Moldova Suverană*, nr.76, 6 iunie 1992; „Cerem reabilitare politică și materială", *Moldova Suverană*, nr. 160, 3 noiembrie 1992.

39 Alexandru Usatiuc este unul din inițiatorii „Frontului Național Patriotic" (1949 și reactivat în 1969), organizație ce-și propunea unirea RSSM cu România, invocând faptul că atât România cât și Uniunea Sovietică sunt state socialiste. Principalii membri ai acestei mișcări sunt arestați la o lună după ce Usatiuc a adresat lui Ceaușescu o scrisoare în care cerea unirea Basarabiei cu România.

40 Dinu Mihail, „Pe Usatiuc îl obosește numai lipsa de activitate", *Ţara*, 25 februarie, 1992.

41 „Nuremberg 2", *Ţara*, nr. 34-35, august 1991.

42 „Să intentăm procesul „Nuremberg-2", *Moldova Suverană,* Nr. 208, 5 octombrie 1991.

43 „Pe Usatiuc îl obosește numai lipsa de activitate" *op.cit.*

44 „Lege cu privire la veterani", nr. 190-XV din 08.05.2003 în *Monitorul Oficial* al RM nr.84-86/392 din 16.05.2003.

45 „Suntem numiți fasciști până astăzi. Tot mai puțini și mai nedreptățiți", *Ziarul de Gardă*, 28 aprilie 2005.

46 Gheorghe Ghimpu, fost deținut politic, este arestat fiind membru al Frontului Național-Patriotic din Basarabia și Bucovina și condamnat în 1972 în lagărele de concentrare din Mordovia și Perm ale Gulagului sovietic la 6 ani de privațiune de libertate. În perioada restructurării este membru activ al Mișcării de Renaștere Națională, deputat în primul parlament al Republicii Moldova (1990-1994), autor al proiectului de Lege privind reabilitarea victimelor represiunilor comuniste. Este promotorul unui discurs proromânesc și luptă pentru demonstrarea românității populației de la Est de Prut. Vezi Gheorghe Ghimpu, *Conștiința Națională a Românilor moldoveni*, Garuda-Art, Chișinău, 2002.

47 Gheorghe Ghimpu, „Comunismul la stâlpul infamiei", *Literatura și Arta*, 5 octombrie 2000 și 2 noiembrie 2000.

48 Dintr-o perspectivă primordialistă și /sau etno-naționalistă, „naționalismul român", al cărui promotor principal a fost la începutul anilor '90 Frontul Popular din Moldova, apară ideea limbii și identității române considerată ca identitatea veritabilă și autentică a populației majoritare a republicii și pledează pentru reunificarea Republicii Moldova cu România. Referitor la criza și conflictele legate de chestiunea etnică și/sau identitară în Republica Moldova vezi Tamara Carauș, „National identity: invention or necessity? Case study: Republic of Moldova", în *New Europe College, Regional Program, Yearbook 2001-2002*, Universul, 2003; Elena Oteanu, „L'identité moldave : cible de

la nation ou facteur de la scission", în *New Europe College, Regional Program, Yearbook 2005-20*06; Cătălina Zgureanu-Gurăgață, „Ce fel de discurs politic 'naționalist' pentru Republica Moldova (1991-2005)", în Monica Heintz (coord.), *Stat slab, cetățenie incertă. Studii despre Republica Moldova*, Curtea Veche, București, 2007.

49 Vezi programul acestui partid pe www.e-democracy.md, consultat la 21 martie 2008.

50 Dumitru Margine (membru al Comitetului executiv al Asociației Victimelor Regimului Comunist), „Atitudini și divergențe" în *Literatura și Arta*, 11 iulie 1989.

51 Valentina Sturza, deportată în Kazahstan împreună cu familia în 1940 (avea 11 ani), președinte al Asociației Foștilor Deportați și Deținuți Politici, interviu realizat în română pe 11 iulie 2006 la sediul Asociației, durata: 45 minute.

52 Ilustrațiile sunt realizate de autorul studiului.

53 „Protestele foștilor deportați continuă", www.azi.md, 2 noiembrie 2007; „Azi foștii deportați pichetează. Oamenii cer despăgubirile averilor naționalizate", *Timpul,* 1 noiembrie, 2007; „Foștii deportați au ieșit iarăși în stradă", *Timpul*, 2 noiembrie 2007.

54 „Cerem Rusiei să plătească despăgubirile", *Literatura și Arta*, 20 februarie, 1997.

55 Alexei Marinat, „Memorialul victimelor staliniste", în *Literatura și Arta*, 4 mai 1989.

56 Primăria Chișinău oferă victimelor indemnizații a câte 500 de lei md., ceea ce este echivalentul a aproximativ 40 de euro.

57 T.n. pentru: „semence de remémoration". Vezi Halbwachs Maurice. *La mémoire collective,* Edition critique établie par Gérard Namer, Albin Michel, Paris, 1950/1997, p. 55.

58 T.n. pentru: „point d'appui". *Ibidem*, p. 193.

59 Maria Sârbu „Dureri și speranțe. Reflecții de la Congresul Asociației Victimelor Represiunilor Staliniste", *Moldova Suverană*, Nr. 159, 11 iulie 1990.

60 Dramaturgia socială este o abordare dezvoltată de sociologul american Ergving Goffman care s-a preocupat să înțeleagă modurile în care sinele individual se prezintă în viața socială concepută de acest autor, drept un spectacol, iar individualitățile, actorii ei. Vezi Erving Goffman, *Viața cotidiană ca spectacol*, Comunicare.ro, București, 2003.

61 *Idem,* p. 58.

62 Victor Turner, *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1974, p.55.

63 Feodosia Cozmin, 11 decembrie 2007.

64 Larisa Stanchevici, deportată în Siberia pe 6 iulie 1949 (la 16 ani), membru al Asociației Victimelor Regimului Comunist și Veteranilor Armatei Române, intervievată pe 16 februarie 2008, durata: 1h 10 min, interviul a avut loc în limba română la domiciliul persoanei.

65 Vezi Wulf *et al.*, *Penser les pratiques sociales comme rituels. Ethnographie et genèse de communautés*, L'Harmattan, Paris, 2004.

66 Halbwachs Maurice. *La mémoire collective, op. cit.*

67 Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1937 [1912].

68 Turner, Victor, *The ritual process: structure and anti-structure*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.

69 Goffman, Erving, *Interaction ritual: essays on face-to-face behavior*, London, Allen Lane the Penguin Press, 1967; Goffman, Erving, *Frame analysis: an essay on the organization of experience*, Boston, Northeastern University Press, 1986.

70 Vadim Pirogan, fost deținut politic, arestat la 17 ani ca „spion român", a stat 5 ani(1941-1946) în unul din lagărele cu regim aspru din Irkutsk; președinte al Asociației Victimelor Regimului Comunist și Veteranilor Armatei Române (1998-2006), inițiatorul Muzeului „Memoria Neamului", interviul a fost realizat în română pe 28 iulie 2006 la sediul asociației, durata interviului: 1h.

71 Paul Ricoeur, *Memorie, istorie, uitare*, Armacord, Timișoara, 2001, p. 74.

72 Printre cei care au oferit ajutor la crearea acestui muzeu sunt Sergiu Grossu (refugiat în Franța), Nicolae Dima, președintele Asociației „Avram Iancu" (asociația Românilor din America) și alții.

73 Vadim Pirogan și Petru Movilă, *Destine românești*, Tipografia Centrală, Chișinău, 2003, p. 288.

74 Această lucrare apărută în 4 volume cuprinde listele persoanelor deportate în perioada sovietică clasificate în funcție de localitățile din Republica Moldova.

75 Vadim Pirogan „Istoria unui muzeu", în Vadim Pirogan și Petru Movilă, *Destine românești*, Tipografia Centrală, Chișinău, 2003, p. 291.

76 A mai existat un Muzeu, numit „Muzeul comemorativ al jertfelor regimului comunist" creat în 1996 de către Asociația Foștilor Deținuți Politici condusă de Alexandru Usatiuc și de care se ocupa Mihai Ursachi, fost deținut politic, membru al organizației antisovietice „Arcașii lui Ștefan". Când Asociația a devenit Partid, materialele au fost transmise Muzeului Național de Istorie și lăsate fără viața nefiind expuse publicului. Acestea sunt preluate și utilizate de inițiatorii Muzeului Memoriei Neamului. Vadim Pirogan „Istoria unui muzeu" în Vadim Pirogan și Petru Movilă, *Destine românești,* Tipografia Centrală, Chișinău, 2003, p. 289.

77 Vadim Pirogan, interviu.

78 Halbwachs Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1995; Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arlea, Paris, 1995.

79 Vadim Pirogan „Istoria unui muzeu" *op.cit.* p. 290.

Imagini*

1. Protestele foștilor deportați în fața clădirii Guvernului Republicii Moldova, 6 iulie 2007.

* Imaginile sunt realizate de autorul studiului

2. Ceremonia religioasă pentru comemorarea persoanelor decedate în Siberia și Kazahstan, 6 iulie 2007.

3. Ferăstrăul și toporul evocă amintirea condițiilor dificile de muncă și de trai din Siberia, 6 iulie 2008.

4. Placa comemorativă ce marchează locul unui viitor monument în amintirea victimelor represiunilor staliniste, 6 iulie 2008.

5. Muzeul Memoriei Neamului, imagine de ansamblu, aprilie 2008.

VICTIMES ET PRATIQUES COMMEMORATIVES : UNE SOCIO-ANTHROPOLOGIE DU « MONDE DE LA MEMOIRE » DES REPRESSIONS COMMUNISTES EN REPUBLIQUE DE MOLDAVIE

Introduction

L'effondrement de l'URSS entraîne un processus de réorganisation et de récupération de la mémoire sociale et nationale dans les nouveaux Etats émergents[1]. La « mémoire retrouvée »[2] justifie la rupture du régime soviétique et rend légitime la proclamation de l'indépendance[3].

Les premiers qui se mobilisent pour la récupération et le rétablissement de la mémoire et de l'histoire sont les écrivains et les journalistes qui, encouragés par la politique de *glasnost* de la période de *perestroïka*, abordent des sujets *tabous* pour la propagande soviétique[4]. Par conséquent, à la fin des années 1980 la presse moldave abonde de témoignages et de matériaux qui parlent de la famine de 1946-1947[5] et des répressions politiques des années 1940-1950[6]. Ces sujets sont ultérieurement privilégiés par les historiens moldaves[7] qui, même après l'indépendance, se confrontent aux problèmes d'accès limité aux « mystérieuses et presque inaccessibles »[8] archives de l'ex-KGB, actuellement – le Service d'informations d'Etat[9].

Dans le sillage de ces actions de rétablissement de la mémoire et de la « vérité » historique les victimes du régime passé ont un rôle important. Car, après des années de stigmatisation[10] et de mutisme social, elles obtiennent le droit de rompre le silence et de parler de leurs souffrances. En faisant l'effort d'interpréter le passé et de donner une preuve de leur statut de victimes elles témoignent et « réhabilitent la mémoire »[11]. Elles réclament la reconnaissance et la réparation des préjudices subis et des souffrances endurées pendant la période soviétique. En tenant compte du fait que le rôle et le statut des victimes dans la société sont liés à la problématique de la mémoire, dans cette étude on s'emploie à explorer

la mémoire des répressions communistes à partir des actions engagées par ces acteurs qui sont les principaux *porteurs* et *entrepreneurs* du « monde de la mémoire »[12] des répressions politiques de la période soviétique.

Suivant la démarche proposée par les chercheurs Jeffrey J. Olick et Joyce Robbins on va chercher « to distict sets of mnemonic practices in various social sites, rather than to collective memory as a thing »[13]. Ces pratiques mnémoniques ou pratiques de la mémoire sont « différentes formes par lesquelles le passé est évoqué et ajusté au présent d'une manière consciente ou inconsciente, publique ou privée, matérielle ou orale, consensuelle ou conflictuelle »[14]. De cette façon, on va penser la mémoire comme un processus, un phénomène social, un enjeu, une revendication, une ressource et non comme une chose, un concept, un objet théorique. Guidée par le conseil du Bruno Latour, on va « suivre les acteurs eux-mêmes »[15]. Cette démarche nous protège du « boom »[16] des études sur la « mémoire » dans les sciences sociales[17]. La problématique de la mémoire revêt une double dimension : d'une part, la mémoire est un concept des sciences sociales, un concept polysémique et controversé et, d'autre part, la mémoire est un phénomène social produit par les acteurs sociaux et/ou politiques. Partant des écrits français, Marie-Claire Lavabre offre un bilan de l'histoire de la notion de mémoire en délimitant trois grands paradigmes. Le premier paradigme vise la notion des « lieux de mémoire », associée au nom de Pierre Nora et largement exportée hors de la France. Le deuxième est lié au « travail de mémoire » de Paul Ricœur et le troisième grand paradigme nous renvoie aux « cadres de la mémoire » de Maurice Halbwachs, approche qui montre les conditions sociales d'organisation et de réorganisation de la mémoire[18].

Notre réflexion (socio-anthropologie de la mémoire) s'articule autour de questions suivantes : qui sont les victimes du régime passé ? Que signifie la réhabilitation des victimes des répressions politiques ? Comment les victimes réactivent et mobilisent-elles les souvenirs traumatiques ? Comment utilisent-elles ces souvenirs pour justifier certaines revendications et attentes de reconnaissance sociale ? Comment commémorent-elles les déportations de la période soviétique ? Quels sont les gestes et les symboles utilisés pour récupérer la mémoire ? Afin d'éclairer ces nombreuses questions nous avons consulté la presse moldave écrite[19]. Nous avons réalisé également des entretiens avec des anciens déportés et détenus politiques[20] et nous avons observé les pratiques commémoratives lors des meetings de deuil organisés par les associations de victimes.

Qui sont les victimes des répressions politiques communistes et quelle signification pour la réhabilitation ?

L'acception latine du terme victime évoque l'idée de celui qui fut offert aux divinités, sacrifié, pour demander pitié et protection. Cette connotation renvoie au sacrifice, au sacre et à l'homme archaïque. Dans l'imaginaire collectif contemporain ce mot est associé aux phénomènes de génocide, guerre, racisme, calamités, restrictions des droits et rappelle l'injustice, le mal et la souffrance des êtres vivants. C'est aussi en raison de l'évolution de droit de la responsabilité et des formes de réparation possibles que la notion de victimes collectives prend un sens spécifique de nos jours[21].

Dans l'ouvrage *Entre mémoire et oubli. Le destin croisé des héros et des victimes,* Ewa Bogalska Martin montre dans une optique de la sociologie des formes symboliques de la connaissance comment le concept de victime marque l'imaginaire des sociétés occidentales[22]. Elle distingue trois approches de la pensée victimaire. La première, propre aux sociétés archaïques, envisage la victime sacrificielle liée au mythe de l'héros. Cette vision peut avoir une capacité opérante aussi dans les sociétés contemporaines. La deuxième vision, déterminée en grande partie par le traumatisme d'Auschwitz, prend en considération la mémoire des victimes : la victime est intégrée en tant que telle, ce qui suppose la réparation, financière et symbolique, de ses souffrances. Une synthèse de ces deux approches faite par la Chrétienté constitue une troisième manière de réflexion qui met l'accent sur l'innocence de la victime et donne sens à la souffrance de ceux qui se sont engagés volontairement sur la voie tracée par le Christ.

Jean-Michel Chaumont dans *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*[23] met en évidence les significations multiples et souvent contradictoires données aux victimes des crimes contre l'humanité et les enjeux de la reconnaissance symbolique et sociale des victimes dans la pensée occidentale, car il saisit que « des conflits virulents opposent les milieux de mémoire qui représentent les différentes catégories de persécutés par le Reich »[24].

Une tentative de penser aux victimes du communisme est *Le livre noir du communisme* coordonné par Stéphane Courtois, travail qui dénonce globalement le communisme pour crimes de masse[25]. Dans une démarche qui « considère la dimension criminelle comme l'une des dimensions propres à l'ensemble du système communiste, durant toute sa période

d'existence »[26] et qui s'appuie sur une description des mécanismes répressifs du communisme réel et une comptabilisation des victimes, les auteurs se proposent de réhabiliter les victimes du communisme en leur donnant une place dans l'histoire à côté d'autres victimes de génocides. L'apparition de ce volume, traduit en plusieurs langues, suscite en France un vif débat sur la nature du communisme et produit « un choc historique »[27]. Ce livre est critiqué notamment pour l'utilisation abusive de la notion de victime et pour la tendance à niveler le statut de toutes les victimes du communisme : les exécutés, les affamés, les déportés, les militaires tombés sur les champs de bataille. D'autres reproches portent sur la légitimité du décompte des victimes du communisme ; sur l'affirmation du caractère criminel du communisme ; sur la comparaison entre communisme et nazisme ; sur la scission du communisme réel et de l'idéal[28].

Dans cette étude nous partons d'une définition juridique des victimes des répressions communistes proposée par la *Loi concernant la réhabilitation des victimes des répressions politiques*, adoptée par le parlement moldave en 1992, selon laquelle sont considérées victimes du régime passé tant les personnes soumises directement aux répressions politiques perpétrées par le régime soviétique, que les membres de leurs familles[29]. Donc, la désignation des victimes est faite en partant de la définition de répression politique. Cette définition est assez complexe et large. Elle cherche à englober toutes les formes d'actions répressives utilisées par le régime soviétique : « l'extermination, les actions de violence engagées par l'Etat envers les citoyens pour des *raisons politiques, nationales, religieuses ou sociales* sous forme de *privation de liberté, déportation, exil, déplacement pour travaux forcés, expulsion hors de pays, expropriation forcée, hospitalisation forcée dans les hôpitaux psychiatriques*, et d'autres formes de contrainte de droits et libertés des personnes déclarées comme dangereuses du point de vue social pour l'Etat ou pour le régime soviétique, commises conformément aux décisions *administratives, judiciaires et extrajudiciaires* »[30].

Les passages en italiques, qui nous appartiennent, mettent en évidence trois types d'énumérations sur lesquelles cette définition repose : l'énumération des raisons des répressions (nationales, politiques, sociales, religieuses) ; l'énumération des formes de contrainte (déportation, exil, détention) ; l'énumération des décisions prises par le pouvoir (administratives, judiciaires et extrajudiciaires).

Dans l'espace public moldave actuel on pourrait délimiter en général deux catégories de victimes du régime passé: les anciens déportés et les anciens détenus politiques des camps soviétiques. La première catégorie, plus large, englobe ceux qui ont été déportés, en règle générale, par familles entières pour l'essentiel au sud de la Sibérie et au nord du Kazakhstan, lors des déportations massives de 1941, 1949 et 1951[31], liées à la politique du régime communiste de lutte contre les « éléments hostiles » et les « ennemis de classe ». Ce groupe compte également les personnes qui sont nées dans les lieux de déportation. Les déportés sont rentrés en Moldavie en grande partie pendant la première campagne de déstalinisation initiée lors du 20e congrès du PCUS[32].

Les anciens détenus politiques, qui ont l'expérience des camps soviétiques où ils ont été emprisonnés pour « trahison de la Patrie », pour « lutte antisoviétique et contre-révolutionnaire », pour « collaboration avec les occupants roumains et allemands », forment la deuxième catégorie de victimes. Après la libération des camps ils n'ont pas eu le droit de revenir en Moldavie, et ils n'ont pu y rentrer que pendant la *perestroïka,* quand une deuxième campagne de déstalinisation et de réhabilitation des victimes du stalinisme commence. Donc, les victimes du régime passé ne forment pas un groupe homogène : elles ont eu des expériences de l'oppression soviétique, ainsi que des conditions de travail et de vie différentes. On observe des rivalités entre elles surtout au début des années 1990, quand on assiste à une compétition pour le statut de victime du régime soviétique :

> Les déportés, comme les détenus des camps, ont été envoyés plus à la mort, qu'à la vie. Chaque catégorie des personnes réprimées a eu ses bourreaux. Il y a, bien sûr, des différences entre les souffrances subies par les unes comme par les autres. Le soir, quand ils revenaient des travaux forcés et exténuants, les détenus des camps (maltraités physiquement et moralement) savaient au moins qu'ils auraient une tasse de thé et un bout de pain noir. Le matin et à midi ils recevaient quelque chose pour calmer leur faim. Par contre, les déportés, dans leur grande majorité sans argent et sans provisions, ont été lâchés dans les ténèbres de la famine[33].

Ces rivalités expriment un « égoïsme de la douleur » selon l'expression utilisée par l'intellectuel polonais Adam Michnik[34].

La figure sociale des victimes du régime communiste reste difficile à circonscrire. Faute de recherches sociologiques sur ces catégories de la

population, on ne se permet pas d'offrir une image plus claire et plus complète de leur profil social.

Par la *Loi concernant la réhabilitation des victimes*, l'Etat moldave reconnaît l'innocence des personnes soumises aux répressions communistes et dénonce les crimes commis par le régime soviétique. Il cherche également à rétablir les droits civiques des victimes, parmi lesquelles le droit de réclamer la restitution de leurs biens matériels confisqués lors des déportations ou arrestations[35]. Il offre également aux victimes (handicapées ou retraitées) des avantages sociaux : réductions sur le transport, assistance médicale, paiement des dépenses d'énergie et de l'eau. Cette loi subit ultérieurement de multiples modifications et compléments sans que les politiciens réussissent à mettre en place un mécanisme viable de dédommagement et d'indemnisation des victimes. En plus, à partir de 2000 les victimes sont privées des avantages sociaux accordés par la loi de 1992[36]. Ainsi, la législation déficitaire et la discordance entre les stipulations de la loi et leur mise en pratique[37] font que le processus de la restauration des droits des victimes réhabilitées reste un problème complexe et irrésolu et que *« l'accomplissement de la justice pour ceux qui ont subi des injustices »*[38] n'a pas lieu en Moldavie. En l'absence d'un vrai engagement politique en vue du dédommagement de leurs souffrances, les victimes sont mécontentes de leur condition sociale et se sentent lésées dans leurs propres attentes de reconnaissance ; elles se sentent oubliées et traitées injustement. Confrontées à l'injustice et à la marginalisation elles s'interrogent sur le sens de leur réhabilitation, sur leur place dans la société moldave, sur leur statut social, et sur leurs rapports avec l'expérience victimaire.

Pour certaines la réhabilitation signifie la reconnaissance de leur innocence et la possibilité de parler en famille et dans la société de répressions auxquelles elles ont été soumises:

> Vous savez, pendant longtemps, c'était un secret pour moi et mon mari. Même, les enfants ne savaient pas que j'étais une ancienne déportée. J'ai travaillé dans une école maternelle et j'avais peur, car s'il arrivait quelque chose de fâcheux, par exemple une épidémie, les premiers coupables étaient désignés parmi nous, les « ennemis du peuple ». Je n'en parlais pas à mes enfants – ils ne l'ont jamais su, ils n'ont même pas su qui étaient leurs grands-parents. Maintenant mes petits-enfants s'intéressent à cela[39].

Pour la plupart des victimes la réhabilitation ne suppose pas la reconnaissance et la réparation, parce que l'obtention du certificat de réhabilitation ainsi que de la légitimation de victime de répressions politiques n'offre pas le droit de recevoir des indemnisations:

> Pour moi la réhabilitation ne vaut rien, presque rien… S'ils nous avaient restitué quelque chose…, mais comme ça… À quoi bon? Je n'ai rien reçu et, pas seulement moi, d'autres n'ont rien reçu non plus. À quoi elle sert cette attestation de réhabilitation ? Cette attestation ne me sert à rien[40].

> Ils nous ont dit qu'on est réhabilité, mais quel avantage ? Quel avantage ? Qu'est- ce que ça nous apporte ? Qu'est-ce que ça m'apporte à moi, ou à lui ? C'est une escroquerie morale, escroquerie morale et rien d'autre. Qu'est-ce que ça donne ? C'est autre chose, par exemple, le geste de l'Allemagne qui paie des indemnisations, des indemnisations aux juifs. Mais, ici, personne ne paie rien. Quel avantage ? Quelle importance si j'étais ou pas dans les camps de détention? J'étais jeune et je n'avais rien. Quelle importance ? Et pour lui ? (*en montrant vers une autre personne ancienne déportée*). Lui, par exemple, a reçu pour sa propriété confisquée huit roubles. Une offense.[41]

L'utilisation répétitive de l'expression interrogative : « quel avantage ? quelle importance ? » exprime un sentiment de frustration. L'injustice ressentie par les victimes a un double aspect : d'une part, elles se sentent traitées injustement pour les préjudices subis et les souffrances endurées pendant la période soviétique et de l'autre, pour le fait qu'elles ne bénéficient pas encore d'une reconnaissance sociale de leur statut de victime du régime passé.

Mobilisation et reconnaissance

Dans cette partie du travail nous cherchons à reconstruire l'origine et les actions des associations de victimes. Ces associations offrent une visibilité administrative, sociale et politique aux acteurs qui se mobilisent pour la « recherche de la justice » et la réparation des préjudices subis. L'engagement collectif et public des victimes nous permet de voir quelles sont leurs attentes de reconnaissance, la mémoire réactive, notion proposée par George Mink pour compléter la distinction de Marie-Claire Lavabre entre la mémoire historique (les souvenirs et les connaissances

apprises) et la mémoire vive (les souvenirs vécus)[42]. En d'autres termes, nous nous intéressons à la façon dont les acteurs réactivent et mobilisent le passé, comment ils utilisent les souvenirs pour justifier les revendications et les attentes de reconnaissance sociale de leur statut de victime.

A la fin des années 1980, quand les autorités soviétiques dénoncent de nouveau le culte de Staline et ses crimes et réhabilitent en masse les personnes soumises aux répressions politiques, à Chisinau les victimes se mobilisent pour créer, le 6 juillet 1990, *l'Association des Victimes des répressions staliniennes*, dénommée ultérieurement *l'Association des Victimes du Régime Totalitaire Communiste de Moldavie (AVRTM)*. Celle-ci fut la première forme d'engagement pour la reconnaissance sociale et politique du statut de victimes collectives des crimes communistes.

Cette association, dirigée (1990-1996) par Mihai Morosanu[43], se définit comme un mouvement socio-politique de masse qui a pour but la défense et la protection des droits et des intérêts des citoyens soumis aux répressions politiques communistes. Elle se veut garante que les actions violentes des années 1941 et 1949 ne se répéteront pas[44]. Le sujet des déportations est central dans le discours des initiateurs de cette organisation devenue membre du Front National de la Moldavie[45]. Les premières actions sont orientées vers la restauration des droits et le dédommagement des personnes réprimées par le régime soviétique. Dans cette perspective, les victimes accomplissent un travail important de recherche, de révision de l'histoire au nom de la demande de « justice », elles recueillent des documents et témoignages pour prouver leur statut de victime. En collaboration avec le gouvernement moldave, les victimes contribuent à la conception du projet de loi concernant leur réhabilitation et manifestent pour réclamer et accélérer l'adoption de celui-ci[46]. Leurs efforts sont récompensés en 1992 par une reconnaissance juridique de leur statut de victime. La loi adoptée est le premier acte qui cherche à faire restaurer et respecter les droits des victimes du régime passé. Mais, le mécanisme complexe de mise en pratique et la procédure de réhabilitation n'offrent pas une reconnaissance sociale et symbolique de leur mémoire.

Des victimes se mobilisent également autour de la figure d'Alexandru Usatiuc, ancien détenu politique et ancien combattant de l'Armée roumaine[47]. Il fonde *l'Association des anciens détenus politiques et des victimes de la dictature communiste (AADPVDC)* en motivant que « ceux

qui ont été arrêtés, persécutés ou déportés après 1950 restent hors des préoccupations de AVRTCM. Personne ne voulait militer pour leur cause. Pour réparer cet oubli nous avons fondé notre organisation »[48]. Les membres s'engagent à établir un fichier des victimes, des personnes fusillées et à constituer des biographies notamment des anciens détenus politiques de la Bessarabie, Bucovine du Nord, région Herta et Transnistrie. Donc, ils voulaient d'une part rétablir la « vérité » historique et montrer le visage criminel du régime soviétique surtout aux jeunes générations, d'autre part annoncer aux familles le sort des victimes, des objectifs qui n'ont pas été accomplis faute de moyens. Les membres envisagent également la réhabilitation et la compensation matérielle des victimes, l'érection d'un monument commémoratif dans leur mémoire[49], et la condamnation internationale des crimes soviétiques, un Nuremberg -2 qui aurait lieu à Chisinau, parce que, selon le leader de cette organisation, la Bessarabie est « une région qui a souffert un vrai génocide causé par le chauvinisme étranger »[50]. Ainsi, les répressions politiques apparaissent dans ce discours comme un génocide d'une ethnie, de la population roumaine, et comme conséquences de l'expansionnisme russe et de la politique de russification menée par le pouvoir soviétique. Nous constatons également qu'il y a une double attente sociale de reconnaissance : compensation des victimes et condamnation des crimes.

Réhabiliter les anciens combattants de l'Armée roumaine et leur donner une place méritée dans l'histoire à coté de ceux de l'Armée soviétique constitue un autre objectif affiché par cette organisation. Dans cette perspective, le leader A. Usatiuc affirme :

> premièrement, on doit parler dignement de bessarabiens qui ont lutté sur le front au sein de l'armée roumaine. C'est notre devoir de les sortir de l'état d'injustice dans lequel ils ont vécu jusqu'à maintenant et de les réhabiliter. Deuxièmement, beaucoup d'entre eux ont été arrêtés et condamnés à des années difficiles de travail forcé dans les camps soviétiques. Nous ferons tout notre possible pour que ces personnes aient les mêmes droits que les combattants de l'Armée soviétique[51].

En 1993 les anciens soldats de l'Armée roumaine sont reconnus combattants de la Deuxième Guerre mondiale. Conformément à la *Loi concernant les anciens combattants*, adoptée en 2003, ils bénéficient, à coté de ceux de l'Armée soviétique, des avantages et garanties économiques et sociales accordés par l'Etat Moldave[52]. Ces considérations

juridiques sont des tentatives de réconciliation de ces deux catégories de combattants et de différents segments de la société moldave. Au delà de ces gestes, les autorités moldaves manifestent une attitude ambiguë envers ces personnes qui se sentent et restent marginalisées et stigmatisées comme traîtres et fascistes[53].

Les organisations de victimes dont nous venons de parler fusionnent en 1996 et forment *l'Association des Victimes du Régime Communiste d'Occupation et des Combattants de l'Armée Roumaine (AVRCOCAR)* dirigée à partir de 1998 par Gheorghe Ghimpu[54], un des acteurs les plus engagés dans la défense des droits des victimes du communisme et dans la propagation d'un patriotisme qui a comme idéal la conscience de la roumanité de la population majoritaire de la Moldavie et l'idéal d'Union avec la Roumanie[55]. Il milite pour un jugement international du Parti Communiste de l'Union soviétique (PCUS) et de l'idéologie communiste. Lors de son accusation présentée devant le Tribunal Public International de Vilnius pour la condamnation des crimes communistes[56], Gheorghe Ghimpu, qui représentait la Moldavie, a déclaré que « les conséquences des crimes commis par le régime russo-soviétique en Bessarabie, le nord de la Bucovine et Transnistrie sont les suivantes :

1. La Bessarabie et le nord de la Bucovine restent encore séparés de leur Patrie – la Roumanie ;
2. La République de Moldavie continue à rester sous un régime d'occupation russe. Elle reste une colonie de la Fédération russe ;
3. Le processus de dénationalisation et de russification de la population roumaine continue encore »[57].

Ce discours mobilise une image de la République de Moldavie victime de la violence russe et de la politique soviétique de russification et de dénationalisation en faisant porter à la Russie la responsabilité pour les crimes communistes. Ces arguments sont avancés également dans le programme du Parti National Roumain créé en 2000 comme successeur des droits de l'*AVRCOCAR*. L'expérience tragique des déportations, exterminations et répressions politiques de la période soviétique constitue une grille d'analyse privilégiée pour la légitimation de l'idéologie et des idées promues par ce parti anticommuniste et antirusse dont le but principal est de « contribuer légalement au rapprochement du moment de l'Union avec la Patrie par la liquidation des conséquences du pacte Molotov-Ribbentrop »[58], c'est-à-dire l'unification de la République de Moldavie avec la Roumanie. Ainsi, l'expérience victimaire donne sens à un discours nationaliste, c'est un « nationalisme roumain »[59] qui est

justifié ici et qui s'oppose au « moldovenisme »[60] promu notamment par le Parti des Communistes de la République de Moldavie (PCRM). Il participe aux élections parlementaires de 2001 sans dépasser le seuil électoral. Actuellement ce parti est un acteur absent de la scène politique moldave, car son activité se réduit à quelques déclarations de presse.

La plupart des victimes ne se solidarisent pas avec l'initiative de Gheorghe Ghimpu de changement du statut de l'organisation en vue de la création du Parti National Roumain, refus qui pourrait avoir notamment deux explications. Premièrement, le statut de parti politique les prive des aides humanitaires dont l'association bénéficiait. Deuxièmement, le discours identitaire et l'idée d'unification avec la Roumanie ne font pas un consensus parmi les victimes. Le plus grand nombre d'entre elles perçoivent l'association comme « un nid de consolation, réconfort pour chaque personne chagrinée et injustement traitée par le régime soviétique, (…), un asile de charité, un lieu de compassion »[61], c'est-à-dire, un lieu de solidarité, de sociabilité et d'entraide. Suite à cette désolidarisation, d'autres associations de victimes émergent dans l'espace public, dont le représentant principal est l'Association des Anciens Déportés et Détenus Politiques (AADDP), qui compte environs 2000 membres. Cette association, dirigée par Valentina Sturza, est fondée en 2001 pour « lutter contre les structures communistes, actuellement au pouvoir, en vue de récupérer les biens matériels de nos parents, confisqués ou nationalisés illégalement par les autorités soviétiques »[62], « lutte » qui s'accomplit par des actions de manifestation contre les politiques de dédommagement du gouvernement moldave [fig.1][63]. Les victimes réclament des conditions viables pour la restitution des biens matériels confisqués lors des déportations et arrestations et demandent des avantages sociaux dont elles ont bénéficié avant 2000[64]. Elles sollicitent également des dédommagements moraux et une condamnation publique des crimes communistes par le Parti actuel des Communistes de la République de Moldavie. En se référant à l'exemple de l'Allemagne, qui a payé des compensations aux victimes de l'Holocauste, elles font de multiples appels à la Douma de la Fédération russe pour demander des indemnisations morales[65]. Par ces actions les victimes rendent leur souffrance visible et posent des questions de responsabilité et de valeurs morales de réparation et de justice dans la société moldave. Chaque année, le 13 juin et le 6 juillet, les associations organisent des *meetings de deuil* pour commémorer les victimes du régime soviétique et pour conserver la mémoire des répressions communistes.

Pratiques commémoratives

> Malgré tous les efforts afin d'oublier, de sortir de ces cauchemars, nous n'obtiendrons pas d'apaisement, nous n'aurons pas de sommeil, tant que nous n'allumerons pas des bougies en mémoire de ceux qui ont succombé aux souffrances. Il faut que cette église soit ouverte pour tous, qu'elle se trouve au centre de la ville, en plein air […]. Allumons le feu sacré en mémoire de ceux qui sont tombés pendant la période ténébreuse de notre histoire, accomplissons notre devoir envers eux et envers nous-mêmes[66].

En 1990, le Parlement moldave proclame le 6 juillet *Journée pour la mémoire des victimes du stalinisme*. Au-delà de cet acte aucune initiative officielle ne se met en place pour commémorer les déportations en masse de la période soviétique. Les cérémonies publiques destinées à évoquer les souvenirs douloureux des déportations et des arrestations en masse de la période soviétique sont organisées par les associations de victimes soutenues par les autorités locales, notamment la mairie de Chisinau qui, à l'occasion de ces événements, offre aux victimes des indemnisations[67].

En recourant au langage de Maurice Halbwachs, on peut penser les monuments et les commémorations des événements comme « une semence de remémoration »[68], « un point d'appui »[69] pour la mémoire. Dans cette partie de l'article on repérera et décrira les pratiques commémoratives, les gestes et les symboles utilisés par les acteurs pour récupérer et conserver la mémoire des déportations.

Lors du premier Congrès de l'Association des Victimes des répressions stalinistes de Moldavie, la mémoire des répressions communistes est évoquée par un cercueil. Voici une description du congrès :

> La scène du palais « Octombrie » est endeuillée. En souvenir de ceux qui, suite aux déportations, sont restés dans la Sibérie glaciale, des bougies sont allumées au chevet de la mémoire, représentée par un grand cercueil improvisé avec une croix. Le pain et la lumière sont amenés pour leur faire justice. Le congrès de l'Association des Victimes des répressions stalinistes a été béni par le prêtre Petru Buburuz, député du Peuple de l'Union Soviétique[70].

Les bougies, comme symbole de la lumière et de la synthèse du matériel et du spirituel ; la croix et le cercueil, comme métaphores du deuil, sont des éléments qui représentent la dimension matérielle de la mémoire des répressions communistes. Les acteurs utilisent des moyens scéniques pour exprimer les souvenirs douloureux des déportations. Pendant les manifestations commémoratives l'une des victimes a apporté une scie et une hache pour évoquer les conditions difficiles de travail et de vie dans les lieux de déportations [fig.3]. C'est la valorisation de leur souffrance, une « réalisation dramatique»[71] de leur douleur, dans l'acception de la dramaturgie sociale d'Erving Goffman qui constate q'« en présence d'autrui, l'acteur incorpore à son activité des signes qui donnent un éclat et un relief dramatiques à des faits qui, autrement, pourraient passer inaperçus ou ne pas être compris »[72]. Le sociologue américain Erving Goffman se préoccupe de comprendre les modes dans lesquels le Moi individuel se présente dans la vie sociale, conçue par l'auteur comme un spectacle, dont les individualités sont les acteurs et le rôle un ensemble de consignes, qui règlent la conduite des acteurs, définissent des systèmes de valeur, des attitudes, des modèles types. La métaphore théâtrale est toute puissante aussi chez Victor Turner qui propose le concept de drame social et qui dit que « symbols instigate social action »[73].

On pourrait analyser dans cette perspective le « Défilé de la Douleur et du Silence », un défilé protestataire, une forme de mobilisation et de revendication de reconnaissance sociale de la souffrance, organisé par les victimes au début des années 1990 :

> Chaque année, le 6 juillet à 9 heures nous nous rassemblions au monument de Stefan cel Mare d'où on partait à pied, avec des bougies allumées, jusqu'à la gare. Chacun avait une bougie allumée. Nicolae Costin, que Dieu lui pardonne, le premier maire de Chisinau, venait avec nous, il était en tête de la colonne de marche. Les représentants de la Mairie veillaient que la route soit dégagée. Comme ça nous marchions jusqu'à la gare et il (*Nicolae Costin n. n.*) comprenait vraiment notre douleur. Arrivé à la gare, on organisait un meeting de commémoration.[74]

Le 13 juin et le 6 juillet, les jours qui fixent la mémoire des déportations, les associations de victimes organisent des *meetings de deuil*. Les manifestations commémoratives commencent avec une minute de recueillement. Un élément important qui structure ces meetings est l'office des morts, une messe en plein air en vue d'honorer la mémoire des proches décédés dans les lieux de déportation [fig.2]. A la fin du meeting, les

victimes organisent un repas (ro *pomenire,* ru *pominki*), offert en l'honneur de leurs morts. Ce repas pris rituellement en commun est un espace de solidarité pour les victimes qui se souviennent des événements tragiques et partagent leurs souffrances.

Par ces gestes et actions, les victimes accomplissent leurs « devoirs » de mémoire envers leurs morts enterrés dans les lieux de déportations :

> – Que signifie pour vous cette mémoire (*pomenire*) ?
> – C'est un devoir sacré envers ceux qui sont morts, ceux qui sont restés là-bas : mon beau-père est resté là-bas, il est mort là-bas ; j'ai beaucoup de proches qui sont enterrés là-bas, tantes, cousins… En 1940, la sœur de ma mère a été déportée en Sibérie avec 8 enfants et personne n'en est revenu. Ce jour-là est comme une grande fête. Nous y allons et, je vous dis sincèrement, on y pleure et on y parle de nos souffrances ; une chose pareille ne s'oublie jamais (*elle pleure*).[75]

Les morts sont au centre de la mémoire, leur respect constitue le noyau de ces pratiques commémoratives. La plupart des victimes ont des proches enterrés en Sibérie ou au Kazakhstan et, elles n'ont pas la possibilité d'aller se recueillir sur leurs tombes. Beaucoup d'entre elles ne connaissent pas le lieu où ont été enterrés leurs proches décédés dans les camps ou fusillés. A cause de cela, ils ont un sentiment de culpabilité et ces rites religieux leur fourniraient une sorte de compromis entre besoin et devoir de se recueillir et l'impossibilité d'y aller. La dimension religieuse de ces pratiques où le temps laïc se superpose au le temps religieux par l'accomplissement des rites religieux, permet d'honorer les morts, un devoir sacré pour les victimes. De plus, le religieux à le pouvoir de soulager leurs peines et leurs pertes.

Les pratiques commémoratives contribuent au renforcement de lien social entre les victimes et offrent un minimum de reconnaissance de leurs souffrances. Les actions rituelles ont le pouvoir de créer, de générer le social et les communautés[76], car « les collectivités sociales se constituent à travers les formes ritualisées, verbales et non-verbales, de l'interaction et de la communication. Les dispositifs rituels sont accomplis comme sur la « scène » d'un théâtre. Par le biais de la mise en scène et de la représentation scénique, on assiste à l'avènement des diverses formes de cohésion, d'intimité, de solidarité et d'intégration à l'œuvre dans une collectivité. Ce n'est pas seulement le partage collectif d'un savoir symbolique qui caractérise la collectivité, mais un agir commun résultant de la mise en scène et de la représentation d'un savoir symbolique et qui

vise à l'auto-représentation et à la reproduction de l'ordre social »[77], ainsi les victimes se sentent intégrées dans une « communauté de destin »[78].

Les analyses proposées par Durkheim[79], Turner[80] et Goffman[81] montrent que les rituels représentent un cadre, une forme préfabriquée de l'espace et du temps. Elles structurent et ordonnent la vie commune des individus par des interactions qui se répètent. Ainsi, elles ont un rôle normatif : elles encouragent le sentiment de la communauté et assurent les conditions d'une communication ente tous les participants, constituant un principe moral qui impose un consensus social.

Un aspect important des pratiques de commémoration est le lieu où ces pratiques s'accomplissent, car, comme le note Ewa Bogalska Martin, « l'existence d'un lieu apporte une preuve de l'existence des faits qui se sont déroulés dans le passé. Elle répond au besoin de voir les traces réelles des événements. Elle répond au besoin de la mémoire »[82].

Le lieu, symbole des déportations, est le square de la gare, d'où les personnes ont été embarquées dans des wagons à bestiaux et transportées en Sibérie et au Kazakhstan. Ce lieu a une valeur émotionnelle, symbolique, parce que pour les victimes cette espace « condense » des souvenirs douloureux. C'est un lieu où les victimes viennent se recueillir et rendre hommage aux morts. Il y a une plaque commémorative, posée en 1989, qui marque le lieu d'un futur monument en mémoire des victimes du stalinisme [fig.4]. Le retardement de la construction de ce monument et le refus des autorités centrales de participer aux cérémonies commémoratives[83] sont emblématiques de l'indifférence de la part des autorités politiques envers ces personnes.

Il est bien évident que ces mises en scène du passé douloureux, qui expriment des sentiments de perte, de chagrin et une sorte de pitié mutuelle, s'adressent à un public restreint, les personnes ayant vécu les mêmes expériences. Les efforts des victimes de transmettre leurs souvenirs au-delà de cette « communauté de souffrance » sont timides. Une de ces tentatives est le musée de la mémoire de la Nation (*Neam*) dont nous voudrions faire une présentation dans les pages suivantes.

Le musée de la mémoire de la Nation

Le musée de la mémoire de la Nation (*Neam*[84]) est le seul musée qui assume le rôle de parler, notamment à la jeune génération, de déportations, arrestations et condamnations politiques de l'époque

soviétique. Nous nous intéressons à la façon dont ce lieu met en évidence la question des répressions politiques communistes. Comment s'y exprime la mémoire?

L'initiative de créer ce musée appartient à *l'Association des Victimes du Régime Communiste et des Combattants de l'Armée roumaine (AVRCCAR).* Concernant le but et les activités de celle-ci, son président (1998-2006) Vadim Pirogan affirme:

> Au début on cherchait des aides pour les personnes âgées. Aujourd'hui nous sommes moins nombreux et on s'occupe du musée. On organise les visites des élèves, auxquels on explique la vérité. On dit la vérité telle qu'elle est. Elle est cachée avec prudence par les communistes actuels, nos ennemis. […] On n'a aucune aide de la part de nos dirigeants, toute l'aide nous vient de l'étranger […]. Ils ne nous empêchent pas, mais ne s'impliquent pas non plus, ils ne s'intéressent qu'aux monuments aux héros soviétiques. Il est très important pour nous de conserver ce musée, car, dans un avenir proche d'autres personnes viendront au gouvernement de l'Etat, qui comprendront la vérité. (….) Les anciens détenus, déportés y viennent, on discute, on se souvient. Voilà, Cirunga, Ţepordei, on se souvient de ces personnalités. Dans ces albums on recueille des témoignages. On fait tout pour que l'histoire soit connue, la vraie, pas l'histoire mensongère d'intégration[85].

Il nous semble évident que la notion de Vérité, la révélation de la vérité comme devoir de la mémoire, est significative dans le discours du leader de cette organisation et essentielle pour la réalisation du Musée. Dire et chercher la Vérité, vu comme devoir du témoin, exprime « l'ambition véritative »[86] de la mémoire. Le fondement de cette ambition est l'appel à la «vérité historique », entendue à la fois comme le rétablissement d'un ensemble des faits oblitérés ou déformés par le pouvoir soviétique et, actuellement, par le Parti des Communistes. Cette « mise en mémoire » veut donc s'opposer à la mémoire officielle prônée par le parti au gouvernement.

Fondé en 2002, ce musée est aménagé notamment grâce aux aides étrangères, offertes par la diaspora roumaine du Canada, de la France et des Etats Unis[87]. L'association bénéficie également des ressources financières de la Fondation Soros de Moldavie. Les membres privatisent le bâtiment obtenu de la Mairie de Chisinau et qui leur sert aussi comme siège social de l'association, pour s'assurer que le Musée « reste à jamais dans l'histoire des tragédies de notre peuple »[88].

Les membres de l'association sont guidés et conseillés par l'historienne Elena Postica, collaboratrice du Musée National de Chisinau et coordinatrice des volumes « Les livres de la Mémoire »[89], grâce à qui, selon V. Pirogan, ils ont réussi à organiser « un beau et véritable musée, qui illustre le drame des Bessarabiens sous l'occupation russo-soviétique »[90]. Le drame des répressions communistes est raconté à travers des photos privées des anciens déportés et détenus politiques, des albums de témoignages, des livres, des articles de journaux[91] [fig.5].

Le parcours chronologique et thématique du Musée commence en 1918, quand le Conseil du Pays (*Sfatul Tarii*) de la République Moldave Indépendante (1917-1918) vote l'Union de la Bessarabie avec la Roumanie. Les preuves des répressions politiques de la première année du pouvoir soviétique en Bessarabie y sont exposées. Le Musée réhabilite l'image du maréchal Ion Antonescu, apprécié pour sa campagne de libération de la Bessarabie de l'occupation soviétique, comme l'évoque pendant la présentation du musée Vadim Pirogan:

> Bien qu'il soit critiqué, le maréchal Ion Antonescu, a joué un rôle positif, il a libéré la Bessarabie, il a été quelqu'un d'honnête. Certains nous accusent d'Holocauste, oui, des crimes envers les Juifs ont eu lieu, mais Antonescu a été l'un des dirigeants qui n'a envoyé aucun train des Juifs en Allemagne, les Juifs ont été déplacés en Transnistrie. Peut-être on ne les aurait pas déportés, mais en 1940 quand les Russes sont arrivés, les Juifs ont joué un rôle négatif, ils ont reçu les Soviétiques avec des drapeaux rouges, des slogans et ils se sont moqués des réfugiés de l'armée roumaine qui se retiraient. C'est pour cela que les Juifs de la Bessarabie ont été déportés en Transnistrie, mais les Juifs du Royaume n'ont pas trop souffert[92].

Dans quelle mesure suffit-il de présenter, de reconnaître certains crimes et d'occulter ou de justifier d'autres? Cette interrogation débouche sur le constat que la mémoire n'est jamais la reconstitution intégrale du passé, mais elle est toujours un choix et une construction[93] et, chaque reconstruction du passé, écrit Halbwachs, est une déformation[94]. A quoi sert cette déformation ? Les organisateurs du musée cherchent à affirmer la signification spécifique de la campagne de libération de la Bessarabie par l'Armée roumaine, et à occulter la violence de la politique antisémite menée par le régime antonescien[95]. Il s'agit de lui donner un sens, l'idéal de l'unité roumaine, il s'agit de l'intention *de garder la face*, pour reprendre la théorie de Erving Goffman.

Le Musée parle des organisations de résistance anti-soviétique, comme par exemple, « Arcasii lui Stefan » (1945-1947)[96], « Majadahonda » (1940-1941)[97]. Ceux qui se sont opposés au pouvoir soviétique sont présentés comme « des martyrs et des patriotes de la nation roumaine ». Nous trouvons également certains objets personnels et de nombreuses photos qui attestent la vie quotidienne des bessarabiens dans les lieux de déportation et détention. D'autres informations exposées concernent le Mouvement national de la fin des années 1980 (dont les leaders sont: L. Lari, I. Hadarca, I. Ungureanu, Gr. Vieru) et les évènements du conflit armé de Transnistrie (1992).

Ce musée, dont les fondateurs se sont engagés pour l'information et pour la vérité, s'adresse surtout à la nouvelle génération. Dans ce sens, Vadim Pirogan expliquait:

> j'ai voulu faire ce véritable musée consacré à ceux qui ont passé par l'enfer soviétique, avec des documents et des objets exposés, pour que les jeunes générations comprennent le danger russe et le chauvinisme soviétique. Ils nous ont volé la Bessarabie et la Bucovine et ont tué une bonne partie de notre peuple[98].

Par l'évocation « du danger russe » et de l'image « de la Bessarabie victime du chauvinisme soviétique », l'enjeu de ce musée est d'inscrire l'histoire des déportations et des répressions politiques dans un discours nationaliste roumain, discours qui mobilise des notions comme «un véritable patriote du peuple roumain», «un Roumain à noble cœur», « l'âme de Roumain ».

En visitant le Musée, le poète moldave Grigore Vieru note dans le livre d'or ses impressions :

> Il existe un Christ bessarabien – il est la population roumaine de la Bessarabie. Pour la mémoire du calvaire communiste il faut que nous nous inclinions avec consécration devant lui, comme vers le Christ Universel. Il faut aussi baiser les mains de ceux qui, avec beaucoup de sacrifices, ont aménagé ce Musée[99].

Le sens qu'il attribue aux victimes du régime communiste est le sacrifice accompli par la population roumanophone de la Bessarabie pour conserver sa culture, langue et histoire roumaine. Ainsi, la délégation de la Bessarabie comme victime collective sacrificielle au nom de la

survie de la culture roumaine participe au renforcement d'une identité collective roumaine.

Nous nous permettons de conclure que le Musée se veut un lieu de formation au patriotisme qui a comme idéal la conscience de la roumanité de la population majoritaire de la Moldavie et l'idéal de la Réunification avec la Roumanie, la mémoire des répressions communistes étant considérée comme un vecteur d'unification du peuple roumain. La désignation des coupables, d'une menace, « le chauvinisme russe », est essentielle pour le renforcement d'un « nous », les Roumains de la République de Moldavie.

Il nous semble important de faire remarquer que ce Musée a une visibilité réduite dans l'espace public moldave. La pièce du Musée, qui se trouve au parterre d'un immeuble à usage locatif, est très difficile à repérer parmi d'autres constructions. Des visites guidées du Musée sont par ailleurs organisées pour les élèves des lycées surtout de la municipalité de Chisinau, leurs professeurs d'histoire considérant qu'elles sont importantes pour les cours d'histoire et la conscience historique des élèves. D'après la guide du musée, une ancienne déportée, qui dans son discours mélange les souvenirs et les connaissances historiques accumulées sporadiquement, on compterait une dizaine de visites de groupes par mois, en plus de ceux qui viennent pour différentes raisons.

Quelques conclusions finales

La reconnaissance des victimes est un processus de négociation sociale et symbolique. Au début des années 1990, les victimes se sont mobilisées, ont mobilisé leurs souvenirs des traumatismes et stigmatisations endurés, pour obtenir une reconnaissance de leur statut de victime du régime passé. Mais la *loi concernant la réhabilitation des victimes des répressions politiques,* votée par le Parlement moldave en 1992, ne leur confère pas une dignité, une reconnaissance sociale et symbolique, et ne leur accorde pas une place respectable dans la société moldave et dans l'histoire nationale. Les victimes demandent la justice et la réparation des préjudices subis. Elles revendiquent aussi la construction d'un monument en leur mémoire et réclament la condamnation publique des répressions. Mais en dépit de leurs revendications et attentes, dues aux expériences d'humiliation et de stigmatisation, aux sentiments de frustration et de marginalisation, elles

se confrontent à une indifférence sociale et politique. Dans l'interview accordée, Vadim Pirogan a remarqué que ses témoignages ne se vendent pas, c'est à dire que la société moldave préfère oublier les drames vécus par les personnes déportées et/ou réprimées. Il est indubitable que dans la période de transition, la plupart des gens, déçus par les réformes économiques et sociales et confrontés à la pauvreté, sont tellement préoccupés par des questions vitales de survie que la dimension morale, civique de la société est repoussée au second plan.

Par le biais des associations, les victimes réclament une visibilité sociale, administrative et politique. Excepté ces aspects techniques, les associations sont des lieux de sociabilité et de solidarité qui s'adressent à ceux qui ont vécu la même expérience. Les victimes ne disposent pas de moyens pour transmettre les souvenirs douloureux des répressions communistes à un public plus vaste. Ainsi, leurs efforts pour faire émerger les souvenirs dans l'espace public restent très largement vains.

Dans les conditions où les victimes ne jouissent pas d'une reconnaissance sociale, les pratiques de commémoration ont une grande importance, elles évoquent les souvenirs de leurs souffrances et honorent les personnes disparues dans les lieux de déportation ou détention. Au-delà de ce rôle de purification et de libération, ces pratiques intègrent les victimes dans une « communauté de destin » où la valorisation de la douleur commune devient le pôle unificateur. Ces manifestations commémoratives sont des initiatives des associations des victimes, il n'existe pas d'efforts officiels de commémoration des déportations en masse de l'époque soviétique et de condamnation des crimes du régime soviétique.

NOTES

1 Voir A. Brossat, S. Combe, J. Potel, J.-Ch. Szurek, *A l'Est, la mémoire retrouvée*, La Découverte, 1990.

2 *Ibidem.*

3 Les principales actions officielles de réorganisation de la mémoire sociale et nationale visent le démontage des statues, le changement des noms des rues et boulevards. Ainsi, le boulevard central de Chisinau, nommé Lénine, a été renommé *Stefan cel Mare*. D'autres changements importants sont liés à l'enseignement de l'histoire : les cours d'histoire de l'URSS et RSSM sont remplacés par ceux d'histoire universelle et d'histoire des Roumains. Ces modifications traduisent la volonté politique des élites des années 1989 – 1994 de rompre avec le régime soviétique et de justifier l'émergence d'un nouvel Etat moldave.

4 Voir Ioulia Zaretskaia-Balsente, « La censure à l'époque de la perestroïka : le passé surmonté ? De la symbiose forcée à la scission inévitable », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 2002, vol. 33, n°1, pp. 113-147.

5 Le sujet de la famine des années 1946-1947, drame qui, selon l'historien moldave Mihai Gribincea, provoque la mort d'environ 216 000 personnes, est oblitéré par la propagande soviétique et présenté comme unique conséquence de la sécheresse et des destructions de la deuxième guerre mondiale.

La famine est condamnée en pleine période de « stagnation » brejnévienne par Ion Druta, écrivain moldave des années 1960, qui décrit ce drame dans son roman « Povara bunatatii noaste », censuré à Chisinau par les autorités communistes locales et publié à Moscou aux Editions *Izvestia* et *Molodaia Gvardia*. Pendant la période de la *perestroïka* les intellectuels moldaves mettent en cause les actions des autorités soviétiques locales responsables en grande partie de l'ampleur de la famine et montrent que la famine a été utilisée comme instrument de la collectivisation forcée des paysans moldaves.

6 Pour une présentation historique générale des répressions communistes en République Soviétique Socialiste Moldave voir Cașu, Igor, „Gulagul basarabean: deportări, represiuni, foamete (1940-1941, 1944-1951)" în Ruxandra Cesereanu (coord), *Comunism și represiune în România. Istoria tematică a unui fratricid,* Polirom, Iasi, 2006.

7 Une littérature importante existe concernant l'histoire des répressions soviétiques en Moldavie. Parmi ces ouvrages on note les travaux de l'historien et homme politique Valeriu Pasat.

Pasat Valeriu, *Trundnye stranitzy istorii Moldovy*, 1940-1950 gg., Moscou, 1994 (ce travail est un volumineux recueil de documents des archives moldaves et russes, présentés sans commentaire, ni explication et qui concernent les opérations de déportation des Moldaves dans les années 1940-1950)

Pasat Valeriu, *Asprul adevăr al istoriei. Deportări de pe teritoriul RSSMoldovenesti în anii '40 -'50,* Institut d'Histoire de l'Académie des Sciences, Chișinău, 2000 (l'ouvrage est une continuation et une interprétation des documents publiés dans le premier volume).

8 Ion Ţurcanu, *Istoricitatea istoriografiei. Observații asupra scrisului istoric basarabean*. ARC, Chișinau, 2004, p. 219.

9 Au début des années 1990, les historiens ont eu accès aux archives de la période stalinienne, dont un certain nombre de documents ont été publiés dans des revues ou dans des recueils divers. Avec l'arrivée au pouvoir du Parti Démocrate Agraire en 1994 l'accès à ces archives est restreint.

10 Les personnes déportées ou arrêtées pendant la période soviétique sont stigmatisées comme des « ennemis de peuple ». Elles portent ce stigmate tout au long de la période soviétique. Après leur libération des camps ou lieux de déportations, on pourrait dire qu'elles sont soumises à une deuxième vague de répressions, ainsi qu'aux restrictions de déplacement et de travail qui les sont imposées par le pouvoir soviétique. A cause de la peur, elles ne parlent pas de leurs traumatismes même dans leur famille, préférant souffrir en silence. Les raisons de la stigmatisation sont encore présentes dans leur mémoire et ressortent dans chaque entretien avec les personnes ex-déportées ou les ex-détenus politiques.

Sur le destin des survivants des camps soviétiques, sur les problèmes moraux, physiques et psychiques d'après leur libération voir Nanci Adler, "Life in the 'Big Zone': The Fate of Returnees in the Aftermath of Stalinist Repression", *Europe-Asia Studies*, Vol. 51, No.1, 1999, pp. 5-19; Nanci Adler, *Beyond the Soviet System. The Gulag Survivor*, Transaction Publisher, New Brunswick and London.

11 Iurie Colesnic "Reabilitarea Memoriei" (préface), in Vadim Pirogan, *Cu gândul la tine, Basarabia mea. Din mărturiile unui vinovat fără vină,* Ed. Enciclopedică Gh. Asachi, Chișinău, 1995.

12 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris, 1997 [1950].

13 Jeffrey J. Olick și Joyce Robbins, „Social Memory Studies: From „Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annual Review of Sociology*, Vol.24, 1998, 105-140, p. 112.

14 Notre traduction (n.t.): « the varieties of forms through which we are shaped by the past, conscious and unconscious, public and private, material and communicative, consensual and challenged », *Ibidem.*

15 Latour Bruno, *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris, 2007.

16 Berliner David, « The abuses of memory: reflections on the memory boom in anthropology », *Anthropological Quartely,* 2005, winter, 78, 1, pp. 197-211; Winter Jay, "The generation of memory. Reflections on the memory boom in contemporary historical studies", *German Historical Institute*, 2000, 27.

17 Le concept de mémoire est souvent critiqué pour sa polysémie et ambiguïté. Cette notion comprend toutes les formes de la présence du passé, sauf l'histoire, qui se veut « critique » et qui prétend dire la « vérité » sur le passé. La mémoire est le travail sur le passé, confrontation avec le passé, contrôle et jugement du passé, et est un enjeu politique. Lavabre Marie-Claire, « Usage et mésusages de la notion de mémoire », *Critique internationale*, n° 7, avril 2000, p. 48-57.

18 Marie-Claire Lavabre, «Paradigmes de la mémoire », in *Transcontinentales*, 2e semestre, n°5, 2007.

19 Les principaux journaux consultés sont: *Moldova Socialistă /Moldova Suverană* (1989-2002); *Glasul* (1989-1993); *Ţara* (1991-1993); *Literatura și Arta* (1989-2003), *Timpul*.

20 L'entretien se caractérise par un contact direct entre le chercheur et ses interlocuteurs et par un dispositif plus souple que l'enquête, permettant de collecter des informations, perceptions et interprétations des interlocuteurs en respectant leurs propres cadres de référence. Nous avons effectué 15 entretiens semi-directifs en disposant d'un ensemble de questions ouvertes, sous la forme d'un guide d'entretien. Les questions n'ont pas été posées dans un ordre préétabli, mais en fonction de flux conversationnel et en fonction des réactions des interlocuteurs. Voir F. Nils et B.Rime, „L'interview", în S. Moscovici et F. Buschini (dir.), *Les méthodes des sciences humaines*, PUF, Paris 2003, p. 166 – 185; R. Quivy et L. V. Campenhoudt, *Manuel de recherche en sciences sociales,* Dunod, Paris 1995, p. 194-198; A. Mucchielli, *Les méthodes qualitatives*, PUF, Paris 1991.

21 Sur l'évolution du concept de victime voir Christine Lamarre, « Victime, victimes, essai sur les usages d'un mot », in Benoît Garnot (dir), *Les victimes, des oubliées de l'histoire ?*, Rennes, PUR, 2000, p.32 et 40 ; Gaëlle Clavandier, « Les victimes collectives, une notion en cours d'élaboration », Ewa Bogalska-Martin (dir.), *Victimes du présent, victimes du passé. Vers la sociologie des victimes,* Paris, L'Harmattan, 2004, p. 97.

22 Ewa Bogalska Martin, *Entre mémoire et oubli. Le destin croisé des héros et des victimes,* L'Harmattan, 2004.

23 Jean- Michel Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance.* Editions la Découverte, Paris, 1997.

24 *Ibidem*, p. 9.

25 Stéphane Courtois (dir.), *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur et répression.* Robert Laffont, Paris, 1997.

26 Stéphane Courtois, « Les crimes du communisme » in *Le livre noir du communisme*, op. cit., 13

27 Pierre Rigoulot, Ilios Yannakakis, *Un pavé dans l'histoire. Le débat français sur le Livre noir du communisme*, Robert Laffont, Paris, 1998, p. 7.

28 Voir *ibidem.*

29 "Legea Republicii Moldova privind reabilitarea victimelor represiunilor politice săvârşite de regimul comunist totalitar de ocupaţie (7 noiembrie 1917 -23 iunie 1990)", nr.1225 din 08.12.92, în *Monitorul Oficial* nr. 12/363 din 30.12.1992.
Avec l'arrivée au pouvoir du Parti Démocrate Agraire en 1994, l'expression « perpétrées par le régime communiste totalitaire d'occupation (7 novembre-23 juin 1990) est exclu du titre de la loi. Cette modification, d'après nous, est une tentative de camoufler un conflit de mémoires, une divergence d'opinions, d'attitude des élites politiques envers le passé soviétique et envers la Russie.

30 Voir l'article 1 de la Loi citée ci-dessus, *n.t.*

31 Trois vagues de déportations ont lieu sur le territoire de l'ex-République soviétique Socialiste Moldave. Dans la nuit du 12 au 13 juin 1941, une première opération de déportation en masse est mise en œuvre, pendant laquelle environ 13 885 personnes sont transférées en Sibérie et au Kazakhstan (en général, les chefs de famille, environ 4507 personnes, sont emprisonnées dans le Goulag). Une deuxième vague, nommée l'opération « Sud » et qui a lieu le 6 juillet 1949 frappe autour de 30 050 personnes, des paysans étiquetés koulaks c'est-à-dire « paysans riches », souvent sans autre fondement que leur attitude politique face à la collectivisation. Une nouvelle opération de transfert est effectuée dans la nuit du 1 au 2 juin 1951 et touche environ 2 617 personnes, notamment les membres des sectes religieuses (la plupart sont des adeptes de la secte « Les témoins de Jehova »). Ces données sont présentées par Valeriu Pasat, *Asprul adevăr al istoriei. Op. cit.,* p. 87, p. 241.

32 Le 20e Congrès du PCUS (1956) condamne le culte de Staline et représente le début d'un long et ambigu processus de réhabilitation des victimes du stalinisme. Conformément aux données du KGB de RSSM, environ 14 902 familles (15 485 familles déportées de la Moldavie dans différentes périodes) sont libérées des lieux de « peuplement spéciaux» avant août 1961. Valeriu Pasat, *op.cit.* p. 355.

33 Ştefan Melnic, „Mărul discordiei", în *Literatura şi Arta*, 8 august 1991, notre traduction (n.t.)

34 Cité par Georges Mink, «L'Europe et ses passés « douloureux » : stratégies historicisantes et usages de l'Europe » in Georges Mink et Laure Neumayer (dir.), *L'Europe et ses passés douloureux*, La Découverte, Paris, 2007, p. 20.

35 La loi ne prévoit pas la restitution des terrains agricoles, plantations et forêts.

36 Celles-ci sont annulées conformément à la *Loi concernant la Protection Sociale spéciale pour certaines catégories de population,* n° 933-XIV du 14 avril 2000.

37 Voir Alexandru Postică, Pavel Postică, *Analiza legislaţiei cu privire la reintegrarea victimelor represiunilor politice în drepturi civile*, Expert Grup, ADEPT, Chisinău, 2007.

38 Vlad Cubreacov, député au Parlement moldave, membre du Parti Populaire Chrétiens -Démocrate, *Sténogramme des débats parlementaires du 18 mai 2006*, www.parlament.md, document consulté le 20 décembre 2007.

39 Ala Parasca-Hitov, déportée en Asie Centrale le 13 juin 1941 quand elle avait 12 ans; membre de l'Association des Anciens Déportés et Détenus Politiques ; entretien réalisé le 7 décembre 2007, en roumain au siège de l'association ; durée de l'entretien : 45 minutes, n.t.

40 Larisa Stanchevici, déportée en Sibérie le 6 juillet 1949 (à l'âge de 16 ans), membre de l'Association des victimes du Régime Communiste et des Combattants de l'Armée roumaine, interviewée le 16 février 2008, durée : 1h 10min, l'entretien a eu lieu en roumain au domicile de celle-ci, n.t.

41 Ancien détenu politique, condamné à 10 ans de détention dans les camps soviétiques, membre de l'Association des Victimes du Régime Communiste et des Vétérans de l'Armée Roumaine, interviewé le 16 février 2008, en roumain, n.t.

42 Voir Georges Mink, « L'Europe et ses passés « douloureux » : stratégies historicisantes et usages de l'Europe » in Georges Mink et Laure Neumayer (dir.), *L'Europe et ses passés douloureux*, La Découverte, Paris, 2007, p. 20.

43 Mihai Morosanu est déporté en Sibérie avec sa famille en 1949 (son père est arrêté pour non payement des impôts). En 1965, étudiant à l'Université Technique de Chisinau, il est accusé de nationalisme parce qu'il collecte des signatures contre le changement de la place du monument Etienne le Grand et parce qu'il plaide pour l'introduction de la « langue moldave » dans les institutions supérieures d'enseignement de la RSSM. Suite à ces accusations, il est condamné par la Cour Suprême de Justice de la RSSM à trois ans de privation de liberté. „Calvarul continuă. Interviu cu Mihai Moroșanu, președintele Asociației Victimelor Regimului Totalitar Comunist " in *Literatura și Arta*, 25 aprilie 1996.
J'ai insisté pour avoir un entretien avec ce leader qui depuis 1998 s'est retiré de l'espace public moldave, mais je me suis heurté à un virulent refus. J'ai été accusée d'avoir utilisé lors de notre conversation téléphonique plusieurs fois le mot « donc » qu'il a associé avec le « désert » du discours communiste. Il me semble que cette méfiance est emblématique de la position marginale des victimes dans la société moldave et de leur mémoire occultée par le pouvoir communiste actuel.

44 Maria Sârbu „Dureri și speranțe. Reflecții de la Congresul Asociației Victimelor represiunilor staliniste", *Moldova Suverană*, 11 iulie 1990.

45 Le Front Populaire de Moldavie (1989-1992), mouvement national qui, à la fin des années 1980, mobilise des écrivains, des artistes et des historiens pour la lutte pour la renaissance de la culture roumaine et de la langue roumaine en Moldavie. Parmi les adeptes du Front Populaire, il y avait aussi des personnalités politiques, des communistes réformateurs, qui considéraient le mouvement national comme une opportunité, une

possibilité d'éloigner du pouvoir les membres conservateurs du Parti Communiste. En 1990, le Front Populaire s'oppose au Parti Communiste lors des élections dans le Soviet Suprême de RSSM.

46 Voir « Noi căutăm dreptate », *Moldova Suverană*, n° 214, 5 octobre 1991 (concernant la rencontre des représentants de l'Association des Victimes du Régime Communiste avec Mircea Snegur, à l'époque président de la République Moldave. Lors de cette rencontre les victimes demandent de mettre en discussion au Parlement le projet de loi concernant la réhabilitation des droits des victimes des répressions politiques);
„Apel al Consiliului executiv al Asociației Victimelor Regimului Totalitar Comunist din Moldova către Parlamentul Republicii Moldova", *Moldova Suverană*, n°5, 10 janvier 1992 (Cet appel représente l'indignation des victimes par rapport à la façon dont le Parlement discute le projet de loi concernant leur réhabilitation);
« Victimele regimului totalitar comunist cer ajutor », *Moldova Suverană*, nr.76, 6 iunie 1992;
« Cerem reabilitare politică și materială », *Moldova Suverană*, nr. 160, 3 noiembrie 1992
Ces quelques titres des matériaux de la presse moldave sont révélateurs de l'irruption des demandes de reconnaissance dans l'espace publique moldave au début des années 1990.

47 Alexandru Usatiuc est l'un des fondateurs du Front National Patriotique (1949, réactivé en 1969), organisation qui proposait l'union de la République Soviétique Socialiste Moldave avec la Roumanie. Suite à une lettre officielle adressée à Ceaucescu, dans laquelle Usatiuc réclame l'union de la Bessarabie avec la Roumanie, ce mouvement est démasqué et ses membres sont emprisonnés dans le Goulag.

48 Dinu Mihail, « Pe Usatiuc îl obosește numai lipsa de activitate », *Țara*, 25 februarie, 1992.

49 « Nuremberg « , *Țara*, nr. 34-35, august 1991.

50 « Să intentăm procesul „Nuremberg-2 », *Moldova Suverană,* N° 208, 5 octobre 1991.

51 Dinu Mihail, « Pe Usatiuc îl obosește numai lipsa de activitate », *Țara*, 25 februarie, 1992, n.t.

52 « Lege cu privire la veterani », n° 190-XV du 08.05.2003, *Monitorul Oficial al RM,* n°84-86/392 du 16.05.2003.

53 « Suntem numiți fasciști până astăzi. Tot mai puțini și mai nedreptățiți », *Ziarul de Gardă*, 28 aprilie 2005.

54 Gheorghe Ghimpu (1949-2001), ancien détenu politique. En 1972, il est condamné comme membre du Front National-Patriotique (1969-1972) de la Bessarabie et de Bucovine à 6 ans de privation de liberté dans les camps de travail forcé de Mordovie et de Perm. Pendant la période de la *perestroïka,* il est membre actif du Mouvement de la Renaissance Nationale, député dans le premier parlement de la République Moldave (1990-1994), auteur

du projet de Loi concernant la réhabilitation des victimes des répressions communistes. Il est promoteur d'in discours pro-roumain et lutte pour prouver l'origine roumaine de la population de l'Est de Prut.

55 Voir Gheorghe Ghimpu, *Conștiința Națională a Românilor moldoveni*, Garuda-Art, Chișinău, 2002.

56 Ce Tribunal qui siège à Vilnius du 4 au 6 septembre 2000, est un aboutissement du Congres International sur l'Expertise des Crimes du Communisme organisé par la Fondation de Recherche sur les Crimes Communistes de Lituanie. Pour plus d'informations sur ce congrès et le Tribunal voir : http://ok.w3.lt/cgi-bin/2000.pl , consulté le 18 octobre 2007.

57 Gheorghe Ghimpu, « Comunismul la stâlpul infamiei », *Literatura și Arta*, 5 octombrie 2000 și 2 noiembrie 2000, n.t.

58 Voir le programme du parti sur le site www.e-democracy.md, consulté le 21 mars 2008.

59 Dans une perspective primordiale et/ou ethnique-nationale, « le nationalisme roumain », dont le promoteur principal est, au début des années 90, le Front Populaire de Moldavie, repose sur l'idée de la langue et de la culture roumaine, considérée comme la véritable identité de la plupart de la population moldave, et sur l'idéal de la réunification de la République Moldave avec la Roumanie.

Concernant la crise et les conflits liés à la question ethnique et/ou identitaire dans la République Moldave, voir Tamara Carauș, « National identity: invention or necessity? Case study: Republic of Moldova », în *New Europe College, Regional Program, Yearbook 2001-2002*, Universul, 2003; Elena Oteanu, « L'identité moldave : cible de la nation ou facteur de la scission », în *New Europe College, Regional Program, Yearbook 2005-2006*; Cătălina Zgureanu-Gurăgată, « Ce fel de discurs politic 'naționalist' pentru Republica Moldova (1991-2005) » în Monica Heintz (coord.), *Stat slab, cetățenie incertă. Studii despre Republica Moldova*, Curtea Veche, București, 2007.

60 On se réfère ici au « moldovenisme » comme idéologie et politique de construction identitaire qui mobilise l'idée d'un „peuple et langue moldaves" différents des roumains. Comme le montre Angela Demian il existe dans la réalité moldave des enjeux, des usages, des rivalités et différentes significations que l'on veut donner aux idiomes identitaires de *roumanité* et *moldavité*. Voir Angela Demian, *La nation impossible ? Identité collective et construction nationale en République de Moldova*, Thèse de doctorat, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2006.

61 Dumitru Margine (membre du Comité Exécutif de l'Association des Victimes du Régime Communiste), „Atitudini și divergențe " în *Literatura și Arta*, 11 iulie 1989.

62 Valentina Sturza, présidente de l'Association des Anciens Déportés et Détenus Politiques. En 1940 (à l'âge de 11 ans), elle est déportée au Kazakhstan avec sa famille. Interview réalisé en roumain le 11 juillet 2006 au siège de l'association, durée: 45 minutes, n.t.

63 Les images sont réalisées par Stela Suhan.

64 „Protestele foştilor deportaţi continuă ", www.azi.md, 2 novembre 2007; « Azi foştii deportaţi pichetează. Oamenii cer despăgubirile averilor naţionalizate », *Timpul,* 1 novembre, 2007; « Foştii deportaţi au ieşit iarăşi în stradă », *Timpul*, 2 novembre 2007.

65 « Cerem Rusiei să plătească despăgubirile », *Literatura şi Arta*, 20 februarie, 1997.

66 Alexei Marinat, « Memorialul victimelor staliniste », în *Literatura şi Arta*, 4 mai 1989, n. t.

67 La Mairie de la ville de Chisinau offre aux victimes des indemnisations de 500 lei, l'équivalent d'environs 40 euro.

68 Voir Halbwachs Maurice. *La mémoire collective,* Edition critique établie par Gérard Namer, Albin Michel, Paris, 1950/1997, p. 55.

69 *Ibidem*, p. 193.

70 Maria Sârbu « Dureri şi speranţe. Reflecţii de la Congresul Asociaţiei Victimelor represiunilor staliniste », *Moldova Suverană*, Nr. 159, 11 iulie 1990.

71 Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi. Les Editions de Minuit*, Paris, 1973, p. 36.

72 *Ibidem,* p. 36.

73 Victor Turner, *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1974, p. 55.

74 Feodosia Cozmin, 11 decembrie 2007, n.t.

75 Larisa Stanchevici, déportée en Sibérie le 6 juillet 1949 (à l'âge de 16 ans), membre de l'Association des Victimes du Régime Communiste et des Vétérans de l'Armée roumaine, interviewée le 16 février 2008, durée: 1h 10 min, l'interview a eu lieu en roumain à son domicile, n.t.

76 Voir Wulf şi al., *Penser les pratiques sociales comme rituels. Ethnographie et genèse de communautés*, L'Harmattan, Paris, 2004.

77 Christoph Wulf, *Une anthropologie historique et culturelle. Rituels, mimésis sociale et performativité*. Téraèdre, Paris, 2007, p. 18.

78 Halbwachs Maurice. *La mémoire collective,* op. cit.

79 Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1937[1912].

80 Turner, Victor, *The ritual process: structure and anti-structure*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969.

81 Goffman, Erving, *Les rites d'interaction.* Les Editions de Minuit, Paris, 1974 (trad. de l'anglais par Alain Kihm: *Interaction ritual: essays on face-to-face behavior*, London, Allen Lane the Penguin Press, 1967);
Goffman, Erving, *Les cadres de l'expérience*. Les éditions de Minuit, Paris, 1991 (traduction d'Isaac Joseph: *Frame analysis: an essay on the organization of experience*, Boston, Northeastern University Press, 1986).

82 Ewa Bogalska Martin, *Entre mémoire et oubli. Le destin croisé des héros et des victimes,* L'Harmattan, 2004, p. 296.

83 Lors des manifestations commémoratives, les organisateurs invitent des personnalités politiques. Par ces invitations, ils veulent attester et certifier l'importance de la tragédie des déportations pour l'histoire nationale et renforcer l'importance de leur demande de reconnaissance sociale.

84 Le terme *Neam* utilisé ici fait appel à la collectivité culturelle et historique roumaine. On a choisi de le traduire comme *Nation* pour le distinguer du *Peuple* (popor) invoqué par le discours communiste.

85 Vadim Pirogan, ancien détenu politique, arrêté à 17 ans comme «espion roumain», passe 5 ans (de 1941 à 1946) dans un des camps soviétiques d'Irkoutsk. Il est le président de l'Association des Victimes du Régime Communiste et des Vétérans de l'Armée Roumaine (1998-2006) et fondateur du Musée de la Mémoire de la Nation, l'interview a été réalisé en roumain le 28 juillet 2006 au siège de l'association, durée de l'interview: 1h, *n.t.*

86 Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* Paris, Seuil, 2003.

87 Parmi ceux qui ont offert de l'aide à la création du musée sont Sergiu Grossu (réfugié en France), Nicolae Dima, le président de l'Association „Avram Iancu" (l'Association des Roumains des Etats Unis) et d'autres.

88 Vadim Pirogan și Petru Movilă, *Destine românești (Destins roumains)*, Tipografia Centrală, Chișinău, 2003, p. 288, n.t.

89 Cet ouvrage paru en 4 volumes comporte des listes des personnes déportées pendant la période soviétique cataloguées en fonction des localités de la République Moldavie.

90 Vadim Pirogan „Istoria unui muzeu" in Vadim Pirogan et Petru Movilă, *Destine românești*, op. cit., p. 291.

91 En 1996 à l'initiative d'Association des Anciens Détenus Politiques, dirigée par Alexandru Usatiuc, fut créé le *Musée Commémoratif des victimes du régime communiste*, dont le responsable était Mihai Ursachi, ancien détenu politique, membre de l'organisation anti-soviétique « Arcașii lui Ștefan ». Suite à la création du parti National Roumain (2000), le matériel est transmis au Musée National d'Histoire, sans être exposé au public. Celui-ci est repris et utilisé par les fondateurs du Musée de la Mémoire de la Nation. Vadim Pirogan „Istoria unui muzeu " în Vadim Pirogan și Petru Movilă, *Destine românești, op.cit.*

92 Vadim Pirogan, interview. *op.cit.*

93 Halbwachs Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1995; Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire,* Arlea, Paris, 1995.

94 Halbwachs Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire, op.cit.,* p. 291.

95 Pour avoir plus d'information sur la politique antisémite de Maréchal Antonescu voir Viorel Achim, Constantin Iordachi (coord.), *România și Transnistria: Problema Holocaustului. Perspective istorice și comparative.* Curtea Veche, București, 2004.

96 « Arcasii lui Stefan » (1945-1947) est le mouvement antisoviétique moldave qui a réussi à organiser ses actions de la meilleure façon. Il disposait d'un statut, d'un budget, d'un hymne et d'un serment qui témoignait de la foi et

de la fidélité des membres pour la Roumanie et pour la conscience nationale roumaine et qui exprimait leur hostilité envers le régime staliniste. Ses objectifs comprenaient la propagande antisoviétique, l'intimidation des membres du parti communiste, les contacts avec d'autres organisations similaires de Bessarabie, de l'Ukraine de l'Ouest et de la Roumanie. Au moment de sa révélation, l'organisation comptait environ 140 membres.

97 Des élèves du lycée roumain « Vasile Lupu » d'Orhei se sont rassemblés sous le nom de cette organisation pour lutter contre le pouvoir soviétique et dans le but de donner à la population l'espoir d'une réunification proche de la Bessarabie avec la Roumanie. Dans la nuit de Noël, ils ont arboré le tricolore roumain au lieu du drapeau rouge soviétique sur les principaux bâtiments de la ville. Arrêtés, ses membres actifs sont fusillés suite à la condamnation du Tribunal Militaire d'Odessa pour « crimes contre le pouvoir soviétique ».

98 Vadim Pirogan « Istoria unui muzeu » *op.cit.* p. 290, n.t.

99 Grigore Vieru, dans *le Livre d'Or du Musée*, le 15 septembre 2002, n.t.

La description des images*

1. La protestation des anciens déportés en face du bâtiment du Gouvernement moldave, 6 juillet 2007.

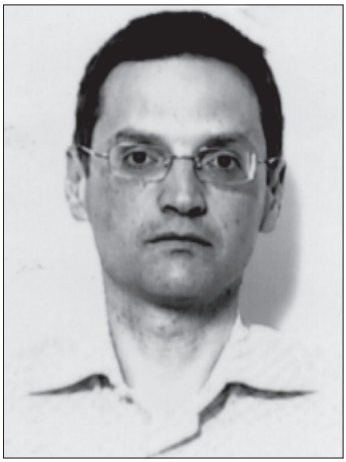
* Les images sont réalisées par l'auteur de l'étude

2. La cérémonie religieuse pour commémorer les personnes mortes en Sibérie et Kazakhstan, 6 juillet 2007.

3. La scie et la hache évoquent les souvenirs des conditions difficiles de travail et de vie en Sibérie, 6 juillet 2008.

4. La plaque commémorative qui marque le lieu d'un futur monument en mémoire des victimes des répressions du stalinisme, 6 juillet 2008.

5. Le Mussé de la Mémoire de la Nation, image d'ensemble, avril 2008.



ȘTEFAN VIANU

Născut în 1963 la București, România

Doctor în filozofie, Universitatea din Geneva
Teza: *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*

Lector, Universitatea de Arhitectură și Urbanism „Ion Mincu”, București

Participări la colocvii și congrese internaționale
Numeroase studii publicate în țară și în străinătate

Carte
Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel, Humanitas, 2005

ȘTEFAN VIANU

Né en 1963 à Bucarest, Roumanie

Doctorat en philosophie, Université de Genève (2001)
Thèse : *La métaphysique de l'esprit d'Aristote à Hegel*

Maître de conférences, Université d'Architecture et d'Urbanisme « Ion Mincu », Bucarest

Communications scientifiques à des colloques et des congrès internationaux
Articles scientifiques parus dans des revues roumaines et étrangères

Livre
Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel, Humanitas, 2005

MIRCEA ELIADE ȘI FILOZOFIA RELIGIEI

Departe de a se izola în propria sa specialitate, Mircea Eliade este un istoric, sau mai degrabă un teoretician al religiilor, în permanent dialog cu filozofia timpului său. Una dintre problemele ce domină dezbaterea filozofică din Franța de după ce de-al Doilea Război Mondial este următoarea: depășirea raționalismului de extracție carteziană și kantiană în numele unei filozofii care să nu fi doar cea a lumii percepută și constituită de o rațiune abstractă, tehnica modernă fiind doar o prelungire a acesteia. O filozofie a unei existențe temporale și istorice, a omului „încarnat" sau „total". Această filozofie nu este altceva decât fenomenologia. Martin Heidegger și Edmund Husserl au demonstrat că lumea științei nu este identică cu lumea reală, aceasta nefiind altceva decât lumea istorică a „vieții" (*Lebenswelt).* Cu toate acestea, Jean-Paul Sartre a dat fenomenologiei o turnură surprinzătoare. Este suficient de remarcat distanța pe care o ia față de Heidegger pentru a ne da seama de acest fapt. În ciuda criticii severe a idealismului hegelian, Heidegger dialoghează cu idealismul în măsura în care problema esențială a acestuia, *și anume sesizarea totalității*, îi este încă proprie. Fără îndoială, totalitatea nu mai poate fi sesizată conceptual, cum este cazul în hegelianism. Cu toate acestea, omul trăiește și gândește în orizontul totalității. Ființa „autentică" nu se pierde în multiplicitatea stării de fapt, uitând chestiunea sinelui. Ea are conștiința de a fi un tot, un a-putea-fi-ca-tot. Structura primordială a lui *Dasein* (existentul) este a-fi-în-lume. Or, „a-fi-în-lume este o structură originală ce nu încetează a fi *totală*".[1]

Această conștiință de a fi un tot într-un tot – ceea ce nu înseamnă, încă o dată, a sesiza totalitatea lumii – este pusă de o parte în existențialismul sartrian. Sartre critică în mod mai radical decât Heidegger orice formă de idealism, atacând tocmai „totalitarismul" inerent, în opinia sa, idealismului.

„Pentru Hegel – scrie Sartre – adevărul este adevăr al Întregului. Iar el se plasează în perspecitva adevărului, adică a Întregului … Atunci când Hegel scrie că orice conștiință, fiind identică cu ea însăși, este alta decât cealaltă, el s-a stabilit în întreg, în afara conștiințelor, și le consideră din punctul de vedere al Absolutului. Căci conștiințele sunt momente ale întregului … și întregul este mediator între conștiințe."[2]

Această pespectivă „totalizantă" este inacceptabilă dacă ne propunem să elaborăm o gândire a celuilalt ca celălalt, a celuilalt sesizat în eterogeneitatea sa: radical ireductibil întregului și „sinelui" – acesta din urmă fiind, în filozofiile idealiste, într-un anumit sens, întregul. Sartre exprimă refuzul filozofiei totalității adresând (acum) lui Heidegger o critică nu mai puțin radicală decât cea pe care o adresează sistemului hegelian.

„Fără îndoială, realitatea-umană heideggeriană 'există în afara sa'. Dar această existență în afara sa este chiar definiția *sinelui,* în doctrina lui Heidegger … Dacă [din contra] celălalt trebuie să ne poată fi dat, aceasta se întâmplă printr-o aprehendare directă care îi lasă întâlnirii caracterul său de facticitate."[3]

Degeaba a introdus Heidegger, arată Sartre, în filozofie *termenul* de „facticitate"; pe drumuri ocolite dar lesne de recunoscut, el părăsește solul ferm al facticității pentru a păși pe vechile cărări ale metafizicii. Or Sartre nu poate accepta acest lucru. El vrea sa regăsească spiritul originar al fenomenologiei. Scopul filozofiei sale este de a „întemeia existența unor ființe concrete asemănătoare nouă"– nimic mai mult. O filozofie a strictei facticități, o voință de a ne menține în această lume fără pretenția de a o „depăși", și nicidecum o speculație vizând sensul ființei sau al ființelor pornind de la cunoașterea întregului și îndreptându-ne către ea.

În fine, această înțelegere a facticității este de nedespărțit de o luare în serios a *libertății* umane. „Libertatea care este *libertatea mea* – scrie Sartre – rămâne totală și infinită." Ea este un „pentru sine", pentru propriul meu *proiect,* iar în același timp, o depășire a sinelui: aceasta este semnificație *transcendenței* la Sartre. „Dacă pentru-sinele nu este nimic altceva decât situația sa, rezultă de aici că a-fi-în-situație definește realitatea-umană, dând seamă deopotrivă de *ființa-sa-de-aici* și de *ființa-sa-de-dincolo*." Fiecare ființă umană în cadrul unui proiect liber se descoperă „în situație", situație clarificată de către libertatea însăși.

Constrângerile impuse de această lume primesc deci, atunci când ele definesc *ființa-în-situație*, propriul sens în funcție de iluminarea pe care o propune libertatea. „Relațiile legale vin în lume prin libertate. Astfel, libertatea se înlănțuie în lume ca liber proiect către scopuri."[4]

Or tocmai această expresie cel puțin paradoxală a înlănțuirii libertății în lume trebuie reținută dacă vrem să-l înțelegem din punct de vedere *filozofic* pe Mircea Eliade. În perspectiva lui Eliade, această concepție revelează incapacitatea omului *modern* de a fi cu adevărat liber. Căci într-adevăr în lumea modernă libertatea se „înlănțuiește" ea însăși: într-o lume de fier, desacralizată, acolo unde omul *interior* nu se mai simte acasă. Scopul filosofiei a fost dintotdeauna acela de a împăca omul cu lumea, de a anihila sentimentul de stranietate ce-l separă de lumea în care, de voie, de nevoie, omul trebuie să trăiască. Dacă există riscul ca omul să nu mai perceapă lumea ca fiind a lui, *interioritatea însăși trebuie suprimată*. Iată de ce *pathos*-ul existențialismului sartrian rezidă în afirmația că nu există un „sine"; nu există decât un „pentru sine", care este în întregime „în afară", în afară de el însuși, cu și în preajma „celorlalți". Ontologia lui Sartre este ontologia omului „pe deplin socializat", despre care vorbește, comentându-l pe Marx, Hannah Arendt. Negația interiorității este chiar gestul primordial al modernității, gest pe care filozofia lui Sartre îl „repetă", pentru a reformula înțelegerea de sine a omului modern. Acesta din urmă a lăsat în urma sa – în fine! – „mitul interiorității"; acum este în întregime „în afară", în întregime „în lume"; iar lumea se reduce la ansamblul relațiilor interumane și la „raportul de ustensilitate". Esențialul în această filozofie era excluderea radicală a oricărei dimensiuni alta decât cea „mondenă".

Mircea Eliade vede în acest punct de vedere – și în altele asemănătoare – triumful *istoricismului*. Istoricismul nu este pur și simplu o filozofie a istoricității omului. Este vorba mai ales de un *voința-de-a-nu-ieși-din-istorie*, refuzul de a vedea un *dincolo* de istorie înțeleasă ca o producție a lumii sociale. Cu toate acestea, ideologia socializării totale nu îl consideră pe omul modern în complexitatea sa. Căci, privind mai de aproape, *individul* modern nu este invadat în întregime de valul modernității: ceva din el este pus la adăpost. El știe că istoria omului complet socializat nu are și nu are cum să aibă ultimul cuvânt. El se poate salva prin ceea ce rămâne, în el, atașat mitului, acel „ceva" care face din el o ființă spirituală și nu doar istorică. Mircea Eliade demonstrează acest lucru în două etape. Mai întâi, el observă

pertinent că filozofiile istoriciste nu reușesc să se elibereze, în ciuda unor afirmații pripite, de gândirea mitică. Astfel, arată Eliade, „la capătul filozofiei marxiste a istoriei se află vârsta de aur a eshatologiilor arhaice. În acest sens, e adevărat că Marx nu numai că a 'reașezat filozofia lui Hegel cu picioarele pe pământ', dar, mai mult, a revalorizat la un nivel exclusiv uman mitul primitiv al Vârstei de aur."[5] Dar aceasta este adevărat pentru *orice* filozofie. Fiind o ființă spirituală, omul este și o ființă „mitică", cu toate că omul modern nu vrea să o admită. Este imposibil să gândești omul ca om și destinul său fără a gândi facultatea supremă a acestuia: imaginația. Dar a gândi omul și „scopurile sale ultime" cu ajutorul principalelor imagini și simboluri, înseamnă deja a intra în domeniul mitului, uneori a crea mituri. În lumina acestui adevăr fundamental (re)descoperit de către anumite filozofii post-existențialiste și post-marxiste, înțelegem ideea că *o umanitate eliberată de mituri nu este decât mitul fondator al modernității.* Ce-i drept, un mit destructor, care neagă atât umanitatea omului cât și, vom vedea, esența lumii.

Pentru Mircea Eliade, lumea, considerată în esența sa, nu se identifică cu ceea ce modernii au *făcut* din ea. Eliade crede că cei Vechi, fideli unei scheme de gândire arhaice, au avut dreptate atunci când percepeau lumea ca pe ceva viu – divin – unde omul putea cu adevărat să *locuiască*. Oricum o lume fabricată este în cele din urmă de ne-locuit, am putea spune chiar „irespirabilă". În ciuda aspirațiilor sale spre universalitate, orizontul omului modern este în mod ciudat foarte îngust. Nevoia de a înțelege gândirea arhaică nu rezultă din curiozitatea savantului și nu se confundă nici cu dorința de evadarea din acea „conștiință nefericită" a individului pe care îl „doare prezentul". Această nevoie este, așa după cum o spunea Kant, o „nevoie a rațiunii", a unei rațiuni aflată în căutarea unui universal adevărat, dincolo de universalul abstract al modernilor. Refuzând să înțeleagă propria tradiție ca particulară, ca o tradiție ce nu este adevărată decât în măsura în care este integrată unui ansamblu de tradiții, omul modern se închide în ea, chiar dacă el crede contrariul: chiar dacă își imaginează că el este depozitarul unor „valori universale". Ce semnifică de fapt această atitudine? Pentru Mircea Eliade, răspunsul este clar: pur și simplu o formă de provincialism, de care omul se poate elibera prin studiul ansamblului tradițiilor umanității și a simbolismului subiacent.

„Maieutica aceasta realizată cu ajutorul simbolismului religios ar contribui și la eliberarea omului modern de provincialismul său cultural și, mai ales, de relativismul istoricist și existențialist. Pentru că, după cum vom vedea,

omul se opune istoriei chiar atunci cînd se străduiește s-o înfăptuiască, chiar atunci cînd pretinde că nu e altceva decît 'istorie'. Și, în măsura în care omul își depășește momentul istoric și dă frîu liber dorinței de a retrăi arhetipurile, el se realizează ca ființă integrată, universală. În măsura în care se opune istoriei, omul modern regăsește situațiile arhetipale."[6]

Aici, critica existențialismului este explicită. Să precizăm că omul care „retrăiește arhetipurile" nu se împotrivește oricărei forme de istorie; e vorba de istoria „profană", de această istorie „fabricată" care golește lumea de viața dată de sacru, tendința ei fiind de a șterge chiar ultimele urme ale sacrului. Faptul că există o *altă* formă de istorie posibilă, în care *ideea* de istorie joacă un rol central, iudeo-creștinismul ne arată acest lucru. Creștinismul integrează simbolismul arhaic imprimându-i, ca să spunem așa, o formă de dinamism; este vorba de un simbolism *istoric*. Chiar aici rezidă șansa omului modern: aceea de a realiza faptul că în ciuda istoricității radicale ce-l caracterizează, *el nu este total rupt de sacru, având încă acces la lumea simbolurilor.*

„Redobîndind conștiința propriului său simbolism antropocosmic – care e numai o variantă a simbolismului arhaic –, omul modern va cîștiga o nouă dimensiune existențială, complet ignorată de existențialismul și istoricismul actuale: un fel de a fi autentic și major, care-l apără de nihilism și de relativismul istoricist, fără să-l sustragă totuși istoriei. Căci și istoria ar putea să-și găsească într-o zi adevăratul ei sens: acela de epifanie a unei condiții umane glorioase și absolute. E suficient să ne amintim cum a valorizat iudeo-creștinismul existența istorică, spre a înțelege în ce fel și în ce sens ar putea deveni istoria glorioasă și chiar absolută"[7].

Regăsirea sensului istoriei semnifică posibilitatea unei *orientări* în lume, pornind de la „sine". Critica sartriană exisențialistă a sinelui trebuie să fie ea însăși criticată; căci ea ilustrează situația individului dezrădăcinat, dezorientat, care a pierdut ideea însăși de *centralitate* a omului într-o lume creată de altcineva decât de el însuși. Ca cititor atent al lui Pico della Mirandola, Eliade este perfect conștient de importanța metafizic-antropologică a acestei idei, a cărei origini arhaice o subliniază:

„Orice microcosmos, orice regiune locuită posedă ceea ce am putea numi un 'Centru', adică un loc sacru prin excelență. Aici, în acest centru, sacrul se manifestă integral, fie sub forma de hierofanii elementare – ca la 'primitivi' (de exemplu, centrele totemice, peșterile în care sunt înmormântate *ciuringa*

etc.) –, fie sub forma mai evoluată a epifaniilor directe ale zeilor, ca în civilizațiile tradiționale. […] Fiecare dintre aceste 'Centre' este considerat și chiar numit textual 'Centrul Lumii'. […] Suntem în prezența unei geografii sacre și mitice, singura efectiv *reală*, și nu a unei geografii profane, 'obiective', într-un fel abstracte și neesențiale, construcție teoretică a unui spațiu și a unei lumi pe care nu le locuim și pe care deci nu le *cunoaștem*."[8]

Astfel, spațiul geometric al modernilor nu este *locuit*, căci omul nu ar ști se regăsească în el. În acest spațiu perfect omogen, un „centru" este și el de negândit. Centrul, ca manifestare a sacrului, presupune un spațiu „calitativ" pe care gândirea modernă, tributară în întregime „spiritului geometric" modern, îl exclude, împreuna cu „spiritul fineții", din împărăția *cunoașterii* exacte. Dar gândirea modernă nu face altceva decât să manifeste prin această excludere violentă „uitarea ființei" (Heidegger) ce o caracterizează. Husserl este și el foarte explicit asupra acestui ultim aspect. În ultima sa carte, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* el arată că lumea construită de știință nu este identică cu lumea vieții *reale* a oamenilor. Eliade nu spune altceva, din punct de vedere al teoriei religiilor. El întâlnește astfel descoperirile cele mai „avansate" ale fenomenologiei, fără a accepta însă prelungirile ei existențialiste. Din contra, el își propune să le combată în mod frontal. Astfel, fenomenologia germană și hermeneutica eliadiană au de oferit un răspuns obiecției de bun simț a filozofiei pozitiviste: lumea concomitent mitică și reală a culturilor tradiționale este, ontologic vorbind, poate mai „adevărată" decât a noastră.

Însă poate că, în ciuda adevărului său, vechea ontologie a mitului nu mai are nimic să ne spună. Cum putem fi siguri ca discursul său se adresează totuși omului modern? Răspunsul ar fi următorul. Omul nu trăiește în spațiul geometrilor, ci mai degrabă în *lume*; ceea ce înseamnă „sub Cer, pe Pământ, în prezența divinităților și printre muritori", după cum afirma Heidegger în celebra sa conferință *A construi, a locui, a gândi*. Fenomenologia se deschide deci limbajului mitic, acceptând această viziune „cosmică" a lumii. Așadar, Eliade găsește la marii fenomenologi drumul pregătit pentru a sa teorie a prezenței („camuflate") a mitului și divinului în lumea modernă. Simbolismul Centrului este încă valabil, dat fiind că omul trăiește într-o lume măsurată de geometri doar prin partea cea mai neînsemnată a sa. În ceea ce are el esențial, centrul este *un loc* situat între Pământ și Cer, pe unde trece Axa lumii ce leagă Pământul de Cer.

Dar într-un anumit sens, Eliade merge mai departe decât fenomenologia. El arată că Centrul nu este doar o realitate esențială din punct de vedere al cosmologiei, ci că este vorba de ontologie în sens strict, dacă prin aceasta trebuie înțeles studiul modului *nostru* de a fi. Într-adevăr, „Centrul" este centru al ființei noastre. Căci, în măsura în care noi participăm la ființă, noi nu trăim, cum pretinde Sartre, în afara noastră, ci *con-centrați* în noi înșine. În tradițiile religioase tardive are loc, după cum arată Eliade, o *interiorizare* a ideii de Centru. Acesta este sensul disciplinei *mandalei*.

> „În fapt, *mandala* reprezintă o întreagă serie de cercuri, concentrice sau nu, înscrise într-un pătrat [...] O *mandala* reprezintă astfel o *imago mundi* și totodată un panteon simbolic. Pentru neofit, inițierea consistă, între altele, în a pătrunde în diversele zone ale unei mandale și în a-i atinge diversele niveluri. [...] *Mandala* 'concentrează': ea ferește de împrăștiere și de distragere. Identificarea *mandalei* în propriul corp dezvăluie dorința de a identifica fiziologia mistică personală cu un microcosmos."[9]

Este un efort inutil, pentru modernii ce suntem, să căutăm sacrul în afara noastră – în „Natură" sau în „lucruri" – dacă nu-l căutăm de asemenea „în noi". Ceea ce Eliade spune despre „omul tantric" este valabil în primul rând pentru noi, modernii. „Spre deosebire omul arhaic sau omul vedic, omul tantric avea nevoie de o experiență personală pentru a reanima în conștiința sa anumite simboluri primordiale." Faptul că fenomenologia a descoperit că omul nu poate fi separat, în calitate de „subiect" sau „cogito", de *lumea* în care trăiește (căci această separare ar avea sensul unei abstracțiuni ilicite), acest fapt, spuneam, nu ne dă dreptul de a renunța, așa cum ar vrea Sartre și alți filozofi, la ideea de *interioritate*. Căci, începând cu creștinismul, această idee pare a fi devenit ideea fundamentală a religiei ca atare. Ceea ce nu înseamnă că ideea în sine este o descoperire a creștinismului. Tocmai am văzut că ea a fost descoperită și valorizată amplu câteva secole mai devreme.

Însă, cum spuneam, este vorba de o interioritate deschisă, sau mai degrabă de o deschidere către Lume și celălalt: este chiar sensul interiorității. Se pare că Eliade regăsește inspirația profundă a Romanticilor, mergând pe urmele lui Jung. Ne amintim în acest context celebra afirmație a lui Novalis: „Filozofia este, de fapt, dor de casă – *imboldul de a fi pretudindeni acasă.*"[10] Poetul filosof explicitează intuiția sa propunându-ne o interpretare a teoriei platoniciene a Ideilor, în care

„substanțialitatea" nu este în nici un caz înțeleasă ca obiectivitate, exterioritate pură, așa cum vor interpretările „logiciste" inspirate de Aristotel. Locul ideilor se situează exact acolo unde se găsește punctul de întâlnire a interiorității și exteriorității autentice. Autenticul *în afară* este prezența în lume, în care simbolismul religios încearcă să-și regăsească sensul.

> „Simbolul religios – scrie Eliade – traduce o situație umană în termeni cosmologici, și invers; mai precis, dezvăluie solidaritatea dintre structurile existenței umane și structurile cosmice. Omul nu se simte 'izolat' în Cosmos, el este 'deschis' unei Lumi care, prin mijlocirea simbolului, îi devine familiară."[11]

A fi acasă în lume înseamnă a regăsi sensul libertății autentice, ce nu se confundă cu libertatea modernilor. Așa cum au arătat o serie de filozofi contemporani, mai ales Isaiah Berlin și Charles Taylor, libertatea modernilor este în mod esențial o „libertate negativă", însemnând *a-nu-fi-dependent-de-lume*; lumea reală fiind resimțită ca ceva străin de sinele propriu, de unde și voința de a o transforma: lumea adevărată, adevăratul om („omul nou"), adevărata societate sunt proiectate *în viitor*. De exemplu, situaționismul „proiectiv" sartrian, constructivismul carteziano-hobesian-kantian, socialismul în toate formele sale, modernismul arhitectural sunt maniere de de a înțelege lumea începând de la verbul „a construi" și nu de la „a locui". Nimic de mirare atunci, dacă omul modern nu se regăsește pe „sine" și dacă nu se simte liber în lumea actuală. Libertatea modernilor este fie abstractă, fie, dacă este gândită ca reală, adică a omului total și real, ea este proiectată în viitor. Mai există de altfel o a treia „soluție": renunțăm complet la a ne mai gândi la ea și ne ocupăm de „lucruri serioase", *pozitive*, renunțând odată pentru totdeauna la toate aceste idei „confuze".

Cu alte cuvinte, omul modern își dorește în cel mai bun caz să fie liber; dar el nu este „liber cu adevărat" într-o lume pe care nici nu o simte, nici nu o cunoaște ca fiind *a sa*. El este „alienat" – iar aceasta este și sursa *nihilismului* său. Mircea Eliade subliniază contrastul dintre omul modern și omul arhaic, în ceea ce privește această dificilă chestiune a libertății. O întrebare ce rezumă de fapt toate marile întrebări tradițional-metafizice, pe care istoricul religiilor are capacitatea de a le aborda cu propriile sale mijloace. Iată de ce merită studiată maniera în care Eliade imaginează dialogul între diferitele concepții ale libertății.

„Pentru moderni, omul nu poate fi creator decât în măsura în care este *istoric;* cu alte cuvinte, orice creație îi este interzisă în afara celei care-și alfă sursa în propria-i *libertate*; și, în consecință, totul îi este refuzat în afară de *libertatea de a face istoria făcându-se pe sine.* La aceste critici ale omului modern, omul civilizațiilor tradiționale ar putea riposta printr-o contracritică echivalentă cu o apologie a tipului de existență arhaică. E din ce în ce mai îndoielnic, ar remarca el, că omul modern ar putea face istoria. Dimpotrivă, cu cât devine mai modern – adică mai lipsit de apărare în fața terorii istoriei – cu atât are mai puțin șansa de a face *el* istoria. Căci această istorie … tinde să se lase făcută de un număr mereu mai restrâns de oameni, care dispun de mijloace suficiente pentru a-l obliga pe fiecare individ să suporte consecințele acestei istorii, adică să trăiască imediat și fără încetare în groaza istoriei. Libertatea de a face istoria cu care se mângâie omul modern este iluzorie pentru cvasi-totalitatea speței umane."[12]

Rareori punctul de vedere al celor „Vechi", al „Primitivilor" a fost apărat atât de energic, rareori modernitatea a fost criticată atât de radical. Cu toate acestea, cu toate că nu ne este dificil să admitem legitimitatea acestei critici, ne este totuși destul de greu să imaginăm în ce constă „libertatea" omului arhaic. Eliade răspunde la această întrebare în două etape. Mai întâi, el lasă să se înțeleagă în mod direct cam în ce ar consta această libertate. Apoi arată (e drept, fără a aprofunda prea mult subiectul) în ce sens această libertate ar putea fi echivalentul libertății omului modern.

În ceea ce privește primul punct, iată textul cel mai semnificativ.

„Omul civilizațiilor arhaice poate fi mândru de modul său de existență care-i permite să fie liber și să creeze. El este liber să fie mai mult decât ceea ce a fost, liber să-și anuleze propria lui „istorie" prin abolirea periodică a timpului și regenerarea colectivă (…) Omul arhaic regăsește posibilitatea de a transcende definitiv timpul și de a trăi în eternitate. El își păstrează libertatea de a șterge amintirea 'căderii sale în istorie' și de a încerca din nou ieșirea definitivă din timp."[13]

Cu toate acestea, lucrul cel mai important, neexprimat de Eliade în acest text, dar a cărui idee „tare" apare de-a lungul întregii sale opere, este următorul: libertatea omului arhaic este, sau ar putea fi, și cea a omului modern. Fără îndoială că religia sa este creștinismul, care este religia istorică prin excelență.[14] Dar aceasta nu înseamnă, cum a susținut recent Marcel Gauchet, faptul că „creștinismul este religia ieșirii din

religie". Fără îndoială, creștinismul constituie fundamentul procesului de „dezvrăjire a lumii" (Weber). Dar a nu vedea decât acest aspect al lucrurilor înseamnă a adopta o poziție foarte parțială. Creștinismul este o religie istorică, însă istoricitatea este, cum vom vedea, una a *spiritului*, prin care istoria este „negată", depășită *din interior.* Dacă evenimentele istorice sunt „obiecte de credință", atunci aceste evenimente sunt înțelese și interpretate prin intermediul *simbolurilor*. Ele capătă astfel o dimensiune universală care nu este înțeleasă doar în simpla lor istoricitate. Mircea Eliade pune în evidență această *dialectică a simbolismului și a istoriei,* care constituie nucleul dur al culturii europene: acela pe care europeanul contemporan are nevoie să-l înțeleagă din nou. "[...] Credința creștină e legată de o revelație istorică: numai manifestarea lui Dumnezeu în Timp asigură în ochii creștinului validitatea Imaginilor și a simbolurilor". Din perspectiva creștinismului, simbolurile ar fi încremenite fără istorie; nici o *tensiune* nu le-ar anima și în ciuda caracterului lor „sublim", ele s-ar uza. „Istoria adaugă mereu semnificații noi, care însă nu distrug structura simbolului."[15] O asemenea religie ar fi condamnată să dispară sau să sfârșească în fanatism. „Fixitatea" este negația vieții spiritului. Pe de altă parte, o religie doar istorică – de exemplu unele curente ale protestantismului – este supusă riscului epuizării surselor de inspirație. A adera la „adevărurile" unei religii fără a înțelege că această religie nu au un *sens* decât în măsura în care o integrăm într-un tot al simbolisticii universale echivalează pur și simplu cu sinuciderea spiritului. Încă o dată: accesul la „adevărul integral" presupune întrepătrunderea „istoriei sfinte" și a simbolismului.

> „În consecință, simbolismul biblic creștin, deși încărcat cu un conținut istoric pînă la urmă 'provincial' – căci orice istorie locală este provincială în raport cu istoria universală considerată în ansamblul ei –, rămâne totuși universal, ca orice simbolism coerent. [...] istoria sfântă, chiar dacă apare în ochii unui privitor din afară ca o istorie locală, este în aceeași măsură o istorie exemplară, pentru că reia și desăvârșește Imagini transtemporale."[16]

Aceasta ar fi demostrația lui Eliade. Creștinismul a îndepărtat din anumite puncte de vedere omul european de lumea simbolurilor, dar în același timp l-a apropiat de ele, în sensul foarte larg al termenului. *Experiența spirituală a omului arhaic nu este deci lipsită de sens pentru omul modern, iar teoria religiei s-ar putea dovedi un fel de „nucleu dur"al filozofiei*, într-o epocă în care filozofia însăși este în „criză". Este

adevărat, toate acestea ar trebui să facă obiectul unei demonstrații. Nu este suficient doar să subliniem aspectul filozofic al operei lui Eliade; trebuie să arătam de asemenea cum filozofia *ar putea* fi transformată din interior prin asimilarea problematicii istoriei religiilor; sau cum noi posibilități i s-ar deschide prin acceptarea acestei problematici. Analiza unei cărți fundamentale, *Mit și metafizică* de Georges Gusdorf, ne poate ajuta să înțelegem mai bine acest lucru.

Pentru Gusdorf, mitul este puterea de integrare a omului în lume și doar el singur poate opera acestă integrare a individului într-o lume reală, concretă. „Regăsit în contextul său trăit, mitul se afirmă ca formă spontană a ființei în lume. Nu teorie sau doctrină, ci sesizarea a lucrurilor, a ființelor sau a sinelui, comportamente și atitudini, inserție a omului în realitate."[17] Or tocmai această familiaritate a omului cu o lume pe care el o recunoaște ca fiind a sa este distrusă de rațiunea modernă. Este ceea ce arată Gusdorf în a doua parte a cărții sale, *conștiința intelectuală.* În lumea modernă, „reflexia devine un scop în sine. Ea își dă sarcina de a nega aparențele, de a se îndepărta de real pentru a-l domina mai bine. Nu mai este vorba de a numi certitudinile comunității, ci de a întemeia rațional. Lumea concretă este astfel prinsă într-o lume nouă ce o cuprinde, lumea adevărului conformă intelectului. Sub aparențele lumii date, fiecare intenționalitate rațională descoperă afirmația unei lumi inteligibile, patria adevărului, iar omul autentic se afirmă cetățeanul acesteia." Gusdorf descrie perfect condiția omului modern. Caracteristica sa principală este o anumită dorință pe care o putem, cred, califica de contradictorie în ea însăși. Ce semnifică de fapt a fi cetățeanul unei lumi integral inteligibile, unei lumi construite în totalitate de rațiune și de tehnica dependentă de aceasta? Într-o asemenea lume este evident că omul nu poate locui. Cu toate acestea, fascinat de imensa *putere* pe care rațiunea tehnicistă i-o acordă, el crede că este posibil. Această este eroarea *filozofică* a modernității, eroare ce nu anulează reușitele incontestabile din domeniul „științelor și artelor", așa cum aceste reușite nu-l împiedică pe filozoful lucid de a aprecia proiectul modernității din punctul de vedere al *omului total.* Or această apreciere ajunge la o judecată de ansamblu de care *orice* filozofie ar trebui să țină cont: *proiectul modernității este bunăstarea omului, în măsura posibilului a tuturor oamenilor, o bunăstare la a cărei realizare știința și tehnica contribuie masiv; dar omul care a parvenit la acest nivel de bunăstare este omul vizibil, în posesia unui corp și a unui suflet rezonabil, care se află în simple raporturi de co-existență. Nu mai este vorba de omul total, real, concret; acesta din urmă este pur și simplu*

ignorat, așa cum este ignorată lumea reală, lumea vieții, iar această ignoranță duce în cele din urmă la distrugerea omului (real) și a lumii (reale) în numele utopiei raționalității.

Gusdorf vorbește de „imperialismul intelectului și de tehnicile sale care distrug orice comunitate și reduc universul la o stare de sălbăticie" – și din acest punct de vedere putem vorbi, așa cum o va face mai târziu Michel Henry, de o „nouă barbarie". Concepția modernă a lumii duce la *dezrădăcinare*. Dar „înrădăcinarea", care este o adevărată „nevoie a sufletului" (Simone Weil), nu poate fi realizată fără utilizarea tuturor facultăților umane – sensibilitate, intelect, imaginație – considerate în *unitatea* lor. Sesizarea unității nu poate fi operațiunea intelectului sau a rațiunii, ci a doar a facultății supreme: imaginația creatoare. Mitul deci, izvorând din imaginație, gândește unitatea omului, ceea ce înseamnă: omul ca individ și omul în lumea sa. Gusdorf pune în evidență această funcție integrantă a mitului. „Unitatea umană nu se realizează în afara unității lumi, iar sensul acestei totalități, care se sustrage oricărei determinații finale, ni se oferă în perspectiva virtualităților și elanurilor noastre sub forma miturilor, care ne dau de fiecare dată o interpretare a universului nostru conformă cifrului unei anumite valori. Miturile sunt sesizările gândirii, dorinței și imaginației asupra totalității ființei." Mitul, care gândește și creează unitatea lumii și a omului, realizează acest lucru de o manieră diferită în fiecare „vârstă" a umanității. În epocile arhaice, unitatea este creată într-o manieră cvasi-spontană, gândită ca fiind dată de zei – ca o ordine universală. Miturile reflectă procesul de creație a lumii de către zei și omul participă prin ele la acest proces creator. În epoca modernă, o asemenea unitate simplă, deja dată, a lumii și a omului, nu mai poate exista. Unitatea trebuie *re-creată* pornind de la fragmentarea ce caracterizează omul modern. Dumnezeu nu mai este singurul creator; omul este implicat în procesul creației: mitul știe și povestește acest lucru.

Gusdorf arată în mod convingător că filozofia raționalistă însăși nu poate să se dispenseze de recursul la mit, de îndată ce ea trece de la planul explicației simple a fenomenelor la cel al înțelegerii sensului lor. Iar acest fapt este cu atât mai adevărat cu cât „fenomenul în chestiune" este viața omului, destinul său. „Mitul alegerii destinului persoanei la Platon și cel al adoptării caracterului inteligibil la Kant nu sunt convingătoare din punctul de vedere al rațiunii. Însă intenția mitică subzistă, mult mai puternică, ca exigență și ca scop, ca ambiție pentru uzul total al gândirii. Critica poate să critice imaginile. Ea nu poate

înlătura Ideile, ca ritmuri fundamentale și justificări ultime ale sistemelor." Merită precizată diferența dintre cele două filozofii: Platon nu încearcă să fie „convingător" fără să recurgă la mit, în schimb este ceea ce își propune Kant. Din acest punct de vedere, trebuie să admitem că Platon este mai lucid decât Kant. El știe că numai mitul poate lămuri deciziile existentului cu privire la scopurile ultime. De o manieră generală, el știe cău nu există „rațiune pură". Rațiunea este mereu „impură", adică istorică, iar istoria spiritului este povestită de mituri.

În lumina acestor considerații, putem relua firul conductor al acestui studiu. Dimensiunea filosofică a operei lui Eliade – pe care Gusdorf o citează de altfel de mai multe ori în cartea sa – reiese cu mai multă claritate decât înainte. Iar aceasta ne permite să interogăm în profunzime, în perspectiva unei căutări filozofice, această operă. Un lucru care merită subliniat, și care nu reiese decât indirect din analizele mele precedente, este dualismul sacru/profan, gândire simbolică/gândire rațională – dualism pe care îl întâlnim la tot pasul în opera lui Eliade. Dar mai întâlnim și alte perspective interesante, care ne ajută să depășim acest dualism. Sacrul nu este dat mereu ca atare, în masivitatea sa și ca *opus* profanului. În revelația creștină și în concepțiile care depind de ea, el apare *camuflat*, adică discret, „slab", „uman" – o prezență care nu zdrobește. Cred că pot pune în evidență o *tensiune* în opera lui Eliade – care după opinia mea nu a fost percepută până acum de nici unul din numeroșii săi interpreți.

Am văzut că omul religios în viziunea lui Eliade se orientează în lume și în propria sa existență începând cu experiența sacrului. Viața pură și simplă, viața cotidiană, este în mod necesar pasageră, menită neantului, insignifiantului; contrar a ceea ce gândim uneori, omul primitiv resimte foarte intens această „anihilare" a existenței – un sentiment care nu este rezervat doar filozofilor secolului XX. Iată de ce dorința sa cea mai mare este să iasă din acest timp care „mănâncă viața" pentru a redescoperi contactul cu Forțele creatoare, cu divinul, cu Originea tuturor lucrurilor. Eliade vorbește de „această dorință a omului religios de a se întoarce periodic *înapoi,* strădania lui de a retrăi o situație mitică, cea de la începuturi", arătând că această dorință implică o anumită concepție a *timpului*: „Timpul mitic pe care omul se străduiește să-l reactualizeze periodic este un Timp sanctificat de prezența divină și putem spune că dorința lui de a se afla în prezența zeilor și într-o lume desăvârșită (pentru că abia a luat naștere) corespunde nostalgiei stării paradiziace."[18] Miturile și riturile sunt tot atâtea mijloace prin care omul primitiv „forțează"

oarecum divinitatea pentru ca aceasta să fie prezentă „printre noi". Iar omul care trăiește cu miturile trăiește în același timp, am văzut aceasta, în lume – într-o lume ce este *una*, locuită de divinitate, altfel spus, în cosmos. Existența religioasă este o existență cosmicizată. Dar a trăi în Cosmos, mai exact după ritmurile cosmice, nu înseamnă a duce o existență naturală. Din contra, Cosmosul – sau Natura, dacă preferăm acest termen – este el însuși „întemeiat" de operațiunile divine creatoare, la care omul poate participa. O participare ce are sensul unei *inițieri*, după cum ne spune Eliade. Existența naturală nu este de fapt ceea ce ar trebui să fie; doar prin inițiere omul devine o ființă spirituală, iar existența sa este „sanctificată", modelată conform voinței zeilor. Iată de ce viața umană este o trecere, sau mai degrabă o serie de treceri, a unei existențe infra-umane și parțiale spre o existență perfectă, împlinită. Contrar individului modern care este ceea ce este și nu își dorește să fie altceva, individul antic trebuie „să fie", iar comunitatea este acea care inițiază și care are răspunderea devenirii sale, în sensul unei împliniri.

„Toate aceste ritualuri și simbolisme ale 'trecerii' oglindesc o concepție specifică a existenței umane: la naștere, omul nu este încă desăvârșit; el trebuie să se nască pentru a doua oară și ajunge să se împlinească trecând de la o stare imperfectă, embrionară, la starea desăvârșită de adult. Cu alte cuvinte, putem spune că existența umană atinge împlinirea în urma unui șir de rituri de trecere, adică de inițieri succesive."[19] Această concepție arhaică a omului nu este, în concepția lui Eliade, „depășită". Am văzut că ea rămâne valabilă pentru omul modern în măsura în care aderă la creștinismul simbolic. Acesta este o formă de creștinism pe care am numi-o „dez-istoricizat", transformat într-o religie veritabil universală prin interiorizarea temeliilor sale simbolice. Eliade vorbește de asemenea de „creștinismul cosmic". Ne putem întreba dacă *devenirea-cosmică* a creștinismului este echivalentă în mod necesar cu o cvasi-anulare, sau cel puțin o relativizare, a istoricității sale.

Anticipez răspunsul la această întrebare fundamentală pentru că aș dori să-i pun în evidență întreaga miză. Da, este cazul în cea mai mare parte a timpului. Pentru Eliade, simbolistica tuturor religiilor, inclusiv a creștinismului, este fundamental non-istorică, funcția sa precisă fiind tocmai eliberarea de teroarea istoriei. Eliade opune în mod sistematic spiritul religios istoriei, ca și cum „istoria spiritului" ar fi o formulă contradictorie în sine. O poziție problematică, care de alfel nu este susținută de Eliade în mod constant, și aceasta în ciuda interpretărilor

pripite ale operei sale. Este vorba de fapt de o orientare, de o rezultantă al cărei vector este sinteza – riguroasă sau nu, rămâne de văzut – a două poziții opuse. Dar care sunt oare acestea?

În primul rând, trebuie să constatăm că pentru Eliade concepțiile religioase arhaice nu sunt doar baza tuturor religilor mai tardive (mai ales a celor „superioare"), dar și modelul de nedepășit al religiozității înseși. Experiența sacrului a acestor religii nu este doar cea pornind de la care celelalte experiențe ale sacrului au loc, ci aceea care dă tonul, dacă putem spune, tuturor celorlalte experiențe ale sacrului; acestea din urmă nefiind altceva decât o variație a acestei experiențe fundamentale, care rămâne în fond *aceeași*. Iată unul dintre textele cele mai grăitoare în acest sens:

> „Istoria religiilor, de la cele mai primitive până la cele mai elaborate, este alcătuită dintr-o acumulare de hierofanii, din manifestările realităților sacre. De la hierofania cea mai elementară, ca de pildă manifestarea sacrului într-un lucru oarecare, o piatră ori un copac, până la hierofania supremă care este, pentru un creștin, întruparea lui Dumnezeu în Isus Cristos, nu există ruptură. Este mereu aceeași taină: manifestarea a ceva care este 'altfel', a unei realități care nu aparține lumii noastre, în lucruri care fac parte integrantă din lumea noastră 'naturală', profană."[20]

Merită să reținem această formulă: „este mereu aceeași taină". Cu toate acestea, Eliade se întreabă câteva pagini mai departe dacă putem vorbi de „o reacție uniformă a spiritului uman în fața fenomenelor naturale" observând lucid că „nu a fost mereu cazul, reacțiile omului în fața naturii fiind adesea condiționate de cultură, deci de istorie". Mărturisire importantă, chiar dacă formula „adesea" ridică întrebări grave. Ar exista deci reacții așa zis *„pure"* ale omului în fața naturii, adică necondiționate de cultură? Oricât de incredibil ar părea acest fapt, vom vedea că aceasta este opinia lui Eliade. Textul următor, care nu merge nici el prea departe, este totuși foarte semnificativ. Chiar dacă experiența sacrului este mediată întotdeauna, adică pătrunsă de cultură, sarcina teoreticianului religiilor este aceea de a face abstracție de stratul supraadăugat, de *accidentele istorice și culturale*, pentru a sesiza nucleu dur al experienței religioase *care nu este afectat de aceste accidente*. „Scopul nostru este să definim trăsăturile specifice ale experienței religioase, și să nu ne oprim asupra numeroaselor ei variații și diferențe determinate de istorie."[21] Este clar că pentru Eliade experiența religioasă este, *în esența ei*, non-istorică.

Teoriticianul Eliade nu dorește să-și însușească teoriile mai complexe ale *dialecticii istoricului și non-istoricului*, adică ale ieșirii din istorie prin istorie – care se revelează a fi *istoria spiritului* (divin). Știm că aceasta este conținutul filozofiei religiei idealismului german și a altor gânditori influențați de aceasta – mai ales Berdiaev și gânditorii ruși. Vom vedea că Eliade nu a ignorat pur și simplu lecția lor; uneori s-a apropiat de ei, într-un mod surprinzător. Atunci ce l-a împiedicat să fie discipolul lor, oferind astfel lumii contemporane o teorie a religiei fondată în același timp pe o filozofie adevărată și pe o cunoaștere istorică suficient de vastă? Răspunsul îl cunoaștem și am insistat asupra lui încă de la începutul acestui studiu. *Este vorba de polemica – în ea însăși perfect justificată – anti-existențialistă a lui Eliade și obsesia sa de a scăpa de seducțiile istoricismului care l-au făcut să respingă istoricitatea însăși, împiedicându-l să înțeleagă profundul adevăr filosofic al istoricității* ***spritului****, faptul* că *spiritul poate nega el însuși istoria, ridicându-se deasupra acesteia, fără a nega natura sa „istorică”.* Neînțelegând acest lucru, Eliade s-a oprit la o înțelegere parțială, ce-i drept prețioasă, a fenomenului religios.

Merită să subliniem încă odată *pe viu* concepția eliadiană a non-istoricității spiritului – fie și pentru a vedea în ce aspecte această teorie ar putea fi îndreptată. Am văzut că sacrul se poate manifesta peste tot, în natură sau în istorie, iar sesizarea acestei manifestații constituie experiența religioasă. Fapt care nu împiedică anumite fenomene naturale să fie cele mai bune „conducătoare” de sacru, să-l manifeste, că să spunem așa, prin simpla lor prezență. De exemplu fenomenele celeste, sau Cerul însuși.

> „Chiar fără procesele de afabulație mitică, cerul își revelează direct transcendența, forța și sacralitatea. Simpla contemplare a bolții cerești provoacă, în conștiința ‘primitivă’, o experiență religioasă … O asemnea intensă contemplație echivalează cu o revelație. Cerul se dezvăluie așa cum este el în realitate: infinit, transcendent. Simbolismul transcendenței sale rezultă, am spune, din simpla luare de cunoștință a înălțimii sale infinite. ‘Înaltul’ devine, în chip firesc, un atribut al divinității (…) Simbolismul e un dat imediat al conștiinței integrale, adică al omului care se descoperă pe sine ca atare, al omului care dobândește conștiința poziției sacrului în Cosmos.”[22]

I-am putea adresa lui Eliade următoarea întrebare: *Cine* este omul care realizează experiența infinității, transcendenței și astfel a sacralității

cerului? Cel care a trăit acum un milion de ani? Sau poate cel de acum 100 000 de ani, atunci când abia învăța să-și îngroape morții? Este însă foarte posibil ca această experiență a infinității Cerului ca simbol al transcendenței (care este în fond experința sublimului) să fie cea a unei ființe umane profund spiritualizate, având o *istorie* lungă în spate, și absolut deloc a omului ieșind din „mâinile Naturii".

Voi arăta că această credință în posibilitatea revendicării cvasi-naturale și *imediate* a supranaturalului este însoțită de o veritabilă fascinație pentru gândirea „primitivă" și că această fascinație îl împiedică pe Eliade să exploateze până la capăt ideea cea mai originală a operei sale: doctrina „camuflării sacrului". Într-adevăr, faptul că sacrul poate fi în „altul" său – în lumea profană și „obișnuită", după cum spune Eliade, dar noi ne întrebăm dacă această lume este cu adevărat altul *sacrului* – fără a se manifesta, ca la primitivi, *ca atare*, acest fapt, este, spuneam, legat de ideea *transformării sacrului în istorie*. Aș mai adăuga că este ideea însăși de istoricitate a sacrului și a spiritului care participă la el, o idee care nu este dezvoltată în opera lui Eliade, dar pe care el nu o ignoră. Voi cita puțin mai departe textul în care autorul face totuși un pas în această direcție.

După ce subliniază *paradoxul* manifestării sacrului – „faptul că el, manifestându-se, se limitează și devine relativ" – Eliade face următoarea precizare:

> „S-ar putea încerca, în perspectiva creștinismului, salvarea hierofaniilor care au precedat miracolul întrupării, valorizându-le ca o serie de prefigurări ale acestei întrupări. Prin urmare ar putea fi considerate ca tentative disperate de a prefigura misterul întrupării. Toată viața religioasă a umanității – exprimată prin dialectica hierofaniilor – n-ar fi, din acest punct de vedere, decât așteptarea lui Cristos."[23]

Un text uimitor, care introduce ideea unui dinamism, chiar a unei manifestări progresive a sacrului, o idee în general absentă din opera lui Eliade, care percepe transformarea sacrului mai degrabă ca pe o *degradare*. În orice caz, contrastul cu alte texte este frapant. Pe de o parte, manifestările plenare ale sacrului se situează la începutul istoriei și în afara acesteia; prima manifestare (în timp) este manifestarea primordială a experienței arhaice a sacrului. Ea a stat nu numai la baza oricărei alte experiențe ulterioare, dar a fost în aceeași măsură norma, criteriul oricărei alte experiențe autentice a sacrului. Dacă vrem să știm

ce este sacrul, care este sensul acestei experiențe, trebuie să-i chestionăm pe primitivi: la început și la sfârșit. Experiențele ulterioare ne aduc și ele tot aici, nu aduc déci în mod *esențial* nimic nou. Ceea ce ne spune în schimb ultimul text pe care l-am citat se situează la antipodul acestei afirmații. Manifestarea *plenară* a sacrului se situează mai degrabă la sfârșitul istoriei (religioase), rezumând această istorie. Umanitatea nu mai este condamnată la a repeta indefinit aceeași experiență a sacrului, variind doar decorul manifestării sale, ci este vorba de o îmbogățire a experienței religioase, în care creștinismul constituie încununarea supremă.

Aceasta va rămâne deci ca o paranteză în cadrul operei lui Eliade. Ideea fundamentală este afirmația „anistoricității vieții religioase". Cu certitudine, „fenomenele originare" nu sunt reperabile nicioadată ca atare, pentru că nu avem acces la ele decât prin istoria religiilor. Dar acest lucru nu vrea să însemne că ele nu există. Istoricul religiilor *știe* că ele există; religiile primitive se apropie cel mai mult de ele, definind ceea ce Eliade îndrăznește să numească într-un text „tradiție religioasă imemorială". Iată, de exemplu, acest text: „Nici o religie nu este absolut nouă, nici un mesaj religios nu șterge în întregime trecutul; este vorba mai degrabă de o refacere, de o reînnoire, de o revalorizare, de o integrare a elementelor esențiale ale unei tradiții religioase imemoriale."[24] Inutil de precizat că această concepție filozofică nu are nimic de a face cu cercetarea istorică, având ca sursă filozofiile neo-platoniciene ale Renașterii, studiate și chiar admirate de Eliade în tinerețea sa. Cunoaștem și sursa directă a acestei idei. Ea constituie axa unei opere pe care Eliade nu o citează, dar care a avut o influență imensă asupra intelectualilor români ai anilor 1930. Este vorba de opera lui René Guénon. Nu doresc să dezvolt aici acest ultim punct, dar am vrut totuși să-l semnalez.

Din punct de vedere filozofic, este necesar să sesizăm *sensul* acestei fascinații pentru gândirea arhaică, origine a „tradiției primordiale". Voi încercă să formulez un răspuns la această problemă, provizoriu cel puțin, punând încă odată în evidență caracteristicile principale ale experienței sacrului și a sacrului însuși, în viziunea lui Eliade. Mai întâi, această experiență este, cel puțin în intențiile sale de bază, fundamental opusă vieții cotidiene în lumea profană. Eliade vorbește de „anistoricitatea vieții religiose. Caci fiecare istorie este într-un anumit sens o cadere din sacru, o limitare și o diminuare".[25] Afirmație puternică și revelatoare: prin ea vedem că pentru Eliade alteritatea experienței religioase în raport cu „profanul" are sensul unei opoziții. În realitate, noi simțim că nu este

vorba de o opoziție; experiența religioasă, percepută ca „viziune" sau „sentiment" al totalității de către anumiți teoreticieni, este fără îndoială *altceva* decât gândirea și simțirea vieții cotidiene, fără a-i fi însă în mod necesar *opusă*. Nu găsim această opoziție nici în teoria lui Schleiermacher, nici în cea a lui Hegel, ca să menționăm doar acești doi autori importanți. Eliade este cel care gândește *distincția* între cele două „sfere" în termeni de *opoziție*. Dar pentru a înțelege acest punct de vedere, trebuie relevat un al doilea punct important al teoriei sale, care reiese din analiza noastră precedentă.

Este vorba, bineînțeles, de „anistorismul" lui Eliade, care este concomitent o formă de *obiectivism*. Sacrul „este" și „ființa" sa se opune oricărei forme de devenire – de altfel, Eliade vorbește adesea de „realitate" și de „ontologie". Sacrul este transcendent istoriei și, ca atare, poate fi *fixat* mai bine în transcendența sa de către teoreticianul religiei: cunoscut și numit ca atare. Sacrul, care trebuie să fie obiectul unei științe, este supus dintr-o dată unui proces de obiectivizare care îl transformă în ceva *disponibil*.

Aici Eliade nu aduce nimic nou. El este dependent în întregime de ceea ce anumiți filozofi contemporani au numit „metafizica occidentală". Precizând că este vorba de o anumită metafizică – obiectivantă, a refuzului devenirii – este interesant să examinăm rapid principalele sale trăsături. Dumnezeu este interpretat, în această tradiție scolastică, în sensul cel mai larg al termenului, ca ființarea „supremă". Iată ce spune interpretul celebru al acestei tradiții, Martin Heidegger. „Pentru Evul Mediu ființarea este *ens creatum*, și este creată de Dumnezeul creator personal, acesta fiind Cauza supremă. Ființarea înseamnă aici: a aparține unui anumit grad al ordinii creației și, astfel cauzată, a corespunde Cauzei creatoare."[26] Or tocmai aceasta este în mod precis ideea ce și-o face Eliade despre reprezentarea Divinului la „primitivi". Avem de a face cu zei creatori, de care lumea creata depinde, și oamenii care, fiind „cauzați", au posibilitatea de a participa la Sursa creatoare suprimând, în experiența religioasă, timpul. Această experiență nu este deci izolată. Omul „total" este angajat în ea. Ea este o altă stare existențială, un alt mod de a fi – în lume și în afara lumii.

Aceasta ne permite să subliniem o a treia caracteristică a operei eliadiene, profund legată de cele două precedente: unicitatea modelului gândirii religioase (ce cuprinde în mod necesar și o experiență a sacrului) de-a lungul istoriei, din epocile cele mai îndepărtate până la momentul apariției modernității. Mitologiile arhaice și sofisticatele teologii

medievale desfășoară cam aceleași structuri de gândire. Este vorba de fiecare dată de o divinitate transcendentă, exterioară istoriei, *dominând omul* și lumea, din această poziție de exterioritate.

Particularitatea acestei înțelegeri a lucrurilor pare mai clară de îndată ce realizăm că Eliade însuși ne dă instrumentele conceptuale pentru a o depăși. Mai întâi, Eliade ne arată că modernitatea schimbă în mod radical această stare de lucruri. Într-o lume de-sacralizată, sacrul nu se mai poate desfășura în „glorie", arătând întreaga sa „putere"; el nu mai pătrunde în profunzime lumea fizică („cosmosul") și umană („comunitățile"), ci se refugiază – se „camuflează", spune Eliade – pe de o parte în evenimentele vieții cotidiene, iar pe de altă parte în chiar existența indivizilor: în încercările pe care trebuie să le înfrunte, apropiate ca sens de „inițierile" antice și în „revelațiile" experiențelor onirice. Aceste încercări furnizează de altfel o bună parte a temelor literaturii moderne.

Dar putem și trebuie să ne întrebăm dacă procesul de camuflare al sacrului în contrariul său, refuzul de a se desfășura ca o putere în lume și de a se releva ca ***atare –*** *de a se exprima și deveni* ***vizibil pentru toți*** *în „locuri" și „timpi" determinați pe care el îi transfigurează – este un proces tipic modernității sau nu numai.* Cred că putem răspunde 'nu' la această întrebare. Nu epoca modernă a inventat „camuflajul" sacrului, ci creștinismul. Mă gândesc în mod evident la doctrina centrală a „kenozei": Dumnezeu nu se arată ca fiind puternic, în plină glorie, ci se arată slab, ca un Dumenzeu umil și crucificat care, înainte de a muri, întâlnește cele mai mari obstacole în încercarea de a „face să treacă" mesajul său. *Un om-Dumnezeu* nu este recunoscut, primit de către ai lui. Un Dumnezeu care nu poate fi primit decât printr-o experiență spirituală totală, interioară, indiferentă la marele număr de „miracole" pe care i le cere mulțimea. În fine, un Dumnezeu care nu mai participă la violența ce definea experiența sacrului până la manifestarea sa și care denunță această violență ca fiind pur cirminală, deloc „divină". Or Eliade vede toate acestea. Eliade este de altfel un mare cititor al lui Kierkegaard, gânditor care subliniază mai bine decât oricine caracterul „kenotic" al revelației în cadrul creștinismului. Dar această cunoaștere dă peste cap *dualismul* gândirii arhaice și a gândirii (religioase) moderne. Creștinismul Noului Testament nu este propriu zis modern – și aceasta în ciuda anumitor teorii neoprotestante – , căci el pune la lucru o gândire simbolică și „arhaică". Eliade și-a dat seama de asta, iar din acest punct de vedere el a avut dreptate. Însă teologia neo-testamentară nu este deloc „primitivă", din rațiuni mult mai profunde decât cele menționate de Eliade – și anume

„istoricitatea" sa. Am văzut că pentru Eliade există un „creștinism cosmic" care, fară a aboli creștinismul istoric, îl ridică pe acesta din urmă la nivel universal. Interiorizarea radicală a experienței religioase în creștinism și noua istoricitate, cea a *spiritului*, fac în mare parte să fie depășite categoriile „tradiționale" ale sacrului, pe care Eliade le pune în evidență. Cităm adesea textul Sfântului Ioan care spune că „Dumnezeu care este iubire" și aproape niciodată textul „Dumnezeu este spirit". Dar cele două afirmații se susțin una pe cealaltă și se întemeiază reciproc.

Putem avansa o primă concluzie. În ciuda faptului ca Dumnezeu „a fost omorât" de moderni, așa cum au spus-o Heidegger și Nietzsche, acest „fapt" nu a împiedicat metafizica tradițională a *substanței* să desfășoare toate efectele sale în epoca modernă, să se realizeze prin tehnică și prin dominația totală a pământului supus „planificării totale". Această metafizică a substanței își găsește originea, după cum am văzut, în gândirea arhaică. Or revoluția creștină distruge radical această schemă. Fără îndoiala nu în sensul invocat de neoprotestanții școlii bultmaniene, de către postmoderni și de criticile grăbite ale metafizicii, al cărei „sfârșit" este anunțat. *Teologia neotestamentară nu întoarce spatele metafizicii ca atare, ci metafizicii substanței – o „ontologie" (Heidegger) a unui Dumnezeu violent și dominator – pentru a pune bazele metafizicii spiritului, care este o metafizică a iubirii.* Ceea ce nu înseamnă că această teologie este în ea însăși o metafzică.

Repet, Eliade realizează o parte din aceste lucruri. Dar prea puține. Dacă le-ar fi văzut, și-ar fi dat seama că „creștinismul etern" este „creștinismul mistic" (al iubirii) mai degrabă decât „creștinismul cosmic" al nu știu cărui țăran român. Și-ar fi modificat poate în mod sensibil schema de gândire, *renunțând la dualismul simplist dintre gândirea arhaică și gândirea modernă.* Dar ceea ce este încă și mai important este că el ar fi dat poate un sens mai profund și mai just propriei sale teorii cu privire la camuflajul sacrului în modernitate, ceea ce-mi propun să arăt mai departe în concluzia mea.

Am văzut faptul că în societățile tradiționale *inițierea* joacă un rol fundamental, pentru că datorită ei omul își poate depăși condiția naturală atingând un alt mod de viață: o „altă viață" care în cele mai multe din cazuri anticipează „viața viitoare". Dacă omul modern nu mai crede în posibilitatea unei asemenea transfigurări a existenței, *sensul* inițierii nu a dispărut însă în totalitate; el subzistă, dar într-o formă slăbită. Iată deci unul dintre textele cele mai clare ale lui Eliade în acest sens:

„Aceste remarci ne ajută să înțelegem ce au devenit elementele constitutive ale inițierii în lumea modernă, înțelegând prin acest termen de „lume modernă" diversele categorii de indivizi care nu mai au o experiență religioasă propriu zisă, care duc un trai de-sacralizat într-o lume de-sacralizată. O analiză atentă a comportamentelor, credințelor și idealurilor lor, ne-ar putea ajuta să descoperim o întreagă mitologie camuflată, și fragmentele unei religii uitate sau degradate … Vrând, nevrând, omul non-religios al timpurilor moderne prelungește comportamentele, credințele și limbajul omului religios – ce-i drept desacralizându-le, golindu-le de semnificațiile lor originare"[27].

Textul ilustrează, cred, *la grandeur et la misère* poziției lui Eliade. Arătând că există o „mitologie camuflată" în sânul modernității, Eliade aduce o contribuție majoră înțelegerii omului modern și a transformării experienței religioase a epocii noastre. Omul modern a pierdut capacitatea de a *se angaja* pentru idealuri propriu-zis religioase – angajamentul său tinde să fie exclusiv *politic*, cauzele sale strict mundane – dar el nu a pierdut însă contactul cu „sfera" mitologiei tradiționale; el intră în contact cu această sferă prin *imaginație*. Camuflate sau cel puțin „transformate", miturile hrănesc încă „sufletul" omului modern, continuând să fie materia de bază a multora dintre idealurile, visurile și reveriilor sale. Eroi și semizei, prinți și prințese, monștrii nenumărați continuă să populeze lumea oamenilor, în ciuda exigențelor impuse de raționalitate și tehnicitate – sau poate chiar din cauza lor.

Cu toate acestea, ne putem întreba dacă activitatea imaginației noastre este suficientă pentru a face din „experiența existențială" care ne pune în contact cu lumea simbolurilor – o experiență *religioasă.* Chiar dacă suntem dispuși să acordăm un sens foarte larg noțiunii de „religie", îmi este teamă că trebuie să răspund „nu". „Că o vrem sau nu, spune Eliade, omul areligios al timpurilor moderne este continuatorul comportamentelor, credințelor și limbajului lui *homo religiosus*, desacralizându-le și golindu-le de semnificațiile lor originare." Am citat din nou acest scurt text, al cărui conținut mi se pare atât de important. Nu cred că omul modern poate să continue credințele și comportamentele omului religios tradițional, *vidându-le (golindu-le)* de semnificația lor originară, și asta din două motive. Mai întâi, el ar trebui să-și *dorească* acest lucru. Nu este neapărat necesar să fi adeptul unui voluntarism fanatic pentru a admite că religia este o chestiune de dorință și (deci) de *voință.* Nu putem fi religioși într-un mod inconștient. Nu trebuie să confundăm existentă unor *teme* și *imagini* provenind din religiile arhaice în

inconștientul omului modern – un fapt demonstrat de psihanaliza jungiană – cu *credințele* sale, adică cu *orientarea* sa existențială. Încă o dată, credința comportă un „moment" voluntarist, de care nu putem face abstracție. Întrebarea este *dacă* omul modern „vrea" *sau* „nu vrea" să se identifice, să-și identifice, în felul său, existența cu conținuturile religioase. Experiența religioasă poate fi „camuflată", dar ea nu este percepută *ca atare* decât în măsura în care regăsim o anumită *atitudine fundamentală* proprie acestei experiențe.

Și care fi această atitudine? Ei bine, Eliade însuși ne furnizează răspunsul.

> „Omul adevărat – omul spiritual – nu este dat, nu este rezultatul unui proces natural. El este 'făcut' de maeștrii cei vechi, după modelele revelate de Ființele divine și conservate în mituri. Acești vechi maeștri constituie elitele spirituale ale societăților arhaice. *Ei știu,* ei cunosc lumea spiritului, lumea cu adevarat umană. Funcția lor este să reveleze noilor generații sensul profund al existenței și să le ajute să-și asume răspunderea de a realiza „omul veritabil" și, în consecință, de a participa la cultură."[28]

Oare cum se face că Eliade nu vede că acesta trăsătură nu este caracteristică societăților arhaice? Aceasta definește religiozitatea modernă însăși că „înțelepciune", fundamentul său teoretic fiind o metafizică a spiritului. Gândirea religioasă a modernilor nu se constituie ca adeziune la o tradiție particulară, ci mai degrabă ca un ansamblu de semnificații tradiționale, prin descifrarea „imaginilor și simbolurilor" care constituie „materia" lor. Iar aceasta constă în ceea ce Eliade numește „participarea la cultură". Or ideea însăși de „participare" presupune voința de a schimba propriul mod de existență, înainte de a accede la un fel de a fi diferit de ființa naturală. Hermeneutica nu este deci, în *această persectivă*, o simplă disciplină intelectuală. Finalitatea sa nu este comprehensiunea textelor, ci *comprehensiunea sinelui* – a unui „sine" devenit „altul" prin asimilarea *activă* a conținuturilor religioase: o asimilare ce transformă ființa ca atare, în profunzime.

Este greu de crezut că mai poate fi găsită o altă „existență transformată prin cultură" așa cum s-a întâmplat în cazul lui Eliade. De ce oare savantul, a cărui existență corespunde acestor „criterii", nu a reușit, pentru a ne exprima astfel, să elaboreze teoria propriei sale exisențe și a existenței religioase în modernitate în general? Analizele precedente ne oferă răspunsul la această întrebare. Mai întâi, categoriile la Eliade sunt

insuficient diferenţiate. Așa cum am încercat să arăt, nu există o gândire (religioasă) arhaică mergând din negura timpurilor până în modernitate. Structurile profunde ale gândirii și ale ființei – arhetipurile, dacă vreți – nu definesc experiența religioasă (a sacrului) ca atare, ci constituie doar *posibilitatea* acestei experiențe. În ciuda existenței acestor structuri, sacrul este angajat, prin istorie, într-o devenire care îl modifică în însăși profunzimea sa. Pactul cu violența religiilor arhaice este total abandonat de către creștinismul Noului Testament, iar acest fapt schimbă în mod fundamental natură însăși a sacrului. *Nu există deci o „definiție" a sacrului care să fie comună tuturor religiilor.*

În aceeași manieră este imposibil să vorbim de experiența religioasă a omului modern în general. O prăpastie separă omul modern dezrădăcinat *care alege dezrădăcinarea* – de omul modern *orientat* spre tradiție și valori spirituale. Înțelegând modernitatea ca un „bloc" relativ omogen, Eliade distruge practic posibilitatea de a înțelege pe deplin manifestațiile religioase autentice ale ultimelor secole – de exemplu în *marea* artă. Nu este vorba doar de o tendință; Eliade identifică în mod sistematic două lucruri pe care ar fi trebuit să le distingă: sacrul „camuflat" și sacrul „degradat". Am văzut că sacrul se retrage, în epoca modernă, în sfera interiorității, și că această devenire a sacrului se înscrie într-un proces mai vast, al cărui resort principal este chiar *creștinismul.* Or revelația divinului în interioritate are limbajul ei propriu, care nu este altul decât *mitul.* Nu trebuie să ne mirăm deci că marea mișcare religioasă a epocii moderne, *romantismul german,* este orientat spre creația unei noi mitologii care corespunde nevoi religioase a omului modern, nevoi unei înțelegeri mai profunde a sacrului, în sfârșit liberat de manifestările sale „spectaculoase" și violente. Or influența romantismului german asupra marilor gânditori ai epocii moderne – este îndeajuns să-i menționăm pe Jung și pe Heidegger – nu este un secret pentru nimeni. A confunda experiența sacrului a gânditorilor (post)romantici cu experiențele contemporanilor noștri care caută să evadeze din cotidian prin reverii și prin droguri, mi se pare a fi, din punct de vedere teoretic, o slăbiciune. Cum am spus, în lipsa unei înțegeri mai profunde a modernității ca divizată în ea însăși, Eliade face această confuzie. În ultimul caz, avem de a face cel mult cu o „degradare" a sacrului, în timp ce romantismul face parte, fără îndoială, din „istoria ideilor și a credințelor religioase". La drept vorbind, acest lucru ar trebui arătat. Această lucrare este prima etapă a unei ample cercetări care își propune așa ceva.

NOTE

1 Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Humanitas, 2003.
2 Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul,* Paralela 45, 2004, p. 343-344.
3 *Ibid.*, p. 352-353.
4 *Ibid.,* p. 735-740 pentru ultimele trei citate.
5 Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri,* Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 143.
6 Mircea Eliade, *Imagini și simboluri,* Humanitas, 2004, p. 43-44.
7 *Ibid.,* p. 44.
8 *Ibid.,* p. 48-49.
9 *Ibid.,* p. 64-65.
10 Novalis, *Între veghe și vis,* Humanitas, 2008, p. 297.
11 Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul,* Humanitas, 1995, p. 199.
12 Mircea Eliade, *Mitul …,* p. 149.
13 *Ibid.,* p. 150-151.
14 „Creștinismul este religia omului modern și a omului istoric, a celui care a descoperit simultan libertatea personală și timpul continuu." (*ibid.*, p. 154).
15 *Imagini și simboluri,* p. 200.
16 *Ibid.*, p. 208-209.
17 Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique,* Flammarion, Paris, 1984, p. 63.
18 Mircea Eliade, *Sacrul și profanul,* Humanitas, 2000, p. 71.
19 *Ibid.,* p. 136.
20 *Ibid.,* p. 13.
21 *Ibid.,* p. 16.
22 Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor,* Humanitas, 2004, p. 58-59.
23 *Ibid.,* p. 49.
24 Mircea Eliade, *Le chamanisme,* Payot, Paris, 1983, p. 27.
25 *Ibid.,* p. 15.
26 Martin Heidegger, Epoca viziunilor despre lume: *Holzwege*, Klostermnn, Frankfurt, 1980, p. 88.
27 Mircea Eliade, *Initiations, rites, sociétés secrètes,* Gallimard (idées), 1959, p. 269.
28 *Ibid.,* p. 276-277.

BIBLIOGRAFIE

ELIADE, Mircea :
– *Aspects du mythe,* Gallimard, Paris, 1963
– *Briser le toit de la maison,* Gallimard, Paris, 1986
– *Images et symboles,* TEL Gallimard, Paris, 1979
– *Histoire des idées et des croyances religieuses,* Payot, Paris, 1976 - 1983
– *Jurnal* 1941-1969, Humanitas, București, 2003
– *Méphistophélès et l'androgyne,* Gallimard, Paris, 1962
– *Mythes, rêves et mystères,* Gallimard, Paris, 1957
– *Le chamanisme,* Payot, Paris, 1983
– *Memorii 1907 – 1960,* Humanitas, București, 2003
– *Le mythe de l'éternel retour,* Gallimard, Paris, 1969
– *Le sacré et le profane,* Gallimard, Paris, 1965
– *Initiations, rites, sociétés secrètes,* Gallimard, Paris, 1959
- Cahier de l'Herne Mircea Eliade
BAUDELAIRE, Charles, *Curiosités esthétiques. L'Art romantique,* Garnier, Paris, 1962
GIRARD, René, *La violence et le sacré,* Grasset, Paris, 1972
– *Le bouc émissaire,* Grasset, Paris, 1982
– *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* Grasset , Paris, 1978
GUENON, René, *Symboles de la science sacrée,* Gallimard, Paris, 1962
– *Aperçus sur l'initiation,* Editions traditionnelles, Paris, 1983
GUSDORF, George, *Mythe et métapysique,* Flammarion, Paris, 1984
– *Le romantisme I-II,* Payot , Paris, 1990
HENRY, Michel, *La barbarie,* Grasset, Paris, 1987
HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part,* Gallimard, Paris, 1980
– *L'être et le temps,* Gallimard, Paris, 1964
Lexikon der Religionen, Herder, Freiburg im Breisgau, 1987
NOVALIS, *Le brouillon général,* Allia, Paris, 2000
SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant,* TEL Gallimard, Paris, 1981
– *Cahiers pour une morale,* Gallimard, Paris, 1983

MIRCEA ELIADE ET LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

Loin de s'enfermer dans sa spécialité, Mircea Eliade est un historien, ou plutôt un théoréticien de la religion en dialogue permanent avec la philosophie de son temps. L'une des problématiques qui dominent le débat philosophique dans la France de l'après-guerre est le dépassement du rationalisme (cartésien et kantien) au nom d'une philosophie qui ne soit pas simplement celle de l'ordre du monde perçu et construit par une raison désincarnée, dont la technique moderne constitue le prolongement; mais d'une philosophie de *l'existence temporelle et historique* – de l'homme incarné, ou « total ». Cette philosophie n'est autre que la phénoménologie. Martin Heidegger et Edmund Husserl ont montré, de manière convaincante que le monde de la science ne se confond pas avec le monde réel, qui n'est autre que le monde historique « de la vie » (*Lebenswelt).* Cependant Jean-Paul Sartre donne à la phénoménologie, en France, un tournant quelque peu imprévu. Il suffit de mesurer sa prise de distance par rapport à Heidegger pour s'en rendre compte. En dépit de la critique sévère de l'idéalisme (hégélien), Heidegger dialogue avec l'idéalisme dans la mesure où la question essentielle de l'idéalisme, *celle de la totalité,* est encore la sienne. Certes la totalité ne peut plus être saisie, comme dans le hégélianisme, conceptuellement. Cependant l'homme vit et pense *dans l'horizon de la totalité.* L'être « authentique » ne se perd pas dans la multiplicité de l'étant « simplement disponible » en oubliant la question de l'être – de son être propre ; il a conscience d'être un tout, un pouvoir-être en tant que tout. La « structure » primordiale du *Dasein* (l'existant) est l'être-au-monde ; or « l'être-au-monde est une structure originelle qui ne cesse pas d'être *totale* »[1].

C'est cette conscience d'être un tout dans un tout – ce qui ne veut pas dire, je le répète, que l'on puisse saisir par la raison *la totalité monde* – qui est mise de côté par l'existentialisme sartrien. Sartre critique plus radicalement que ne le fait Heidegger toute forme d'idéalisme, en s'en prenant précisément au « totalitarisme » inhérent, à ses yeux, à cette forme de philosophie.

> « Pour Hegel – écrit Sartre – la vérité est vérité du Tout. Et il se place du point de vue de la vérité, c'est-à-dire du Tout, pour envisager le problème de l'autre … Il s'est établi dans le tout, en dehors des consciences, et les considère du point de vue de l'Absolu. Car les consciences sont des moments du tout, des moments qui sont, par eux-mêmes, 'unselbststandig' [qui ne subsistent pas en eux-mêmes], et le tout est médiateur entre les consciences »[2].

Point de vue inacceptable lorsqu'il s'agit d'élaborer une pensée de l'autre en tant qu'autre, de l'autre saisi en son hétérogénéité même, en tant qu'il est radicalement irréductible au tout et au « soi » qui comprend le tout en tant qu'il *est*, dans les philosophies (post)idéalistes, d'une certaine manière, le tout. Sartre exprime le refus de ces philosophies de la totalité lorsqu'il adresse à Heidegger un reproche qui rejoint sa critique du système hégélien :

> « Sans doute la réalité-humaine heideggérienne 'existe hors de soi'. Mais précisément cette existence hors de soi est la définition du *soi,* dans la doctrine de Heidegger … Si [au contraire] autrui doit pouvoir nous être donné, c'est par une appréhension directe qui laisse à la rencontre son caractère de facticité »[3].

Heidegger a beau avoir introduit dans le discours philosophique le terme de « facticité » ; par des voies détournées mais parfaitement repérables, il quitte le sol de la facticité pour rejoindre les vieux sentiers de la métaphysique – discipline que la phénoménologie devrait avoir dépassé. Mais c'est précisément le « programme » originel de la phénoménologie que veut réaliser Sartre. Pour lui, « il s'agit de fonder l'existence d'être concrets semblables à nous » – et rien d'autre. La philosophie n'a rien à se proposer de plus grand. La nouvelle ontologie sera une philosophie de la stricte facticité, un s'en-tenir-à-ce-monde-ci et aux êtres rencontrés en son sein, nullement une spéculation sur le sens des choses à partir de l'expérience du tout.

Enfin, cette compréhension de la facticité va de pair avec une prise au sérieux de la *liberté* humaine. « Ma liberté – écrit Sartre – demeure totale et infinie ». Elle est un « pour-soi » – pour mon *projet* – et en même temps un perpétuel dépassement de soi : telle est la signification de la *transcendance* selon Sartre. « Si le pour-soi n'est rien d'autre que sa situation, il suit de là que l'être-en-situation définit la réalité humaine, en rendant compte à la fois de son être-là et de son être-par-delà ». Dans

son libre projet chaque être humain se découvre « en situation », situation éclairée par la liberté elle-même. Les contraintes de ce monde-ci reçoivent donc, en tant qu'elles définissent l'être-en-situation, leur sens à partir de l'éclairage que leur offre la liberté. « C'est par la liberté que les relation légales viennent au monde. Ainsi la liberté s'enchaîne-t-elle dans le monde comme libre projet vers des fins »[4].

C'est cette expression pour le moins paradoxale de *l'enchaînement* de la liberté dans le monde qu'il convient de retenir si l'on veut comprendre le point de vue *philosophique* de Mircea Eliade. Pour Eliade cette conception est révélatrice de l'incapacité de l'homme *moderne* d'être véritablement libre. Car c'est bien dans le monde *moderne* que la liberté « s'enchaîne » elle-même : dans un monde de fer, désacralisé, où l'homme *intérieur* ne peut plus se sentir chez soi. Le but de la philosophie est, depuis toujours, de réconcilier l'homme avec son monde, de supprimer le sentiment d'étrangeté qui sépare l'individu du monde dans lequel, bon gré mal gré, il doit vivre ; dans un monde qu'elle ressent comme n'étant plus le sien, *c'est* donc *l'intériorité elle-même qui doit être supprimée*. C'est pourquoi le *pathos* de l'existentialisme sartrien réside dans l'affirmation qu'il n'y a pas de « soi » ; il n'y a qu'un « pour soi » qui est tout entier « en dehors », hors de lui-même, avec et auprès des « autres ». L'ontologie de Sartre est celle de l'homme « entièrement socialisé » dont parle Hannah Arendt. La négation de l'intériorité est le geste même de la modernité, geste que la philosophie de Sartre a l'ambition d'assumer, afin de formuler la compréhension de soi de l'homme moderne en tant que tel. Celui-ci a – enfin – laissé derrière soi « le mythe de l'intériorité » ; il est tout entier hors de lui-même, tout entier dans le monde ; et le monde se réduit à l'ensemble des relations interhumaines et au « rapport d'ustensilité ». L'essentiel étant, dans cette philosophie, l'exclusion radicale de toute dimension autre que « mondaine »[5].

Mircea Eliade voit dans cette position – et celles qui s'en rapprochent – le triomphe de *l'historicisme*. L'historicisme n'est pas simplement une philosophie de l'historicité de l'homme. Il est essentiellement un vouloir-s'en-tenir-à-l'histoire, un refus d'envisager un au-delà de l'histoire comprise comme production du monde social. Cependant, pour Eliade, l'idéologie de la socialisation totale ne rend même pas justice à l'homme *moderne*. Car, à y regarder de plus près, *l'individu* moderne n'est pas entièrement submergé par la vague de la modernité; une certaine partie de lui-même y échappe. Il sait que l'histoire (de l'homme entièrement socialisé) n'a pas, ne saurait avoir le dernier mot. Il doit pouvoir y échapper

par cette partie de lui-même qui se rattache au mythe et qui fait de lui un être spirituel, et non pas simplement historique. Mircea Eliade prouve cela en deux temps. Tout d'abord il observe pertinemment que les philosophies historicistes ne parviennent pas à se libérer, bien qu'elles prétendent l'avoir fait, de la pensée mythique.

> « Au terme de la philosophie marxiste de l'histoire – écrit Eliade – se trouve ainsi l'Age d'Or des eschatologies archaïques. En ce sens il est vrai non seulement de dire que Marx a remis la philosophie de Hegel les pieds sur la terre, mais encore qu'il a revalorisé à un niveau exclusivement humain le mythe primitif de l'Age d'Or »[6].

Mais cela est vrai pour *toute* philosophie. En tant qu'être spirituel l'homme est un être « mythique », bien que l'homme moderne ne veuille pas l'admettre. Il est impossible de penser l'homme en tant que tel et sa destinée sans mettre en jeu la faculté suprême de l'homme – *l'imagination.* Mais penser l'homme et ses « fins ultimes » à l'aide des (grandes) images et des symboles, c'est déjà se mouvoir dans l'horizon du mythe, voire créer des mythes. A la lumière de cette vérité fondamentale (re)découverte, nous y viendrons à l'instant, par certaines philosophies post-existentialistes (et post-marxistes), nous comprenons que *l'idée d'une humanité libérée des mythes n'est que le mythe fondateur de la modernité*. Un mythe à vrai dire destructeur, qui nie l'humanité de l'homme et – il est temps d'aborder ce second aspect – la mondanéité du monde.

Pour Mircea Eliade, en effet, le monde, considéré en son essence, ne s'identifie pas avec le ce qu'en ont *fait* les modernes. Eliade pense que les Anciens, fidèles au schéma de pensée archaïque, ont eu raison de comprendre le monde comme quelque chose de vivant – de divin – où l'homme puisse véritablement *habiter.* Qu'on le veuille ou non, un monde fabriqué est en fin de compte inhabitable, on pourrait dire « irrespirable ». En dépit de ses prétentions à l'universalité, l'horizon de l'homme moderne est étrangement étroit. Le besoin de comprendre la pensée archaïque ne résulte pas de la curiosité du savant et il ne se confond pas davantage avec le désir d'évasion de la « conscience malheureuse », de l'individu qui « a mal à son temps ». Ce besoin est, comme dirait Kant, un « besoin de la raison », d'une raison en quête de l'universel vrai, et non pas de l 'universel abstrait des modernes. En refusant de comprendre leur tradition comme particulière, comme une tradition qui n'est vraie que dans la mesure où elle est *intégrée* à l'ensemble des traditions, l'homme moderne

s'enferme dans sa propre tradition – tout en croyant le contraire : en *s'*imaginant comme le dépositaire des « valeurs universelles ». Que signifie cette attitude ? Pour Mircea Eliade la réponse est claire : tout simplement une forme de *provincialisme,* dont seule l'étude approfondie de l'ensemble des traditions de l'humanité, et du symbolisme qui lui est sous-jacent, peut le libérer.

> « Cette maïeutique réalisée à l'aide du symbolisme religieux contribuerait ainsi à délivrer l'homme moderne de son provincialisme culturel et surtout du relativisme historiciste et existentialiste. Car l'homme s'oppose à l'histoire même alors qu'il s'applique à la faire, même lorsqu'il prétend n'être rien d'autre qu' 'histoire'. Et dans la mesure où l'homme dépasse son moment historique et donne libre cours à son désir de revivre les archétypes, il se réalise comme un être intégral, universel. Dans la mesure où il s'oppose à l'histoire, l'homme moderne retrouve les positions archétypales »[7].

La critique de l'existentialisme est ici explicite. Précisons que ce n'est pas à toute forme d'histoire que l'homme qui « revit les archétypes » s'oppose ; mais à l'histoire simplement « profane », à cette histoire « fabriquée » qui vide le monde de la vie du sacré, et dont la tendance est d'effacer, si possible, les traces mêmes du sacré. Qu'il y ait une *autre* forme d'histoire possible, le judéo-christianisme, où l'idée de l'histoire joue précisément un rôle central, est là pour le prouver. Le christianisme intègre le symbolisme archaïque tout en lui imprimant, si j'ose dire, une forme de dynamisme : en en faisant un symbolisme *historique.* Et telle est justement la chance de l'homme moderne : de réaliser qu'en dépit de l'idéologie de l'historicité radicale qui le caractérise, et à laquelle il doit, en tant que « moderne », sa naissance, *il n'est pas totalement coupé du sacré, il a encore accès au monde des symboles.*

> « En reprenant conscience de son propre symbolisme anthropocosmique – qui n'est qu'une variante du symbolisme archaïque – l'homme moderne obtiendra une nouvelle dimension existentielle, totalement ignorée par l'existentialisme et l'historicisme actuel : c'est un mode d'être authentique et majeur, qui le défend du nihilisme et du relativisme historiciste sans le soustraire pourtant à l'histoire. Car l'histoire elle-même pourrait un jour trouver son véritable sens : celui d'épiphanie d'une condition humaine glorieuse et absolue. Il suffit de nous rappeler la valorisation que le judéo-christianisme a donné à l'existence historique, pour nous rendre compte comment et dans quel sens l'histoire pourrait devenir 'glorieuse' et même 'absolue' »[8].

Retrouver le sens de l'histoire, c'est retrouver la possibilité d'une *orientation* – dans le monde et à partir de « soi ». La critique existentialiste (sartrienne) du soi doit être elle-même critiquée; car elle traduit la position de l'individu déraciné, désorienté, ayant perdu l'idée même de la *centralité* de l'homme dans le monde créé par un autre que lui. Le grand lecteur de Pic de la Mirandolle qu'a toujours été Mircea Eliade est au contraire parfaitement conscient de cette idée. Il s'emploie, en un premier temps, d'en relever l'origine archaïque:

> « Tout microcosme, toute région habitée, a ce qu'on pourrait appeler un 'Centre', c'est-à-dire un lieu sacré par excellence. C'est là, dans ce Centre, que le sacré se manifeste d'une manière totale, soit sous la forme des hiérophanies élémentaires – comme chez les primitifs, soit sous la forme plus évoluée des épiphanies directes des dieux, comme dans les civilisations traditionnelles … Chacun de ces 'Centres' est considéré et même appelé littéralement le 'Centre du Monde' … Nous sommes en présence d'une géographie sacrée et mythique, seule effectivement *réelle*, et non pas d'une géographie profane, 'objective', en quelque sorte abstraite et non essentielle, construction théorique d'un espace que l'on habite pas »[9].

Ainsi l'espace géométrique des modernes n'est pas *habité,* car l'homme ne saurait s'y retrouver. Dans cet espace parfaitement homogène un « centre » est rigoureusement impensable. Le centre, en tant que lieu de manifestation du sacré, suppose un espace « qualitatif » que la pensée moderne, qui tient tout entière de « l'esprit géométrique » et qui exclut « l'esprit de finesse » du royaume de la *connaissance,* relègue dans les limbes des opinons fausses ou, dans le meilleur des cas, « vagues ». Mais la pensée moderne ne fait que manifester par cette exclusion violente « l'oubli de l'être » (Heidegger) qui la caractérise. Husserl est également très explicite sur ce point. Dans son dernier livre, *La crise de sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* il montre que le monde construit de la science n'est pas le monde de la vie *réelle* des hommes. Eliade ne dit pas, du point de vue de la théorie de la religion, autre chose. Il rejoint ainsi les découvertes les plus « pointues » de la phénoménologie sans en accepter les prolongements existentialistes – qu'il se propose au contraire, comme on l'a vu, de combattre de front. Ainsi à l'objection de la philosophie positiviste du bon sens – le monde à la fois mythique et réel des cultures traditionnelles est peut-être, ontologiquement parlant, « plus vrai » que le nôtre, mais ce monde n'est

plus le nôtre et l'ontologie ancienne n'a plus rien à nous dire – la phénoménolgie allemande et l'herméneutique éliadienne ont déjà répondu. L'homme ne vit pas dans l'espace des géomètres, mais bien dans le *monde* ; et cela veut dire « sous le Ciel, sur la Terre, en présence des divinités, et parmi les mortels », comme l'affirme Heidegger dans la célèbre conférence *Construire, habiter, penser.* Il est difficile de s'ouvrir plus généreusement au langage du mythe, en acceptant la vision du monde qu'il nous offre. Eliade trouve dans la pensée des grands phénoménologues le chemin préparé pour sa théorie de la présence – « camouflée », dira-t-il, j'y reviendrai – du mythe (et du divin) chez l'homme moderne. Le symbolisme du Centre est encore valable pour lui, car ce n'est que par la partie la moins signifiante de lui-même que l'homme vit dans un monde mesuré par les géomètres, où le centre n'est qu'un *point* à partir duquel on trace sur le papier un cercle ; pour son être essentiel, au contraire, le centre est un *lieu* situé entre Terre et Ciel où passe l'Axe du Monde qui relie la Terre au Ciel.

Mais en un sens Eliade va plus loin que la phénoménologie. Il montre que le Centre n'est pas simplement une réalité essentielle du point de vue de la cosmologie, mais de l'ontologie au sens strict, si par là il faut entendre l'étude de *notre* manière d'être. En effet, c'est de notre être même que « le Centre » est centre. Car, pour autant que nous participons à l'être, nous ne vivons pas, comme le veut Sartre, hors de nous-mêmes, mais con-*centrés* en nous-mêmes. Dans les traditions religieuses plus tardives a lieu, comme le montre Eliade, une *intériorisation* de l'idée du Centre. Tel est le sens de la discipline du *mandala*.

> « Un mandala – écrit Eliade – représente toute une série de cercles, concentriques ou non, inscrits dans un carré … Le mandala représente ainsi une *imago mundi* et, en même temps, un panthéon symbolique. L'initiation consiste entre autres pour le néophyte à pénétrer dans les différentes zones et à *accéder* aux différents niveaux du *mandala* … Le *mandala* 'concentre' : il préserve de la dispersion, de la distraction. L'identification du *mandala* dans son propre corps trahit le désir d'identifier sa physiologie mystique à un microcosme »[10].

Il est vain, notamment pour les modernes que nous sommes, de chercher le sacré en dehors de nous – dans la « Nature » et les « choses » qui se trouvent dans le monde – si on ne le cherche pas aussi « en nous ». Ce que Eliade dit de « l'homme tantrique » – « à la différence de l'homme archaïque ou de l'homme védique, l'homme tantrique avait besoin d'une

expérience personnelle pour réanimer en sa conscience certains symboles primordiaux » – est en premier lieu valable pour nous. La découverte de la phénoménologie selon laquelle l'homme ne peut pas être séparé, en tant que « sujet » ou « *cogito »,* du *monde* dans lequel il vit – cette séparation aurait le sens d'une abstraction illégitime – ne nous donne pas le droit de renoncer, comme le voudrait Sartre et d'autres philosophes, à l'idée *d'intérorité* qui, à partir du christianisme, semble être devenue l'idée fondamentale de la religion comme telle. Ce qui ne veut pas dire que cette idée soit une découverte du christianisme ; on vient de voir qu'elle est bien plus ancienne.

Mais il faut répéter qu'il s'agit d'une intériorité ouverte, ou plutôt que l'ouverture au Monde et à l'Autre est le sens même de l'intériorité. Il semble que Eliade retrouve, sur les traces de Jung, l'inspiration profonde des Romantiques. Qui ne se souvient, dans ce contexte, de la célèbre affirmation de Novalis : « La philosophie est proprement nostalgie – *aspiration à être partout chez soi* ». Le poète-philosophe explicite son intuition en nous proposant une interprétation de la théorie platonicienne des Idées, dont la « substantialité » n'est en tout cas pas à comprendre comme objectivité, extériorité pure, comme le voudraient les interprétations « logicistes » inspirées d'Aristote ; le lieu des Idées se situe précisément au point de rencontre de l'intériorité et de l'extériorité authentique. « Les Idées de Platon – l'hôte de la *pensée* – du ciel intérieur. (Chaque descente en soi-même – regard dans l'intérieur – est en même temps ascension, montée au ciel – regard vers *l'authentique dehors »*[11]. L'authentique dehors est la *présence au monde*, dont le symbolisme religieux s'emploie à retrouver le sens.

> « Le symbolisme religieux – écrit Eliade – traduit une situation humaine en termes cosmologiques, et réciproquement ; plus précisément, il dévoile la solidarité entre les structures de l'existence humaine et les structures cosmiques. L'homme ne se sent pas 'isolé' dans le Cosmos, il est 'ouvert' à un Monde qui, grâce au symbole, devient 'familier' … Il s'ensuit que celui qui comprend un symbole, non seulement s' 'ouvre' vers le monde objectif, mais en même temps réussit à sortir de sa situation particulière et à accéder à une compréhension de l'universel »[12].

Être chez soi dans le monde, c'est retrouver le sens de la *liberté* authentique – qui ne se confond pas avec la liberté des modernes. Comme l'ont montré certains philosophes contemporains, Isaiah Berlin et Charles Taylor notamment, la liberté des modernes est essentiellement une

« liberté négative », un *ne-pas*-être-dépendant-du-monde, le monde réel étant ressenti comme ce qui est étranger au moi, d'où la volonté de le transformer : le vrai monde, l'homme vrai (« l'homme nouveau »), la vraie société sont projetés *dans l'avenir*. Le situationnisme « projectif » sartrien, le constructivisme cartésien-hobbesien-kantien, le socialisme sous toutes ses formes, le modernisme architectural – autant de manières de comprendre le monde à partir du « construire » et non pas de « l'habiter ». Rien d'étonnant à cela, si l'homme moderne ne s'y reconnaît pas, s'il se sent non-libre dans le monde actuel. La liberté des modernes est ou bien abstraite, ou bien, si elle est pensée comme réelle, c'est-à-dire comme étant celle de l'homme total (réel), elle est posée dans l'avenir; ou bien, enfin, on y renonce carrément et on s'occupe de « choses sérieuses », « positives », des lois de l'économie du marché par exemple, en renonçant une fois pour toutes à toutes ces idées « confuses ».

Bref, l'homme moderne veut, dans le meilleur des cas, être libre : il ne l'est pas dans un monde qu'il ne ressent et ne *connaît* pas comme *le sien*. Il est foncièrement aliéné, et de là découle son « nihilisme ». Mircea Eliade souligne le contraste entre l'homme moderne d'une part, et l'homme archaïque ou d'autre part, quant à cette difficile question de la liberté . Cette question résume en fait toutes les grandes questions métaphysiques traditionnelles, que l'historien des religions a la capacité d'aborder avec ses propres moyens. C'est pourquoi il est très instructif d'étudier de près la manière dont Eliade imagine le dialogue entre les différentes conceptions de la liberté.

> « Pour le moderne – écrit-il – l'homme ne saurait être *créateur* que dans la mesure où il est *historique* ; en d'autres termes, toute création lui est interdite, sauf celle qui prend sa source dans sa propre liberté; et par conséquent tout lui est refusé, sauf *la liberté de faire l'histoire en se faisant lui-même*. A ces critiques de l'homme moderne, l'homme des civilisations traditionnelles pourrait riposter … qu'il est de plus en plus contestable que l'homme moderne peut faire l'histoire … Car cette histoire ou bien se fait toute seule ; ou bien elle tend à se laisser faire toujours par un nombre toujours plus restreint d'hommes qui non seulement interdisent à la masse de leurs contemporains d'intervenir directement ou indirectement dans l'histoire, mais disposent en outre de moyens suffisants pour obliger chaque individu à supporter les conséquences de cette histoire, c'est-à-dire à vivre sans arrêt dans l'épouvante de l'histoire. La liberté de faire l'histoire dont se targue l'homme moderne est illusoire pour la quasi-totalité du genre humain »[13].

Il est difficile de ne pas admettre que rarement le point de vue des « Anciens », que dis-je, des « Primitifs », aura été défendu si énergiquement, et que rarement la modernité aura été critiquée de manière si radicale, à partir de ce dernier point de vue. Cependant s'il n'est pas difficile d'admettre le bien-fondé de cette critique, il n'est pas moins difficile d'imaginer de quel genre pourrait être la « liberté » de l'homme archaïque. Eliade répond en deux temps. Tout d'abord il nous donne à comprendre directement en quoi consiste cette liberté. Ensuite, il nous montre, il est vrai sans approfondir le sujet, en quel sens cette liberté pourrait être également celle de l'homme moderne.

Pour ce qui est du premier point, voici le texte le plus significatif.

> « L'homme des civilisations archaïques peut être fier de son mode d'existence qui lui permet d'être libre et de créer. Il est libre d'être plus que ce qu'il a été, libre d'annuler sa propre 'histoire' par l'abolition périodique du temps et la régénération collective … L'homme archaïque retrouve la possibilité de transformer définitivement le temps et de vivre dans l'éternité. Il conserve la liberté d'annuler ses fautes, d'effacer le souvenir de sa 'chute dans l'histoire' et de tenter à nouveau une sortie définitive du temps »[14].

Cependant la chose la plus importante, non exprimée par Eliade dans ce texte, mais cette idée ressort de l'ensemble de son œuvre, est la suivante. Cette liberté de l'homme archaïque est, ou pourrait être, celle de l'homme *moderne*. Sans doute sa religion est le christianisme, religion historique par excellence. C'est pourquoi « le christianisme est la religion de l'homme moderne et de l'homme historique, de celui qui a découvert simultanément la liberté personnelle et le temps continu (au lieu du temps cyclique) »[15]. Mais cela ne veut pas dire, comme l'a soutenu récemment Marcel Gauchet, que le christianisme est « la religion de la sortie de la religion ». Certes, en tant que religion historique de la transcendance, le christianisme pose les fondements du « désenchantement du monde » (Max Weber). Cependant ne voir que cet aspect des choses serait adopter une position extrêmement réductrice. Le christianisme est une religion historique, mais son historicité permet de nier, c'est-à-dire de dépasser l'histoire *de l'intérieur.* Si les événements historiques sont « objet de foi », ces événements sont compris et interprétés à travers des *symboles;* il acquièrent ainsi une dimension universelle qui n'était pas comprise dans leur simple historicité. Mircea Eliade souligne fortement cette *dialectique du symbolisme et de l'histoire* qui constitue le noyau même de la culture européenne, et que l'européen contemporain

a *besoin* de comprendre de nouveau, après en avoir perdu le sens. « La foi chrétienne est suspendue à une révélation *historique* : c'est la manifestation de Dieu dans le temps qui assure, aux yeux du chrétien, la validité des Images et des symboles ». D'autre part, ajoute Eliade un peu plus loin : « L'histoire ajoute continuellement des significations nouvelles, mais celles-ci ne détruisent pas la structure du symbole »[16]. Dans la perspective du christianisme, sans l'histoire les symboles seraient figés, nulle *tension* ne les animerait et, nonobstant leur caractère « sublime », ils finiraient par s'user ; une telle religion serait condamnée à disparaître ou bien à sombrer dans le fanatisme. La « fixité » est la négation de la vie de l'esprit. D'autre part, une religion purement historique – certains courants du protestantisme semblent aller dans ce sens – de la *« sola fide »* est soumise au risque de *tarissement* des sources de *l'inspiration.* Adhérer aux « vérités » d'une religion particulière sans comprendre que ces vérités n'ont de *sens* que dans la mesure où on les intègre dans le tout de la symbolique universelle, c'est tout simplement le suicide de l'esprit. Encore une fois, c'est l'interpénétration de « l'histoire sainte » et du symbolisme qui donne accès à la « vérité intégrale ».

> « Le symbolisme biblique et chrétien, bien que chargé d'un contenu historique en fin de compte 'provincial' – car toute histoire locale est provinciale à l'égard de l'histoire universelle considérée en sa totalité – reste pourtant universel, comme tout symbolisme cohérent … L'histoire sainte, bien qu'elle soit, aux yeux d'un observateur étranger, une histoire locale, est également une histoire exemplaire, puisqu'elle reprend et parfait des Images trans-temporelles »[17].

Telle est la démonstration, convaincante, à mon avis, même si insuffisamment rigoureuse, d'Eliade. Le christianisme qui a, d'un certain point de vue, éloigné l'homme européen du monde symbolique, est en même temps ce qui l'en rapproche, s'il est compris de manière suffisamment large. *L'expérience spirituelle de l'homme archaïque n'est donc pas dépourvue de sens pour l'homme moderne, et la théorie de la religion pourrait se révéler dans l'avenir comme le « noyau dur » de la philosophie,* à une époque où la philosophie elle-même est en « crise ». Il est vrai que cela doit faire l'objet d'une démonstration. Il ne suffit pas de souligner l'aspect philosophique de l'œuvre d'Eliade, il faut montrer également comment la philosophie *pourrait* être transformée de l'intérieur en assimilant la problématique de l'histoire des religions, comment de nouvelles possibilités s'ouvrent devant elle au moment où elle accepte

de s'ouvrir à cette problématique. C'est ce que l'analyse d'un ouvrage fondamental, *Mythe et métaphysique* de Georges Gusdorf, nous aidera à comprendre.

Pour Gusdorf, le mythe est la puissance d'intégration de l'homme dans le monde, et lui seul peut opérer cette intégration de l'individu dans le monde réel, concret. « Retrouvé dans son contexte vécu, le mythe s'affirme donc comme la forme spontanée de l'être dans le monde. Non pas théorie ou doctrine, mais saisie des choses, des êtres et de soi, conduites et attitudes, insertion de l'homme dans la réalité »[18]. C'est précisément cette familiarité de l'homme avec un monde qu'il reconnaît comme sien que la raison moderne vient détruire. C'est ce que montre Gusdorf dans la seconde partie de son livre, *La conscience intellectuelle.* Dans le monde moderne, « la réflexion devient une fin en soi. Elle se donne pour tâche de démentir les apparences, de s'éloigner du réel pour mieux le dominer. Il ne s'agit plus d'épeler les certitudes communautaires, mais de rendre raison. Le monde concret se trouve ainsi englobé dans un nouveau monde qui le comprend, le monde de la vérité selon l'intellect … Toute visée rationnelle, sous l'apparence du monde donné, découvre l'affirmation d'un monde intelligible, patrie de la vérité, dont l'homme en son authenticité s'affirme citoyen »[19]. Gusdorf décrit parfaitement la condition de l'homme moderne, dont la caractéristique principale est un désir que l'on peut, me semble-t-il, nommer contradictoire en lui-même. Que signifie en effet être citoyen d'un monde purement intelligible, d'un monde construit par la seule raison et par la technique qui en dépend ? Dans un tel monde il est évident que l'homme n'habite pas et qu'il n'habitera, on ose l'espérer, jamais. Pourtant, subissant la *fascination* de l'immense *pouvoir* que la Raison technicienne lui confère effectivement, il croit pouvoir le faire. Telle est l'erreur *philosophique* de la modernité, erreur qui n'annule pas les réussites incontestables dans le domaine « des sciences et des arts », tout comme ces réussites n'empêchent pas le philosophe lucide d'apprécier à sa juste valeur, du point de vue de *l'homme total*, le projet de la modernité. Or cette appréciation aboutit à un jugement d'ensemble dont *toute* philosophie devrait désormais tenir compte : *le projet de la modernité est le bien-être de l'homme, si possible de tous le hommes, bien-être que les sciences et les techniques contribuent massivement à réaliser ; mais l'homme dont on réalise ainsi le bien-être est l'homme visible, en possession d'un corps et d'une âme raisonnable en simples rapports de co-existence; il n'est pas l'homme total, l'homme réel, concret ; celui-ci est totalement ignoré, de même qu'est ignoré le*

monde réel, le monde de la vie, ignorance qui aboutit à la destruction de l'homme (réel) et du monde (réel), au nom de l'utopie de la rationalité.

Gusdorf parle de « l'impérialisme de l'intellect et de ses techniques (qui) détruit toute communauté et réduit l'univers à l'état sauvage » – et en ce sens on peut parler, comme fera plus tard Michel Henry, d'une « nouvelle barbarie »[20]. En somme la conception moderne du monde aboutit au *déracinement.* Mais l'enracinement, qui est un « besoin de l'âme » (Simone Weil), ne peut être réalisé sans la mise en œuvre de toutes les facultés humaines – sensibilité, intellect, imagination – saisies *en leur unité.* La saisie de l'unité ne saurait être l'œuvre de l'intellect ou de la raison, mais uniquement de la faculté suprême, de l'imagination créatrice. C'est donc bien le mythe qui, en tant que déploiement de l'imagination, pense l'unité de l'homme, ce qui veut dire toujours : de l'homme en tant qu'individu et de l'homme et de son monde. Gusdorf souligne parfaitement cette fonction intégrante du mythe.

> « L'unité humaine ne s'accomplit pas en dehors de l'unité du monde, et le sens de cette totalité, qui se dérobe à toute détermination finale, s'offre à nous dans la perspective de nos virtualités et de nos élans sous forme de mythes, qui nous donnent chaque fois une lecture de notre univers selon le chiffre de telle ou telle de nos valeurs. Le monde vécu serait ainsi une sorte d'examen de conscience, mais de la conscience mythique. Les mythes dessinent les prises de la pensée, du désir, de l'imagination sur la totalité de l'être »[21].

Le mythe, qui pense et crée l'unité, le fait cependant de manière différente à chaque « âge » de l'humanité. Aux époques archaïques, l'unité est créée de manière quasi spontanée, elle est pensée comme donnée par les dieux, comme ordre universel. Les mythes reflètent le procès de la création du monde par les dieux et font participer l'homme à ce processus créateur. A l'époque moderne, une telle unité simplement donnée du monde et de l'homme n'est plus pensable. L'unité doit être *recréée* à partir de la fragmentation qui caractérise l'homme moderne. Dieu n'est plus seul créateur, il fait *participer* l'homme au processus de la création : le mythe sait et raconte cela.

Gusdorf montre de manière convaincante que le philosophe rationaliste lui-même ne saurait se dispenser du recours au mythe dès qu'il passe du plan de la simple explication des phénomènes à celui de la compréhension de leur *sens.* Et cela est d'autant plus vrai lorsque le « phénomène » en question est la vie humaine, sa destinée.

> « Le mythe du choix de la destinée chez Platon, comme celui de l'adoption du caractère intelligible chez Kant, ne sont pas convaincants en raison. Mais l'intention mythique subsiste, beaucoup plus forte, comme exigence et comme visée, comme ambition pour l'usage total de la pensée. La critique peut réfuter les images. Elle ne peut rejeter les Idées, rythmes fondamentaux, justifications dernières des systèmes »[22].

La différence entre les deux philosophes étant, cela vaut la peine d'être précisé, que Platon ne cherche pas d'être « convaincant en raison » sans avoir recours au mythe -– tandis que c'est bien ce que se propose Kant. Sur ce point il faut admettre que Platon est plus lucide que Kant. Il sait que le mythe est le seul à pouvoir éclairer les décisions de l'existant quant aux fins ultimes[23]. De manière générale il sait qu'il n'y a pas de « raison pure ». La raison est toujours « impure », c'est-à-dire historique, et l'histoire de l'esprit est racontée par les mythes.

A la lumière de ces considérations, nous pouvons reprendre le fil conducteur de cette étude – Mircea Eliade et la philosophie de la religion. Autrement dit, la dimension philosophique de l'œuvre d'Eliade – que Gusdorf cite d'ailleurs à plusieurs reprises dans son livre – ressort avec plus de clarté qu'auparavant. Et cela nous permet d'interroger en profondeur, dans la perspective d'une recherche philosophique, cette œuvre.

Une chose qui vaut la peine d'être soulignée et qui ne ressort qu'indirectement de mes analyses précédentes est ce que je nommerais le dualisme sacré/profane, pensée symbolique/pensée rationnelle que nous rencontrons pour ainsi dire à chaque pas dans l'œuvre d'Eliade. Mais nous y rencontrons également des considérations précieuses qui nous aident à dépasser ce dualisme : le sacré ne se donne pas toujours comme tel, pur ainsi dire dans sa massivité et dans son opposition au profane, mais, dans la révélation chrétienne et dans les conceptions qui en dépendent, il se donne comme *camouflé,* c'est-à-dire discret, « faible », « humain », nullement écrasant. Je crois donc être en mesure de relever une *tension* dans l'œuvre d'Eliade – qui à ma connaissance n'a été aperçue par aucun de ses nombreux interprètes. C'est à relever les différents « moments » de cette tension que la seconde partie de cette étude est consacrée.

Nous avons vu que pour Eliade l'homme religieux s'oriente dans la monde et dans sa propre existence à partir de l'expérience du sacré. La vie pur et simple, la vie quotidienne, est foncièrement passagère, destinée

au néant, à l'insignifiance, et, contrairement à ce que l'on pense parfois, l'homme primitif sent de manière extrêmement intense cette « néantisation » de l'existence – ce sentiment n'est pas réservé aux philosophes du XXème siècle. C'est pourquoi son besoin le plus profond est de sortir du temps qui « mange la vie » pour reprendre contact avec les Forces créatrices, avec le Divin, avec l'Origine de toutes choses. Eliade parle de « ce désir de l'homme religieux de revenir périodiquement *en arrière,* (de) son effort de réintégrer une situation mythique, celle qui était *au commencement* » en montrant que ce désir est solidaire d'une certaine conception du *temps* : « Le Temps mythique que l'on s'efforce de réactualiser périodiquement est un Temps sanctifié par la présence divine, et l'on peut dire que le désir de vivre dans la *présence divine* et dans un *monde parfait* correspond à la nostalgie d'une situation paradisiaque »[24]. Les mythes et les rites sont les « moyens » par lesquels l'homme primitif « force » en quelque sorte la divinité d'être présente parmi « nous ». Et l'homme qui vit dans les mythes vit en même temps, nous l'avons vu, dans le monde – dans un monde *un,* habité par la divinité, autrement dit dans le Cosmos. L'existence religieuse est une existence cosmicisée. Mais vivre selon le Cosmos, plus précisément selon les rythmes cosmiques, ce n'est pas mener une existence naturelle. Au contraire, le Cosmos – la Nature, si l'on préfère – est, on vient de le voir, elle-même « fondée » dans les opérations divines créatrices, auxquelles il est donné à l'homme de participer. Participation qui a le sens, nous dit Eliade, d'une *initiation.* L'existence naturelle n'est pas ce qu'elle devrait être ; ce n'est que par l'initiation que l'homme *devient* un être spirituel, que son existence est « sanctifiée » rendue conforme à la volonté des dieux. C'est pourquoi la vie humaine est un passage, ou plutôt une série de passages – de l'existence infra-humaine et partielle à l'existence parfaite, accomplie. Contrairement à l'individu moderne qui est ce qu'il est et ce qu'il doit être, l'individu antique « a à être », et c'est la communauté initiatrice qui se charge de son devenir, qui est un accomplissement. « Tous le rituels et symbolismes de passages expriment – écrit Eliade – une conception spécifique de l'existence humaine : une fois né, l'homme n'est pas encore achevé ; il doit naître une deuxième fois, spirituellement … En un mot, on peut dire que l'existence humaine arrive à la plénitude par une série de rites de passages, en somme d'initiations successives »[25].

Cette conception archaïque de l'homme et du monde n'est pas – loin s'en faut –, aux yeux d'Eliade, « dépassée ». Nous avons vu qu'elle se

maintient, qu'elle reste valable pour l'homme moderne, dans la mesure où celui-ci adhère au christianisme symbolique. Celui-ci est une forme de christianisme pour ainsi dire « désistoricisé », transformé en une religion véritablement universelle par l'intériorisation de son soubassement symbolique. Eliade parle, nous verrons, également du « christianisme cosmique ». On peut se demander si le devenir-cosmique du christianisme équivaut nécessairement à une quasi-annulation, ou du moins à une relativisation de son historicité. J'anticipe la réponse à cette question fondamentale dont j'aimerais mettre en évidence l'enjeu. Oui, tel est le cas la plupart du temps; pour Eliade la symbolique de toutes les religions, y compris du christianisme, est fondamentalement non-historique, sa fonction étant précisément de nous libérer de (la terreur de) l'histoire. Eliade oppose systématiquement – ou plutôt lorsqu'il veut être systématique – l'esprit (religieux) à l'histoire, comme si « l'histoire de l'esprit » était une formule en soi contradictoire. Cela ressort, je crois, avec clarté des textes cités. Cette position problématique[26] n'est d'ailleurs pas soutenue par Eliade sereinement, en dépit des interprétations pressées de son œuvre. En fait il s'agit d'une orientation, d'une résultante dont le vecteur est la synthèse – rigoureuse ou non, cela reste à voir – de deux positions opposées. Mais quelles sont celles-ci ?

Premièrement, il convient de constater que pour Eliade les conceptions religieuses archaïques ne constituent pas seulement la base de toutes les religions plus tardives, notamment des religions « supérieures », mais également le *modèle* indépassable de la religiosité comme telle. L'expérience du sacré de ces religions n'est pas seulement – ce que tout le monde serait prêt à admettre, je crois – celle à partir de laquelle toutes les autres expériences du sacré ont lieu, mais celle qui donne, pour ainsi dire, le ton, toutes les autres expériences n'étant en fait que des variations de cette expérience fondamentale qui demeure au fond *la même*. Voici l'un des textes les plus frappants en ce sens.

> « On pourrait dire que l'histoire des religions, des plus primitives aux plus élaborées, est constituée par une accumulation de hiérophanies, par les manifestations des réalités sacrées. De la plus élémentaire hiérophanie : par exemple, la manifestation du sacré dans un objet quelconque, une pierre ou un arbre, jusqu'à la hiérophanie suprême qui est, pour un chrétien, l'incarnation de Dieu dans Jésus-Christ … , c'est toujours le même acte mystérieux : la manifestation de quelque chose de 'tout autre', d'une réalité qui n'appartient pas à notre monde, dans des objets qui font partie intégrante de notre monde 'naturel', 'profane' »[27].

Il importe de retenir cette formule de notre théoricien : « c'est toujours le même acte mystérieux ». Cependant Eliade se demande quelques pages plus loin si l'on peut parler d' « une réaction uniforme de l'esprit humain devant les phénomènes naturels », et observe, très lucidement, « que ceci n'est pas toujours le cas, que les 'réactions de l'homme devant la nature' sont plus d'une fois conditionnées par la culture, donc par l'histoire ». Aveu important, bien que le « plus d'une fois » soulève de graves questions. Y aurait-il des « réactions de l'homme devant la nature » pour ainsi dire *pures,* c'est-à-dire non conditionnées par la culture? Aussi incroyable que cela puisse paraître, nous verrons que telle est bien l'opinion d'Eliade. Le texte suivant, qui ne va pas si loin, est cependant fort significatif. Même si l'expérience du sacré était toujours médiate, c'est-à-dire teintée de culture, la tâche du théoréticien de la religion est de faire abstraction de la couche surajoutée, des *accidents historiques et culturels,* afin de saisir le noyau de l'expérience religieuse *qui n'en est pas affecté.* « Il importe davantage à notre dessein – écrit Eliade – de faire ressortir les notes spécifiques de l'expérience religieuse que de montrer ses multiples variations et les différences occasionnées par l'Histoire »[28]. Il est désormais clair que pour Eliade l'expérience religieuse est, *en tant que telle,* non-historique. Notre théoréticien ne semble pas vouloir faire siennes les théories plus complexes de la *dialectique de l'historique et du non-historique,* de la sortie de l'histoire par l'histoire – qui se révèle être une *histoire de l'esprit (divin).* On sait que telle est le contenu de la philosophie de la religion de l'idéalisme allemand et des philosophes qui pensent dans sa mouvance – Berdiaev et les penseurs russes notamment. Nous verrons que Eliade n'a pas simplement ignoré leur leçon et qu'il s'en rapproche, de manière surprenante, parfois. Alors qu'est-ce qui l'a empêché d'être leur disciple et d'offrir au monde actuel ce dont il a grand besoin : une théorie de la religion fondée à la fois sur une philosophie vraie et sur une savoir (historique) non moins vrai et suffisamment vaste? La réponse nous la connaissons que trop pour et nous y avons insisté dès le début de cette étude. *C'est la polémique – en elle-même parfaitement justifiée – anti-existentialiste d'Eliade et son obsession d'échapper aux séductions de l'historicisme qui l'a fait rejeter l'historicité elle-même en l'empêchant de comprendre la profonde vérité philosophique de l'historicité de l'esprit, dont l'histoire « profane » n'est qu'une manifestation; l'esprit pouvant nier en lui-même l'histoire, et s'élever ainsi au-dessus d'elle, sans pour autant renier sa nature « historique ».* Faute d'avoir compris cela, Eliade en est resté à une

compréhension, certes fort précieuse, mais partielle, du phénomène religieux.

Il est intéressant de voir surprendre une dernière fois sur le vif la conception éliadienne de la non-historicité de l'esprit – ne serait-ce que pour savoir en quel sens cette théorie a besoin d'être corrigée. On a vu que le sacré peut se manifester partout, dans la nature et dans l'histoire, et que la saisie de cette manifestation constitue l'expérience religieuse. Cela n'empêche pas certains phénomènes naturels d'être de meilleurs conducteurs du sacré, de la manifester pour ainsi dire par leur simple présence. Tels sont les phénomènes célestes – et le Ciel lui-même.

> « Cherchons à comprendre – propose Eliade – la signification religieuse du Ciel en lui-même. Sans recourir même à l'affabulation mythique, le Ciel révèle directement sa transcendance, sa force et sa sacralité … Une telle contemplation équivaut à une révélation. Le ciel se révèle tel qu'il est en réalité : infini, transcendant. La voûte céleste est par excellence 'tout autre chose' que le peu que représente l'homme et son espace vital. Le symbolisme de sa transcendance se déduit, dirions-nous, de la simple prise de connaissance de sa hauteur infinie. Le 'très haut' devient, tout naturellement, un attribut de la divinité. Les régions supérieures inaccessibles à l'homme, les zones sidérales, acquièrent les prestiges divins du transcendant, de la réalité absolue, de la pérennité »[29].

Devant ce texte on aimerait poser à Eliade la question suivante. *Qui* est l'homme qui fait l'expérience de l'infinité, de la transcendance, et ainsi de la sacralité du Ciel ? Celui qui a vécu il y a un million d'années ? Ou peut-être celui qui a vécu il y a 100 000 ans, lorsqu'il apprenait à peine à enterrer ses morts ? Cela n'est guère probable. Il est probable en revanche que cette expérience de l'infinité du Ciel en tant que symbole de la transcendance, qui est au fond celle du sublime, soit celle d'un être humain profondément spiritualisé, ayant donc une très longue *histoire* derrière lui – et nullement celle de l'homme tel qu'il sort « des mains de la Nature ».

Je montrerai que cette croyance en la possibilité de la saisie quasi-naturelle et *immédiate* du surnaturel va de pair avec une véritable fascination pour la pensée « primitive », et que cette fascination empêche Eliade de tirer entièrement parti de ce qui est sans doute l'idée la plus originale de son œuvre : la doctrine du « camouflage » du sacré. En effet, le fait que le sacré puisse « être » dans son autre – le monde profane et « banal », dit Eliade, mais nous aurons à nous demander si ce monde est

bien l'autre *du sacré* – sans s'y manifester, ainsi que chez les « primitifs », *comme tel,* ce fait, dis-je, est solidaire de l'idée de *la transformation du sacré dans l'histoire*, comme le reconnaît, nous le verrons à l'instant, Eliade lui-même ; et, ajouterais-je, de l'idée de l'historicité du sacré et de l'esprit qui y participe.

Bien que cette idée ne soit pas développée dans son œuvre, Eliade ne l'ignore pas. Je citerai le texte où notre auteur va le plus loin en ce sens. Après avoir relevé le *paradoxe* de la manifestation du sacré – « le fait qu'il se limite et devient relatif » – Eliade précise sa pensée dans la note suivante.

> « On pourrait essayer de sauver, dans la perspective du christianisme, les hiérophanies qui ont précédé le miracle de l'incarnation, en les valorisant en tant que série de préfigurations de cette incarnation. Par conséquent, loin de considérer les modalités 'païennes' du sacré comme des étapes aberrantes et dégénérées du sentiment religieux de l'humanité déchue par le péché, on pourrait les interpréter comme des tentatives désespérées de préfigurer le mystère de l'incarnation. Toute la vie religieuse de l'humanité – vie religieuse exprimée par la dialectique des hiérophanies – ne serait, à ce point de vue, qu'une attente du Christ »[30].

Texte étonnant, qui introduit l'idée d'un dynamisme, voire d'une manifestation progressive du sacré, idée en général absente des œuvres d'Eliade, qui conçoit la transformation du sacré plutôt comme une *dégradation.* En tout cas le contraste avec les autres textes cités est frappant. D'une part, la manifestation plénière du sacré se situe au début de l'histoire et en dehors d'elle : la manifestation première (dans le temps) est la manifestation primordiale, l'expérience archaïque du sacré étant non seulement la base de toute expérience ultérieure, mais également la norme, le critère de toute expérience authentique du sacré. Si nous voulons savoir ce qu'est le sacré, quelle est le sens de cette expérience, il faut interroger les primitifs : au début et à la fin. Les expériences ultérieures nous y ramènent d'ailleurs, elles n'apportent rien *d'essentiellement* nouveau. Ce que nous dit en revanche le dernier texte cité se situe aux antipodes de cette position. Ici la manifestation *plénière* du sacré se situe plutôt *à la fin* de l'histoire (religieuse) et présuppose cette histoire. L'humanité n'est plus condamnée à répéter indéfiniment la même expérience du sacré en variant simplement le décor de sa manifestation, mais c'est bien d'un *enrichissement* de l'expérience religieuse qu'il s'agit, dont le christianisme constitue l'aboutissement

suprême. Cependant cela reste une parenthèse dans l'œuvre d'Eliade. L'idée fondamentale de son œuvre est l'affirmation de « l'anhistoricité de la vie religieuse ». Certes les « phénomènes originaires » ne sont jamais repérables comme tels, car nous n'y avons accès qu'à travers l'histoire (des religions). Mais cela ne veut pas dire qu'ils n'existent pas. L'historien des religions sait qu'ils existent ; que ce sont les religions primitives qui s'en rapprochent le plus, et qui définissent ce que Eliade ose appeler dans un texte la « tradition religieuse immémoriale ». Lisons ce texte : « Aucune religion n'est entièrement 'nouvelle', aucun message religieux n'abolit entièrement le passé ; il s'agit plutôt de refonte, de renouvellement, de revalorisation, d'intégration des éléments – et des plus essentiels – d'une tradition religieuse immémoriale »[31]. Inutile de dire que cette conception philosophique n'a rien à voir avec la recherche historique. Elle provient des philosophes néoplatoniciens de la Renaissance, admirés et étudiés par Eliade dans sa première jeunesse. Mais nous en connaissons également la source directe de cette idée. Elle constitue l'axe d'une œuvre dont Eliade ne cite jamais, et pour cause, l'auteur, mais dont l'influence sur les intellectuels roumains des années 1930 a été immense ; il s'agit évidemment de l'œuvre de *René Guénon*. Je ne peux pas développer ici ce point, mais il convenait de le signaler.

Du point de vue philosophique, il importe de saisir *le sens* de cette fascination pour la pensée archaïque, origine de la « tradition primordiale ». J'essaierai de formuler une réponse, du moins provisoire, à ce problème en mettant encore une fois en évidence les caractéristiques principales de l'expérience du sacré, et du sacré lui-même, selon Eliade. Tout d'abord cette expérience est, en tout cas dans son intention première, fondamentalement *opposée* à la vie quotidienne dans le monde profane. « *Toutes* les définitions données jusqu'à présent du phénomène religieux présentent un trait commun : chaque définition oppose, à sa manière, le sacré et la vie religieuse au *profane* et à la vie séculaire »[32]. Affirmation fort révélatrice, car on voit que pour Eliade l'altérité de la l'expérience religieuse par rapport au « profane » a le sens d'une *opposition*. En vérité nous savons que tel n'est *pas* le cas ; l'expérience religieuse, en tant que « vision » ou « sentiment » de la totalité selon certains théoriciens, est sans doute *autre chose* que la pensée et le sentir de la vie quotidienne, sans lui être pour autant *nécessairement* ***opposée***. On ne trouve cette opposition ni dans la théorie de Schleiermacher, ni dans celle, pourtant bien différente, de Hegel. C'est donc bien Eliade qui pense la *distinction* entre les deux « sphères » en termes d'opposition. Pour comprendre ce

que cela signifie il faut relever un second point non moins important de sa théorie, qui se dégage de nos analyses précédentes.

Il s'agit bien sûr de « l'anhistorisme » d'Eliade, qui est en même temps une forme *d'objectivisme.* Le sacré « est » – Eliade parle très souvent de « réalité » et « d'ontologie » – et son « être » s'oppose à toute forme de devenir. Il est transcendant à l'histoire et, étant tel, il peut être *fixé* d'autant mieux, par le théoréticien de la religion, dans sa transcendance : connu et nommé comme tel. Le sacré, qui doit être l'objet d'une science, est soumis d'emblée au processus d'objectivation qui le transforme en quelque chose de totalement *disponible.*

Sur ce point Eliade n'innove pas – c'est le moins qu'on puisse dire. Il est entièrement dépendant de ce que certains philosophes contemporains ont nommé la « métaphysique occidentale ». Tout en précisant qu'il s'agit d'une certaine métaphysique – celle, objectivante, du refus du devenir – , il est intéressant d'examiner brièvement ses principaux traits. Dieu est interprété, dans cette tradition, disons « scholastique » dans le sens le plus large du terme, comme « l'étant suprême ». Voyons ce qu'en dit son plus célèbre interprète, Martin Heidegger. « Pour le Moyen Age, l'étant est *l'ens creatum,* ce qui est créé par le Créateur, Dieu personnel agissant en tant que Cause suprême. Être un étant signifie alors : appartenir à un degré déterminé de l'ordre du créé et correspondre, en tant qu'ainsi causé, à la Cause créatrice »[33]. Or telle est précisément l'idée que se fait Eliade de la représentation du Divin chez les « primitifs ». A ceci près que leur Dieu n'est pas forcément « personnel », nous avons affaire à un Dieu ou à des dieux créateurs, dont le monde créé dépend – et les hommes qui, en tant que « causés », ont la possibilité de participer à cette Source créatrice en abolissant, dans l'expérience religieuse, le temps. C'est dire que cette expérience n'est pas isolée ; elle engage l'homme total ; elle est un autre « état existentiel », une nouvelle manière d'*être* – dans le monde et hors du monde.

Cela nous amène à souligner une troisième caractéristique de l'œuvre éliadienne, profondément liée aux deux précédentes : l'unicité du modèle de la pensée religieuse – qui comprend nécessairement une expérience du sacré – à travers l'histoire, de l'époque la plus reculée (paléolithique) au seuil des temps modernes. Les mythologies archaïques et les théologies sophistiquées médiévales déploient les mêmes structures de pensée. Il s'agit à chaque fois d'une divinité transcendante, extérieure à l'histoire, et *dominant* l'homme et le monde à partir de cette position d'extériorité.

L'étrangeté de cette compréhension des choses ressort nettement dès qu'on réalise que Eliade lui-même nous donne les instruments conceptuels pour la dépasser. Tout d'abord, Eliade nous montre que la modernité change de manière radicale cet état de choses. Dans le monde *désacralisé* qui est le sien, le sacré ne peut plus se manifester dans sa « gloire » et dans sa « puissance » ; il ne pénètre plus en profondeur le monde physique (le « cosmos ») et humain (les « communautés »), mais il se réfugie – il se « *camoufle »,* dit Eliade – d'une part dans les événements de la vie quotidienne, d'autre part dans l'existence même des individus : dans les épreuves qu'ils doivent affronter, où l'on retrouve le sens des « initiations » antiques, et dans les « révélations » de l'expérience onirique, qui fournissent la matière d'une bonne partie de la *littérature* moderne. *Mais on peut et on doit se demander si le camouflage du sacré dans son contraire, son refus de se déployer comme une puissance dans le monde et de s'y révéler* ***comme tel*** *– de s'y exprimer et de devenir* ***visible pour tous*** *en des « lieux » et des « temps » déterminés qu'il transfigure – est un processus qui appartient à la modernité et à elle seulement.* Je pense qu'on peut répondre par la négative à cette question. Ce n'est pas l'époque moderne qui a « inventé » le camouflage du sacré, mais le christianisme. Je pense évidemment à la doctrine absolument centrale de la « kénose » : Dieu ne se révèle pas comme puissant et glorieux, mais dans sa faiblesse ; comme un Dieu humilié et crucifié et qui, avant de l'être, se heurte aux plus grands obstacles pour « faire passer » son message. *Un homme-Dieu qui n'est pas reconnu, accueilli par les siens.* Un Dieu qui ne peut être accueilli que par une expérience toute spirituelle, toute intérieure – et qui ne regarde pas d'un bon œil les « miracles » que la foule lui demande. Enfin un Dieu qui ne participe plus de la *violence* qui définit l'expérience du sacré jusqu'à lui, mais qui dénonce au contraire cette violence comme étant purement criminelle, et nullement « divine »[34]. Or Eliade voit, plus ou moins clairement, tout cela – j'ai même cité un texte qui va dans ce sens. Il est d'ailleurs un grand lecteur de Kierkegaard qui a souligné mieux qui quiconque le caractère « kénotique » de la révélation divine dans le christianisme. Mais ce savoir bouleverse totalement le *dualisme* de la pensée archaïque et de la pensée (religieuse) moderne. Le christianisme du Nouveau Testament n'est, en dépit de certaines théories néoprotestantes, nullement moderne, car il met en œuvre une pensée symbolique et « archaïque » à souhait. Eliade e vu cela et sur ce point il a absolument raison. Mais la théologie néotestamentaire n'est pas non plus « primitive », et cela pour une raison plus profonde que elle

mentionnée par Eliade : son « historicité » ; (on a vue que pour Eliade il existe un « christianisme cosmique » qui, sans abolir le christianisme historique, élève celui-ci à l'universel). En fait, c'est l'intériorisation radicale de l'expérience religieuse dans la christianisme et la *nouvelle* historicité – qui est celle de *l'esprit* – qui rend les catégories « traditionnelles » du sacré, telles que Eliade les met en évidence, en grande partie caduques. On cite souvent le texte de Saint Jean « Dieu est amour », et presque jamais le texte « Dieu est esprit ». Mais l'un ne va pas sans l'autre; les deux affirmations se soutiennent l'une l'autre et se fondent mutuellement.

Nous pouvons formuler maintenant une première conclusion. Même si « Dieu » a été « tué », comme l'ont dit Nietzsche et Heidegger, par les modernes, cela n'empêche pas la métaphysique traditionnelle *de la substance* de déployer ses effets à l'époque moderne et de se « réaliser », par la technique, dans la domination totale de la terre soumise à « l'arraisonnement ». Cette métaphysique de la substance trouve, comme on l'a vu, son origine dans la pensée archaïque. Cependant la révolution chrétienne brise radicalement ce schéma. Sans doute pas dans le sens invoqué par les néoprotestants de l'école bultmanienne, par les postmodernes et par tous les critiques pressés de la métaphysique, dont notre époque aurait vu le « fin ». *Ce n'est nullement à la métaphysique comme telle que la théologie néotestamentaire tourne le dos, mais à la métaphysique de la substance – qui est une « onto-théologie » (Heidegger) d'un Dieu violent et dominateur – pour jeter les fondements de la métaphysique de l'esprit, qui est une métaphysique de l'amour.* Ce qui ne veut pas dire que cette théologie soit en elle-même une métaphysique.

Eliade, je le répète, entrevoit certaines de ces choses. Trop peu cependant. S'il les avait mieux comprises, il aurait compris que le le « christianisme éternel » est le christianisme mystique (de l'amour), et nullement le « christianisme cosmique » de je ne sais quel paysan roumain; et il aurait modifié sensiblement son schéma *en renonçant au dualisme simpliste de la pensée archaïque et de la pensée moderne.* Mais ce qui est encore plus important il aurait donné un sens plus profond et plus juste à sa propre théorie du camouflage du sacré dans la modernité. C'est ce que je me propose de montrer dans ma conclusion.

Nous avons vu que, dans les sociétés traditionnelles, *l'initiation* joue un rôle fondamental, dans la mesure où c'est grâce à elle que l'homme parvient à dépasser sa condition naturelle, à atteindre un autre mode d'existence : une « autre vie » qui, dans la plupart des cas, anticipe la

« vie future ». Si l'homme moderne ne croit plus à la possibilité d'une telle transfiguration de l'existence, *le sens* de l'initiation n'a cependant pas totalement disparu ; il subsiste sous une forme dégradée. Voici l'un des textes les plus clairs et les plus complets d'Eliade.

> « Ces quelques remarques nous aident à comprendre ce que sont devenus les éléments constitutifs de l'initiation dans le monde moderne, en désignant par le terme 'monde moderne' les diverses catégories des individus qui n'ont plus une expérience religieuse proprement dite, qui vivent une existence dé-sacralisée dans un monde dé-sacralisé. Une analyse attentive de leurs comportements, croyances et idéals, pourrait découvrir toute une mythologie camouflée, et des fragments d'une religion oubliée ou dégradée … Qu'il le veuille ou non, l'homme areligieux des temps modernes prolonge les comportements, les croyances et le langage de l'*homo religiosus* – tout en les désacralisant, en les vidant de leurs significations originelles »[35].

Ce texte illustre, me semble-t-il, la « grandeur et la misère » de la position d'Eliade. En relevant l'existence d'une « mythologie camouflée » de et au sein de la modernité, Eliade apporte une contribution majeure à la compréhension de l'homme moderne et à celle de la transformation de l'expérience religieuse ou quasi-religieuse à notre époque. Ayant perdu la capacité de *s'engager* pour les idéaux de la foi proprement religieuse – ses causes tendent à être exclusivement celles de ce monde-ci, son engagement de nature exclusivement *politique* – , l'homme moderne n'a cependant pas totalement perdu le contact avec la « sphère » de la mythologie traditionnelle ; c'est par *l'imagination* qu'il est encore en contact avec cette sphère. Camouflés, ou du moins transformés, les mythes nourrissent encore « l'âme » de l'homme moderne, ils continuent d'être la matière de certains de ses idéaux, de ses rêves, de ses rêveries. Les héros, les (demi-)dieux, les princes et les princesses, les monstres innombrables continuent, malgré les exigences d'une rationalité et d'une technicité croissantes, ou plutôt à cause d'elles – compensation oblige – de peupler son monde. « On retrouve les mêmes motifs initiatiques dans le rêves et la vie imaginaire aussi bien de l'homme moderne que du primitif. Il s'agit d'une expérience existentielle constitutive de la condition humaine. C'est pourquoi il est toujours possible de ranimer des schémas archaïques d'initiation dans des sociétés hautement évoluées » – écrit Eliade.

Cependant nous devons nous demander si l'activité de notre imagination est suffisante pour faire de l'« expérience existentielle » qui

nous met en contact avec le monde des symboles – une expérience *religieuse*. Même si l'on est disposé à accorder un sens très large à la notion de « religion », je crains qu'il faille répondre par la négative à cette question. « Qu'il le veuille ou non », dit Eliade, « l'homme areligieux des temps modernes prolonge les comportements, les croyances et le langage de l'*homo religiosus* – tout en les désacralisant, en les vidant de leurs significations originelles ». Je cite de nouveau ce bref texte, tant son contenu me semble important. Je ne crois pas que l'homme moderne puisse prolonger les croyances et les comportements de l'homme religieux traditionnel tout en les *vidant* de leurs significations originelles. Et cela pour au moins deux raisons. D'abord il est essentiel qu'il « le veuille ». Il n'est pas nécessaire d'être l'adepte d'un volontarisme fanatique pour admettre que la religion est affaire de désir et (donc) de *volonté.* On ne peut pas être inconsciemment religieux. Il ne faut pas confondre l'existence des *thèmes* ou des *images* provenant des religions archaïques dans l'inconscient de l'homme moderne – un fait quasi démontré par la psychanalyse jungienne – avec ses *croyances,* c'est-à-dire avec son *orientation* existentielle. Encore une fois, la croyance comporte un « moment » volontariste dont il est impossible, me semble-t-il, de faire l'économie. Toute la question est *si* l'homme moderne « veut ou non » s'identifier *à sa manière* aux contenus religieux. L'expérience religieuse a beau être « camouflée », elle n'*est telle* que dans la mesure où l'on retrouve une certaine *attitude fondamentale* propre à cette expérience. Quelle est cette attitude? Eh bien, c'est Eliade lui-même qui nous fournit la réponse!

> « L'homme spirituel – dit-il – n'est pas donné, n'est pas le résultat d'un processus naturel. Il est 'fait' par les vieux maîtres, selon les modèles révélés par les Êtres divins et conservés dans les mythes. Ces vieux maîtres constituent les élites spirituelles des sociétés archaïques. *Eux savent,* eux connaissent le monde de l'esprit, le monde véritablement humain. Leur fonction est de révéler aux nouvelles générations le sens profond de l'existence et de les aider à assumer la responsabilité d'être un 'homme véritable', et, par conséquent, de participer à la culture »[36]

Comment Eliade ne voit-il pas que cela n'est pas propre aux sociétés archaïques ? Cela definit la religiosité *moderne* elle-même en tant que « sagesse », dont le fondement théorique est une métaphysique de l'esprit. La sagesse religieuse de modernes ne consiste pas tant en l'adhésion à une tradition particulière mais à un ensemble de significations

traditionnelles par le déchiffrement des « images et symboles » qui sont leur « matière ». En cela consiste ce que Eliade appelle fort justement la « participation à la culture ». Or l'idée même de participation comprend, chez le « participant », une volonté de changer son propre mode d'existence, afin d'accéder à un mode d'être différent de l'être naturel. L'herméneutique n'est donc pas, *dans cette perspective,* une simple discipline intellectuelle : sa finalité n'est pas la compréhension des textes mais la *compréhension de soi* – d'un soi devenu „autre" par l'assimilation *active*, c'est-à-dire transformant l'être même de l'individu (dans sa totalité), des contenus des religions.

Pourquoi Eliade, dont l'existence correspond parfaitement à ces « critères » – il est difficile de trouver une existence « transformée par la culture » dans une plus grande mesure que la sienne – n'a-t-il pas réussi à élaborer pour ainsi dire la théorie de sa propre existence, et de l'existence religieuse en général dans les conditions de la modernité ? Les analyses précédentes nous offent ce dont nous avons besoin pour répondre à cette question. Tout d'abord, nous avons vu que les catégories d'Eliade sont *insuffisamment différenciées*, trop « grossières » si l'on veut. Il n'y a pas, ai-je montré, de pensée (religieuse) archaïque allant des tréfonds des âges jusqu'au seuil de la modernité. Car les structures profondes de la pensée et de l'être – les archétypes si l'on veut – ne définissent pas l'expérience religieuse (le sacré) comme telle, mais en constituent simplement *la possibilité.* Nonobstant l'existence des ces « structures », le sacré est engagé, à travers l'histoire, dans un devenir – qui le modifie dans sa profondeur même. Le pacte avec la violence des religions archaïques est totalement abandonné par le christianisme néotestamentaire, et cela change fondamentalement la nature même du sacré. *Il n'a donc pas de « définition » du sacré commune à toutes les religions.*

De la même manière il est impossible de parler d'une expérience religieuse de l'homme moderne en général. Un abîme sépare l'homme moderne déraciné *qui choisit le déracinement* de l'homme moderne *orienté* vers la tradition et ses valeurs spirituelles. En comprenant la modernité comme un « bloc » relativement homogène, Eliade s'ôte la possibilité de saisir pleinement le sens des manifestations religieuses authentiques des derniers siècles – par exemple dans le *grand* art. Il ne s'agit pas simplement d'une tendance; Eliade *identifie* systématiquement deux choses qu'il aurait fallu sans doute *distinguer* : le sacré « camouflé » et le sacré « dégradé ». On a vu que le sacré se retire, à l'époque moderne,

dans le domaine de *l'intériorité,* et que ce devenir du sacré s'inscrit dans un mouvement plus vaste dont le *christianisme* constitue le ressort principal. Or la révélation du divin dans l'intériorité a son propre langage – qui est évidemment celui du *mythe.* Rien d'étonnant donc que le grand mouvement religieux de l'époque moderne, le *romantisme allemand,* soit orienté vers la création d'une nouvelle mythologie qui corresponde au besoin religieux de l'homme moderne, à celui d'une compréhension plus profonde du sacré, enfin libéré de ses manifestations « spectaculaires » et violentes. Or l'influence du romantisme allemand sur les grands penseurs de notre époque – il suffit de mentionner les noms de Jung et de Heidegger – n'est un secret pour personne. Confondre l'expérience du sacré des penseurs (post)romantiques avec les expériences de nos contemporains qui cherchent à s'évader du quotidien par les rêveries et les drogues, me semble, du point de vue théorique, une faiblesse. Or, comme je l'ai dit, faute de comprendre que la modernité est profondément divisée en elle-même, Eliade fait cette confusion. Dans le dernier cas, on peut parler tout au plus d'une « dégradation » du sacré, tandis que le romantisme fait sans doute partie de « l'histoire des idées et des croyances religieuses ». Ce qui doit, à vrai dire, être montré. Le présent travail est la première étape d'une recherche qui se propose cela.

NOTES

1 Martin Heidegger, *L'être et le temps*, & 39, Gallimard,1964, p. 222. Le mot « totale » est souligné par Heidegger.
2 Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, TEL Gallimard ,1981, p. 288.
3 *Ibid.,* p. 295-296.
4 *Ibid.,* p. 606, 608, 610 pour les trois dernières citations.
5 « Etre dans le monde, ce n'est pas s'échapper du monde vers soi-même, mais c'est s'échapper du monde vers un au-delà du monde qui est le monde futur. Ce que m'annonce le monde est uniquement "mondain" » (p. 241).
6 Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour,* Gallimard, 1969, p. 172-173.
7 Mircea Eliade, *Images et symboles,* TEL Gallimard, 1979 (1952), p. 44.
8 *Ibid.,* p. 45.
9 *Ibid.,* p. 49-50.
10 *Ibid.,* p. 67-68.
11 Novalis, *Le brouillon general,* Editions Allia, Paris, 2000, p. 219 et 218 (pour les deux citations). Souligné par Novalis.
12 Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne,* Gallimard (idées), 1962, p. 304-305.
13 *Le mythe de l'éternel retour*, p. 180-181.
14 *Ibid.,* p. 181-182.
15 *Ibid.,* p. 186.
16 *Images et symboles,* p. 212.
17 *Ibid.,* p. 222.
18 G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique,* Flammarion, Paris, 1984, p. 63.
19 *Ibid.,* p. 195.
20 *Ibid.,* p. 255.
21 *Ibid.,* p. 286.
22 *Ibid.,* p. 341.
23 L'une des meilleures etudes récentes sur ce sujet est celle de J.-F. Matteï, *Platon et le mirroir des mythes.*
24 Mircea Eliade, *Le sacré et le profane,* Gallimard (idées), 1965, p. 80.
25 *Ibid.,* p. 153. C'est moi qui souligne "toutes".
26 Il importe de préciser que le christianisme du Nouveau Testament n'a nullement besoin de devenir cosmique: il l'est, nonobstant son historicité, déjà. Selon Saint Paul, ce n'est pas seulement l'homme, c'est « toute la creation (qui) jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement » (*Rm*. 8, 22); et Dieu s'est incarné afin de « ramener *toutes choses* sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres » (*Eph*. 1, 10).
27 *Le sacré et le profane,* p. 15.
28 *Ibid.,* p. 19.
29 Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1975, p. 46-47.
30 *Ibid.,* p. 38.

31 M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1983, p. 27

32 *Ibid.,* p. 15.

33 Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part,* Gallimard (idées), 1980, p. 118.

34 C'est René Girard qui a montré, comme chacun le sait, cela. En dépit de certaines exagérations, sa théorie reste valable.

35 Mircea Eliade, *Initiations, rites, sociétés secretes,* Gallimard (idées), 1959, p. 269.

36 *Ibid.,* p. 277.

BIBLIOGRAPHIE

ELIADE, Mircea :
– *Aspects du mythe,* Gallimard, 1963
– *Briser le toit de la maison,* Gallimard, Paris, 1986
– *Images et symboles,* TEL Gallimard, Paris, 1979
– *Histoire des idées et des croyances religieuses,* Payot, Paris, 1976 - 1983
– *Jurnal* 1941-1969, Humanitas, Bucarest, 2003
– *Méphistophélès et l'androgyne,* Gallimard, Paris, 1962
– *Mythes, rêves et mystères,* Gallimard, Paris, 1957
– *Le chamanisme,* Payot, Paris, 1983
– *Memorii 1907 – 1960,* Humanitas, Bucarest, 2003
– *Le mythe de l'éternel retour,* Gallimard, Paris, 1969
– *Le sacré et le profane,* Gallimard, Paris, 1965
– *Initiations, rites, sociétés secrètes,* Gallimard, Paris, 1959
– Cahier de l'Herne Mircea Eliade
BAUDELAIRE, Charles, *Curiosités esthétiques. L'Art romantique,* Garnier, Paris, 1962
GIRARD, René, *La violence et le sacré,* Grasset, Paris, 1972
– *Le bouc émissaire,* Grasset, Paris, 1982
– *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* Grasset , Paris, 1978
GUENON, René, *Symboles de la science sacrée,* Gallimard, Paris, 1962
– *Aperçus sur l'initiation,* Editions traditionnelles, Paris, 1983
GUSDORF, George, *Mythe et métapysique,* Flammarion, Paris, 1984
– *Le romantisme I-II,* Payot , Paris, 1990
HENRY, Michel, *La barbarie,* Grasset, Paris, 1987
HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part,* Gallimard, Paris, 1980
– *L'être et le temps,* Gallimard, Paris, 1964
Lexikon der Religionen, Herder, Freiburg im Breisgau, 1987
NOVALIS, *Le brouillon général,* Allia, Paris, 2000
SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant,* TEL Gallimard, Paris, 1981
– *Cahiers pour une morale,* Gallimard, Paris, 1983