

**UNIVERSITATEA BABEȘ-BOLYAI CLUJ NAPOCA
FACULTATEA DE ISTORIE ȘI FILOSOFIE**

TEZĂ DE DOCTORAT

Antisemitismul în imaginarul colectiv în România în secolul XX

- REZUMAT -

**Coordnator științific
Prof. Univ. Dr. Doru Radosav**

**Candidat
Drd. Cosmina Paul**

-2011-

Cuprins:

Introducere	Error! Bookmark not defined.
Partea I Țăranii, evreii și pământul.....	Error! Bookmark not defined.
De la o istorie ca decalaj la o istorie a ‘colonizării interne’	Error! Bookmark not defined.
‘Chestiunea agrară’ și ‘chestiunea evreiască’	Error! Bookmark not defined.
Imaginea sângelui.....	Error! Bookmark not defined.
Imaginea cărnii.....	Error! Bookmark not defined.
Partea a II-a Românii, evreii și statul	67
Perna de puf	67
Formarea străinului și formarea națiunii.....	72
Partea a III-a Între istorie și memorie: povestea evreilor poienari împușcați în nordul Maramureșului în aprilie 1945.....	149
Povestea evreilor poienari. Context, mărturii și documente de arhivă.....	Error! Bookmark not defined.
Politicile memoriei și povestea evreilor omorâți în Poieni în aprilie 1945	Error! Bookmark not defined.
Maramureșul și evreii	175
„...când o plecat ungurii, deja o și început a veni jidanii”	182
„Voi sunteți comuniștii!”	194
“Vai săraca fată, uite, vezi cum s-o dus viața ei... s-o dus viața ei...”	196
Confiscarea porumbului	199
„O plecat la graniță și i-o împușcat pe toți”	205
„Noi ce puteam face?”	207
„De ce am lăsat noi?”	209
“Nu ți-au spus părinții?” O concluzie parțială.....	215
Partea a IV-a Există evreul român?.....	220
O discuție asupra antisemitismului.....	220
Există evreul român? Interviu cu Norman Manea. I.....	244
Există evreul român? Interviu cu Norman Manea. II.....	251
Concluzii	259
Bibliografie:	260
Anexe:	275

Cuvinte cheie: antisemitism, imaginar colectiv, istorie orală, evrei, identitate națională, modernitate, groapă comună, străinul absolut.

“- Ich bin ein Jude. (Sunt evreu.)

- Ein Jude? Grausamer Zufall! (Evreu? Teribil accident.)”¹

Străini, necreștini, diferiți, evreii au fost un ‘teribil accident’ ca vecini, ca prieteni, ca evrei. Și nu invers. Străinătatea evreului nu a purtat nicicând dușmănia granițelor. Puterea lui a fost temută de cel care se dorea autentic, pur și spiritual. Evreul a rămas străinul absolut în cea mai adâncă intimitate a creștinului sau a liberalului, a națiunii sau a comunismului. A întâlni un evreu înseamnă pentru gentil (ne-evreu) a întâlni o lume și o cale de a înțelege lumea (Weltanschauung). De două mii de ani. Pentru gentil, botezul, încetățenirea și prietenia, au fost trei încercări de convertire a evreului. Dar orice convertire înseamnă ruptura cu trecutul. Evreul nu cunoaște convertirea: memoria lui e memoria Ierusalimului și a ieșirii din Egipt.

Dar povestea evreilor din România este una aparte, a neconvertirii evreilor. Evrei ai Celeilalte Europe, seculari sau ortodocși, evreii din România au trăit lumea statului național din secolul al XIX-lea, stat care construia țărani români și care dorea ca țărani să devină evrei (apolonienii să devină mercurieni, Yuri Slezkine): statul nu a căutat cetățenia lor, după formarea statului național, biserica ortodoxă nu a căutat botezul lor, iar intelectualii nu au căutat prietenia lor. Iar evreii, evreii au căutat să rămână aceiași: cei ai târgurilor, nici țărani nici urbani; ortodocși, sioniști sau europeni; ei au căutat ,acasă’ sau exilul, în imperiile care decădeau, în statele naționale, emigrând în America sau în Palestina sau exilați înspre un ,acasă’.

Dar s-a mai născut atunci o poveste: a evreului român. În ciuda presiunii internaționale, România a fost ultima țară din Europa care și-a încetățenit evreii. I-a izgonit din sate, i-a amendat pentru vagabondaj, i-a expulzat din țară, i-a acuzat de omor ritual, i-a vândut Israelului. În 1885, fără a fi cetățean român, lui Moses Gaster i s-a dat un pașaport românesc de expatriere. Norman Manea a fost deportat în

¹ Gotthold Lessing, *Nathan der Weise*, 1779;

Transnistria și, când s-a întors în 1945, i s-a dat un certificat de repatriere. Expatriere fără patrie și repatriere fără patrie este, ad literam, povestea evreului român.

Imaginea evreului se conturează în intimitatea imaginii românului. Aceasta este una dintre principalele teze ale lucrării de față. Am formulat-o în primele două părți unde am contextualizat discuția în secolul al XIX-lea. Înțelegerile esențiale a ceea ce înseamnă a fi român, identitate națională și stat unitar s-au construit atunci și există continuități ale acestui proiect identitar în secolul al XX-lea. Tot atunci a început și povestea antisemitismului în România, prin trădarea visului pașoptist de a fi european și construcția identității colective naționale ca proiect total. A fi român înseamnă trup și spirit, sânge și creștinism, iar metafora unității trupului reprezintă țara, așa cum națiunea devine o metaforă pentru a reprezenta unitatea identității individuale. Căutarea unității, a autenticității și a purității trupului național a deschis drama identității de legătură (“hyphenated identity”), drama evreului român. Construcția statului național a însemnat excluderea străinului (Z. Baumann). Evreul nu aparținea trupului țării și își avea propriul avatar în imaginea străinului absolut: cel radical diferit asemenea țiganului, oaspete asemenea germanului, de neemancipat asemenea femeii, străin de neam asemenea vecinilor. Dar absolutizarea străinătății sale însemna că evreul rămâne în intimitatea românului de neconvertit: nebotezat și neîncetățenit – ambele forme ale „nespălării” care se regăsesc în imaginarul național odată ce trupul națiunii, curățenia, sau autenticul devin metafore ale acesteia.

Antisemitismul este o ideologie modernă; aceasta a fost o altă înțelegere ce se regăsește pe parcursul întregii teze și este explicată teoretic în ultimul capitol. Potrivit unor autori antisemitismul ar exista dintotdeauna, chiar dacă în forme și intensități diferite (e.g. Leon Poliakov, Jacob Katz, Robert Wistrich, Walter Laqueur, Jerome A. Chanes). Alții infirmă acel dintotdeauna, căci creștinismul nu a cerut niciodată exterminarea evreilor (Ismar Schorsch). Și totuși, neîncrederea în convertirea sângelui în Spania sfârșitului de secol XV arată că periodizări definitive, precum pre-modernitate și modernitate, și ideologii care să le aparțină, precum rasismul, nu ar exista. O critică a conceptului de istorie universală a evreilor precum și o critică a esențialismului conceptului de antisemitism s-a format recent.

„Identificând ‘antisemitismul’ ca un ‘spirit’ fără timp care posedă o esență aproape constantă, caracteristică a comportamentului social uman, implică faptul că acel spirit ar putea să existe independent de orice spune sau face în particular un ‘antisemit’ [...] Cu alte cuvinte, dacă antisemitismul a fost la început înțeles ca un produs [efect] al acțiunilor realizate de către ‘antisemiți’, acum cauza și efectul sunt inversate: acțiunea antisemitului este o cauză ce existase cu mult înainte de a își avea numele”.²

Studii valoroase asupra antisemitismului în România au urmărit conceptualizări și grile de lucru cu rezonanțe conceptuale în întreg spațiul central-est european asupra Holocaustului din România (Radu Ioanid, Jean Ancel), a perioadei posbelice (Liviu Rotman, Radu Ioanid) și subliniind particularitățile cazului românesc prin construcția intelectuală a antisemitismului (Armin Heinen, Leon Volovici, Carol Iancu), a extremei drepte românești (Zigu Ornea, Marius Bucur, Gabriel Andreescu, George Voicu) sau a discursului public (Michael Schafir), studii fără de care cel de față nu ar fi fost posibil. Prezenta lucrare completează înțelegerea antisemitismului în România ca consecință a construirii reprezentării de a fi român, concomitent sau concurent, succesiv sau disonant.

Fiecare teză de istorie își construiește propria cronologizare și temporalizare, astfel că proiectul de față, inițial conceput ca fiind limitat la secolul XX, își găsește punctul de pornire în secolul al XIX-lea. Printr-o meta-analiză - ca sistem de revizuire care combină studii pentru a se răspunde la o nouă ipoteză de cercetare - a literaturii de specialitate și o lectură aprofundată a unor texte literare, am reconstruit imaginea evreului. Însă nici una dintre temele alese de studiul de față nu privește Holocaustul din România și nu pregătește o înțelegere a acestuia în ideea că antisemitismul ar fi un crescendo ce își are punctul apocaliptic în Holocaust. Ca urmare, privirea asupra extremei drepte este sporadică. Deoarece am lucrat cu imagini în durată lungă, periodizările și pretextele pe care le-am folosit ca simptomatice pentru a introduce teme mai ample s-au reordonat, astfel că anii 1930 și prima parte a anilor '40, asupra cărora s-au scris admirabile studii, au rămas mai degrabă în umbra lucrării. Durata

² „Identifying ‘antisemitism’ as a timeless ‘spirit’ possessing an ‘essence’ that was a fairly permanent feature of human social behaviour implied that that spirit could exist independently of what any particular ‘antisemite’ said or did.[...] In other words, whereas initially ‘antisemitism’ had been understood as the product of actions undertaken by ‘antisemites’, now cause and effect are reversed: the actions of ‘antisemitism’, a quality that had existed long before it had been given its current name.” David Engel, “Away from a definition of Antisemitism. An Essay in the Semantics of Historical Description” in *Rethinking European Jewish History*, Jeremy Cohen and Moshe Rosman, The Littman Library of Jewish Civilization, 2010; p.45.

lungă în atelierul istoricului problematizează puterea acestuia de a explica schimbarea, pre-lucrând structuri monolitice și atemporale; acesta ar fi unul dintre neajunsurile lucrării pe care le motivez prin alegerea perioadei construcției statului român. Astfel, am privit înspre imagini ale evreului și românului imaginar ca niște construcții pivotale (Reinhart Koselleck), de schimbări fundamentale ce apar în ultima parte a secolului al XIX-lea și se regăsesc până târziu în imaginarul colectiv, de aici și modul în care țara și exilul, împământarea și reînnoirea, („politica trupurilor moarte”, Katherine Verdery, 1999), anume loialitatea și apartenența, sunt imaginate.

Tema de față a antrenat priviri interdisciplinare, prima jumătate discutând concepte de istorie socială și culturală, iar a doua jumătate rămânând studii dintr-o perspectivă a istoriei orale. În primele două capitole am folosit literatura ca sursă primară și ca sursă par excellence a explorării imaginii colective (Alecsandri, Ion Agârbiceanu, Ion Al. Brătescu-Voinești, Vasile Voiculescu, Liviu Rebreanu, Dimitrie Bolintinenu, I. L. Caragiale, Victor Ion Popa, Isac Peltz, Ury Benador). Literatura memorialistică și cea de jurnal au constituit de asemenea surse primare (Moses Gaster, regina Maria, Liviu Rebreanu, Wilhelm Filderman, Norman Manea), ce au completat reprezentările temei de față. Cartea admirabilă a domnului Andrei Oișteanu, „Imaginea evreului în cultura română. Studiu de Imagologie în Context Est-Central European” a fost o sursă de inspirație și un punct de plecare pentru lucrarea de față, rămânând însă o diferență fundamentală între cele două texte în ceea ce privește sursele și alegerea temelor.

Discuția asupra modului în care înțelegem particularitatea cazului românesc, și diferența sa fundamentală față de modernitatea occidentală, a fost în special bazată pe o analiză critică a studiilor de specialitate, în general studii de istorie socială a României și de teorie a istoriei și a antisemitismului. Descoperirea gropii comune, unde evreii au fost împușcați în aprilie 1945, este în sine un studiu de istorie orală tocmai prin coroborarea surselor de arhivă (Arhivele Naționale ale României, Direcția Județeană Cluj, Bihor și Baia Mare), cu mărturiile culese ce s-au înscris în *marea* istorie a Holocaustului Celeilalte Europe. Interviuurile din campaniile individuale pe care le-am desfășurat în nordul Maramureșului au fost în general interviuri deschise ce au suportat mai multe sesiuni, prin proiectele individuale de cercetare susținute de

Muzeul Holocaustului din Washington DC și Fundația Rotschild din Londra. Alte interviuri se regăsesc pe tot parcursul lucrării, interviuri culese în cadrul Institutului de Istorie Orală din Cluj sau în colaborare cu Fundația Centropa din Viena, precum și din consultarea interviurilor de la The Yale Fortunaff Archive din New Haven sau, simplu, din discuții interviewate. Ideea de martor apare, astfel, în ipostaze multiple și este esențială studiului prezent. În general, prin formularea temei, lucrarea de față vorbește mai puțin despre faptul istoric și mai mult despre autenticitate - înlocuindu-se „cum s-a întâmplat” cu „așa cum cred oamenii că s-a întâmplat”; mai puțin despre structuri și politici și mai mult despre înțelegeri mai puțin despre adevăr și mai mult despre metaforele acestuia.

Am tratat tema antisemitismului în România nu ca și cum s-ar înscrie sau adăuga istoriei României, ci ca și cum perspectiva de înțelegere a trecutului se schimbă dramatic. Aceasta întorsătură se produce odată ce recunoaștem tensiunea coabitării dintre evrei și români ca fiind centrală construcției proiectului identitar colectiv. Împărtășesc ideea că antisemitismul nu a existat și nu este același dintotdeauna și că acest studiu de istorie socială și culturală arată diferențe dramatice comparativ cu istoriile occidentale și istoriile altor state europene sau chiar central-europene, după cum discut în prima și ultima parte a lucrării. Istoria evreilor din România este și o poveste a auto-emancipării ca integrare, dar este mai ales una a sionismului și a emigrării și a constantei excluderi: neîncetățenirea, expulzările, pogromurile, deportarea în Transnistria, vinderea evreilor statului Israel după 1948 până în anii 1970. Nu este povestea emancipării, a liberalismului și a integrării evreilor. România a fost ultima țară care și-a încetățenit evreii și care a recunoscut cel mai tardiv participarea sa în Holocaust, comparativ cu țările Europei Centrale, sau care cunoaște o problematizare a Holocaustului ca contra-argument al Gulagului, asemenea țărilor estice. „Pentru mulți români evreii au fost cheia tuturor problemelor identitare românești, probleme pentru care istoria și geografia au fost deopotrivă de blamat.” (Tony Judt)

Lucrarea se deschide cu o discuție asupra modernității României înțeleasă ca istorie a unui decalaj și care introduce o distincție fundamentală în conceptualizarea antisemitismului ca ruptură față de anti-iudaism. Dacă ultimul era expresia unei

ghetoizări voite, atât de către evrei, cât și de către creștini – a păstrării comunității spirituale și a purității corpului – modernitatea imaginează tocmai anularea propriei ghetoizări și a ghetoizării celuilalt (H. Arendt). Modernitatea imaginează o singură comunitate, în care liberalismul și iluminismul aduc evreii și gentilii împreună. Cazul României este însă diferit. Argumentez că modernizarea este și rămâne o ideologie și că iliberalismul și anti-modernitatea rămân esențiale în definirea statului național român. Până la turnura secolelor, sau chiar până la primul război mondial, nu putem vorbi nici de neo-tradiționalism în România și nici de modernizare. Schimbările secolului al XIX-lea sunt dramatice. Preiau teza lui Daniel Chirot privind politicile economice ale secolului al XIX-lea, care arată cum România, intrând sub sfera de influență a Occidentului prin Tratatul de la Adrianopol din 1829, nu se modernizează, ci se transformă într-o colonie agricolă a Vestului; supraviețuirea sa este concepută ca țară agricolă, iar imobilitatea și iliberalismul construiesc națiunea și imaginea țaranului român. Astfel se infirmă și teza difuziei sau a relației dintre centru și periferie, arătând că negocierea cu Occidentul nu conduce neapărat la modernizare, dezvoltare și occidentalizare și că România rămâne să aparțină Balcanilor, înșelând proiectul pașoptist. Spre deosebire de Occident și spre deosebire de Imperiul Rus, unde integrarea în cultura occidentală și rusă, ca formă de auto-emancipare, are un puternic impact de transformare a comunităților evreiești, România păstrează până târziu o post-memorie (M. Hirsch) a ghetoizării, fără însă a avea o istorie a ghetoizării.

Deconstrucția tezei decalajului antrenează discuția naționalismului românesc și a proiectelor politice care rămân anti-iluministe, iliberale și anti-moderne. Imaginea decalajului temporal și geografic implică ideea unui progres linear și a situării într-o scală a progresului, după modelul Europei de Vest, ceea ce traduce credința că reformele societale vor antrena România în recuperarea decalajului existent. Acest demers explicativ a fost larg împărtășit în politică și în științele sociale și, generic, a modelat înțelegerea istoriei naționale. Argumentez că ideea decalajului și a procesului de difuzie dinspre Vest înspre Est eșuează în a crea diferența specifică, iar comparația este menită nu a explica un decalaj, ci o diferență. Există clivaje în construcția intelectuală a naționalismului și acestea sunt importante, fără îndoială. Dar acestea

există în cadrul unor tendințe, ca locuri comune de reflecție, iar lucrarea de față încearcă să contureze mai degrabă tendințele. Și, până la urmă, clivajele care au existat, gândirea lui Moses Gaster sau Eugen Lovinescu sau mai târziu a lui Norman Manea, Matei Călinescu sau Adrian Marino în opțiunea lor pentru ‘o identitate mai largă’, europeană, și pentru liberalism, poartă singurătatea și atipicul lor.

Recurg la povești pentru a le spune încă o dată, într-o altă cheie de interpretare. Povestea „Pernei de puf” (Vasile Voiculescu), piesa de teatru „Take Ianke și Cadîr” (Victor Ioan Popa), “O făclie de Paște” (Ion Luca Caragiale) sau nuvela „Ițic Ștrul, dezertor” (Liviu Rebreanu) sunt imagini vechi, ale convertirii, trădării și sublimării iudaității prin iubirea creștină. Sunt vechile obsesii creștine ale neconvertirii evreilor și ale imposibilității acestei convertirii când, secolul al XIX-lea, vorbește de imposibilitatea convertirii sângelui, iar al XX-lea de imposibilitatea convertirii cărnii. În imaginea agoniei evreului vom regăsi agonia creștinului.

În partea a treia, pornind de la poveștile bătrânilor din Poienile de Sub Munte din nordul Maramureșului, la granița României cu Ucraina, am condus o cercetare de istorie orală în urma căreia am documentat masacrul evreilor din primăvara lui 1945, când s-au întors din lagărele de muncă de pe frontul ucrainian. Într-o zi de aprilie, la amiază, tinerii evrei au fost adunați în centrul târgului, legați de mâini, escortați în pădure, lângă graniță, și împușcați. Spun povestea lor așa cum o spun bătrânii: unii, martori la adunarea evreilor în centrul satului, alții, așa cum au auzit-o de la părinți. E o poveste a locului. Documentele de arhivă atestă povestea, vorbind de aceleași locuri, aceleași date fără însă a numi victimele ca evrei. E deflectarea limbajului sovietic în care “14 persoane au fost ucise” și azi, coroborând documentele arhivate cu interviurile orale, redau povestea ca dramă a evreilor după reîntoarcere. Contextul crimei este al răzbunării evreilor, disputele economice asupra retrocedărilor și a comerțului ilegal din 1945 (care după război era văzut ca sabotaj economic al țării și aspru pedepsit) și al afinităților comuniste ale evreilor. Nu am căutat o cauză sau un adevăr, ci o autenticitate a mărturiilor și o înțelegere a contextului. Fiecare parte a lucrării are o altă relevanță în discuția antisemitismului în România. Descoperirea gropii comune a evreilor împușcați după întoarcerea din deportare, în primăvara lui 1945, contribuie la înțelegerea violenței colective antisemite și a crimei ,celeilalte

Europe' - o crimă a vecinilor împotriva evreilor și o istorie a gropilor comune de lângă sate. Povestea evreilor poienari este un pretext pentru o discuție a "celuilalt Holocaust", dar și unul pentru a vorbi despre politicile memoriei în România după 1945, care au făcut ca povestea să treacă mereu în non-istorie. Imaginea ce are în centrul sau Auschwitz ca reprezentare a Holocaustului european a fost recent reconsiderată (T. Snyder). Cercetarea contribuie la înțelegerea Holocaustului în Est, din perspectiva gropilor comune noi descoperite, efort în care cercetările lui Jan T. Gross, Timothy Snyder sau ale preotului Dubois sunt inovatoare.

Ultima parte am construit-o pe baza întrebării: „Există evreul român?”, așa cum există evreul german, evreul polonez sau evreul maghiar. Ea este inspirată din interviul pe care l-am realizat cu scriitorul Norman Manea, în vara anului 2009, și din romanul său „Întoarcerea huliganului” (2003) în care trei teme majore sunt cuprinse: Transnistria, comunismul și exilul. Sau altfel problematizat, Holocaustul din România, suferința românilor, național-comunismul și ce înseamnă să aparții și loialitatea. În primul rând privesc comparativ memoria generației anilor 1960 din Europa Occidentală cu cea din România: strigătul studenților din Paris în martie 1968 „Toți suntem evrei!” înseamnă și o confiscare a dramei evreiești printr-o apropiere a suferinței evreiești. În România anilor 1960, Holocaustul este cunoscut prin drama evreilor transilvăneni și crima Ungariei astfel, Transnistria intră în non-istorie. Dar nu e numai asta. Confiscarea suferinței evreiești se datorează lui „Toți suferim” și a ideii salvării evreilor români care, după 1989, se regăsește în „Toți am suferit”. Privind înspre „Evreul imaginar”, așa cum îl definește Alain Fienkelkraut, și înspre generația occidentală a postmemoriei (Marianne Hirsch), România rămâne încă în efortul de normalizare a trecutului, de a accepta suferința evreiască și istoria sa ca o istorie a coabitării ce devine istorie națională. Definind națiunea ca etnicitate română și credință ortodoxă, evreul nu a aparținut ‚trupului țării.’ Dar, spune Norman Manea, *inevitabil* vorbim despre evreul român.